

Orientalia
et **C**lassica



Russian
State University
for the Humanities

●Orientalia
etClassica
Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue LXVI

Olga V. Sidorovich

Sacerdotal Tradition
in Ancient Rome
Cult, Ritual, History

Moscow
2019

Российский
государственный гуманитарный
университет

●Orientalia
etClassica

Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск LXVI

О. В. Сидорович

Жреческая традиция
в Древнем Риме

Культ, ритуал, история

2-е издание (электронное)

Москва

2019

УДК 94(37)
ББК 63.3(0)32
С34

Orientalia et Classica:
Труды Института восточных культур и античности
Выпуск LXVI

Под редакцией *И. С. Смирнова*

Рецензенты:

А. М. Сморгков, доктор исторических наук, доцент
П. П. Шкаренков, доктор исторических наук, профессор

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом РГГУ

Сидорович, О. В.

С34 Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история [Электронный ресурс] / О. В. Сидорович ; Рос. гос. гуманитарн. ун-т. — 2-е изд. (эл.). — Электрон. текстовые дан. (1 файл pdf : 282 с.). — М. : Рос. гос. гуманитарн. ун-т, 2019. — (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности ; вып. 66). — Систем. требования: Adobe Reader XI либо Adobe Digital Editions 4.5 ; экран 10".

ISBN 978-5-7281-2225-8

Культ составлял суть римской религии и проявлялся в ритуалах и церемониях, которые становились предметом изучения в работах понтификов и авгу-ров. Впоследствии этот массив информации проник в сочинения римских историков, которые включились в процесс толкования культовой лексики, выяснения происхождения религиозных обрядов и объяснения их содержания. Сохранившиеся в сочинении Марка Теренция Варрона «О латинском языке» фрагменты жреческих документов, дополненные информацией из других источников, помогают определить место жреческой традиции в римской историографии.

Для студентов и преподавателей, а также для всех интересующихся историей и религией Древнего Рима.

УДК 94(37)
ББК 63.3(0)32

Деривативное электронное издание на основе печатного издания: Жреческая традиция в Древнем Риме. Культ, ритуал, история [Текст] / О. В. Сидорович ; Рос. гос. гуманитарн. ун-т. — М. : РГГУ, 2018. — (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности ; вып. 66). — 278 с. — ISBN 978-5-7281-1917-3.

В соответствии со ст. 1299 и 1301 ГК РФ при устранении ограничений, установленных техническими средствами защиты авторских прав, правообладатель вправе требовать от нарушителя возмещения убытков или выплаты компенсации.

ISBN 978-5-7281-2225-8

© Сидорович О. В., 2018

© Институт восточных культур и античности, 2018

© Российский государственный гуманитарный университет, 2018

ВВЕДЕНИЕ

Культ, ритуал и антикварное знание в Риме эпохи Республики

На протяжении всей истории Рима назначение религии оставалось неизменным – обеспечить вечному городу защиту со стороны богов. Но чем была религия для римлянина? Ответ на этот вопрос можно найти в сочинениях римского оратора, философа и государственного деятеля Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до н. э.), который впервые в латиноязычной литературе дал определение религии. Для него религия «состоит в благочестивом поклонении богам»¹. «Поклонение богам» в латинском языке обозначается как *cultus*, отсюда в русский язык пришло существительное «культ». Приведенное высказывание Цицерона недвусмысленно свидетельствует о том, что он уравнивает религию с культовыми, обрядовыми действиями в честь богов. Это значит, что религия для древнего римлянина не была предметом абстрактной веры, но, напротив, в исполнении конкретного обряда или ритуала проявлялись его верность по отношению к богам (*fides*) и благочестие (*pietas*) как основные добродетели гражданина. Подобное восприятие римлянами своей религии нашло отражение в латинском языке, который не знал термина «религия» в его современном значении.

Основным содержанием римской религии были общественные культы и ритуалы. Храмовые священнодействия были главной, но не единственной составляющей римской религии. В трактате «О природе богов» Цицерон добавляет к ним ауспиции и прорицания², т. е. знаки, с помощью которых человек постоянно общался с богами. Язык знака, по словам Е. Линдерски, был основной лексической единицей в коммуникации с богами³. Боги посылали свои знаки людям потому, что не только существовали в природе, но и постоянно заботились о них, тем самым требуя от людей ответной реакции в виде тщательно разработанных действий, которые принято называть ритуалом.

Само понятие ритуала (*ritus*) предполагает, что это действие изначально было направлено на гармонизацию отношений между мирами видимым и невидимым, между человеческой и божественной сферами, что тем самым подтверждало авторитет традиционной мудрости перед лицом меняющейся современности. Совершение ритуала формировало сакральное пространство, наделяя его особым, высокосимволическим значением. Выделяя с помощью определенных действий сакральное пространство посреди профанного, человек выходил за пределы обыденной реальности повседневной жизни, структурируя и интерпретируя окружающий его мир. Поэтому ритуал являлся важной частью не только римской религии, но и культуры в целом. Ритуал регламентировал все стороны жизни общества, а участие в нем на всех уровнях социальной иерархии (от семьи до профессиональных коллегий и различного рода ассоциаций) определяло человека как полноправного члена гражданского сообщества⁴.

Ритуал не существовал сам по себе, он всегда был вплетен в плотный контекст традиций и действий, авторитетность которых не вызвала сомнений. Священнодействия повторялись регулярно и передавались из поколения в поколение как наиболее эффективные средства, способствовавшие налаживанию отношений между людьми и богами. Поддержание сакральной сферы жизни коллектива требовало определенных усилий со стороны особой группы людей – жрецов, в обязанность которых входила разработка и систематизация культовых мероприятий. Поклонение божествам, проведение ауспий и толкование прорицаний, по признанию Цицерона, требовало от жрецов специальной подготовки.

Откуда поступали и как сохранялись эти знания? Источником подобной информации Цицерон называет предков, которые были «советчиками и наставниками в почитании священнодействий»⁵. От предков римляне унаследовали представления о бессмертных богах, а также правила их почитания. При этом воспринятые знания являлись предметом веры и не требовали никаких доказательств⁶. Таким образом, источником сакральных знаний являлась мудрость предков, а последующие поколения получали от них знания уже в готовом виде. Однако в представлении римлян предки установили не только привычные сакральные обряды, но и конституционные и правовые нормы, а их действия и решения считались основополагающими для всех областей жизни. Идущую от предков традицию римляне называли *mos* (обычай); этот обычай управлял общественной жизнью гражданского коллектива. Он не нуждался в письменной фиксации и передавался изустно от поколения к по-

колению. Передача этических ценностей от предков к потомкам обеспечивалась с помощью «примеров» (*exempla*), каждый из которых оценивался по шкале «хорошо – плохо». Со временем эти примеры стали использоваться первыми римскими историками как источник знаний об отдаленном прошлом. В зависимости от целей и задач, которые стояли перед историками, эти «примеры» каждый раз интерпретировались и осмысливались заново. Таким образом, *mos* обретал письменную форму и становился частью римской исторической традиции.

Что касается сакральных действий, которые были неотъемлемой и важной частью *mos*, то они также подвергались с течением времени толкованию, которое было ответом на меняющуюся религиозную ситуацию в римском государстве. Появление новых культов (часто иноземного происхождения) или развитие новых форм почитания богов, входивших в государственный пантеон, влекли за собой распространение новых знаний, выходящих за пределы информации, оставленной предками. Изменения часто затрагивали саму традиционную практику⁷, что делало ведение записей важной обязанностью жреческих коллегий, которые отвечали теперь за мастерство передачи знаний.

Результаты наблюдений за эффективностью проведенных ритуалов записывались понтификами и авгурами, объединенными в самые влиятельные в Риме жреческие коллегии. В этих записях фиксировались подаваемые богами знаки – свидетельства их гнева, отмечались действия, предпринятые для их искупления⁸. Записи, которые велись в жреческих коллегиях, были эффективным инструментом в поддержании мира между людьми и богами и определяли роль жрецов в решении этой важной для всего гражданского коллектива проблемы. Божественные знаки часто связывались с событиями, особенно трагическими, в жизни Рима. Так в деятельности жрецов прошлое тесно переплеталось с настоящим.

В то же время ведение записей не защищало ритуал от изменений и не исключало запоминания большого объема информации жрецами, поскольку часто от них требовалась моментальная реакция на поданный божеством знак. Поэтому обладание хорошей памятью⁹, как и навыками письма и чтения¹⁰, были необходимыми условиями деятельности жрецов.

Зафиксированные письменно религиозные нормы становились предметом размышления и объектом внимания жрецов, которые занимались их толкованием, посвящая отдельным вопросам специальные сочинения. Среди них следует назвать Тиберию Корункания – первого понтифика из плебеев, Публия Корнелия

Сципиона Назику – великого понтифика 150 г. до н. э., Квинта Фабия Максима Сервилиана, консула 142 г. до н. э., автора работы по понтификальному праву, Публия Муция Сцевола, а также Гая Лелия, авгура и мудреца. Работа в этом направлении продолжалась и в I в. до н. э., когда появилось сочинение об авгурах или ауспигиях Луция Юлия Цезаря, консула 90 г. до н. э. Очевидно, к этому же времени относится работа под названием *De Iure Sacro*, которая приписывается Манилию. Важный вклад в этот жанр внес друг Цицерона Гай Требатий Теста, написав девять или десять книг по религиозным вопросам (*De Religionibus*). Именно к таким сочинениям обращался Цицерон, когда «дело касалось религии»¹¹.

Религия для римлян сводилась не только к культовым действиям в честь богов, но и к осмыслению этих действий в специальных сочинениях римских жрецов. В этом Цицерон (N.D. 2.72) усматривал отличие человека религиозного от суеверного, который только молился и приносил жертвы. Сравнивая сочинения римских жрецов с сочинениями греческих философов, которые также размышляли над религиозными вопросами, Цицерон часто отдавал предпочтение своим соотечественникам, поскольку их работы в большей мере были связаны с практикой религиозной жизни римского гражданского коллектива.

Проникновение письменности в сферу ритуала, появление текстов, фиксирующих те или иные стороны ритуальной жизни, актуализировало в историографии последних двух десятилетий проблему роли письменного слова в греко-римской религиозной практике. Исследование данной проблемы привело к пересмотру существующих концепций. Были сформулированы следующие вопросы: предполагает ли существование системы письма наличие грамотного общества; кто был адресатом ритуального текста; зачем понадобилось его записывать; как взаимодействовали письменные и устные формы общения людей с богами?

Время распространения письменности в римском обществе исследователи относят к концу VI–V в. до н. э. и отмечают ее исключительно общественные и административные функции, поскольку римляне рано начали прибегать к практике записывания общественных документов с их последующим обнародованием¹². В то же время в 1899 г. при раскопках на Римском форуме итальянским археологом Джакомо Бони был обнаружен Черный камень (*Lapis Niger*), под которым находились остатки более раннего сооружения, включавшего алтарь, часть колонны и фрагмент каменной опоры с надписью на ней, датируемой приблизительно второй половиной VI в. до н. э. По свидетельству Дионисия Галикарнасского (3.1.2),

это место на Форуме было местом царских захоронений, среди которых находилась гробница сподвижника Ромула Гостилия, деда царя Тулла Гостилия. Дионисий упоминает надпись на стеле и передает, что на ней запечатлены подвиги Гостилия, но ее содержание, видимо, было непонятно историку. В таких случаях он прибегал к утверждению, что надпись составлена греческими буквами¹³.

Подобная ситуация повторяется и с надписью Сервия Туллия (середина VI в. до н. э.), помещенной в храме Дианы на Авентине. По утверждению Дионисия Галикарнасского (4.26.5), надпись сохранилась до его времени. Однако греческий историк не цитирует ее текст, а только пересказывает содержание. По мнению исследователей, Дионисий или автор, на сочинение которого он опирался, смог прочитать только имена, но понимание остального текста основывалось на предположении¹⁴. Этот факт заставил современных исследователей прийти к выводу, что текст надписей был непонятен даже их современникам. Более того, надписи такого рода вообще не предназначались для прочтения и понимания. В таком случае каково было их предназначение?

Ответ на этот вопрос можно найти в работах современных исследователей римской религии Дж. Шайда, Дж. Уилкинса, М. Биэрд. Исследуя материалы протоколов коллегии Арвальских братьев, М. Биэрд убедительно доказывает, что их записи имели символическое, ритуальное назначение. Ведение записей в этой жрецеской коллегии не зависело от их предполагаемого прочтения, а было частью ритуальной практики жрецов¹⁵. Дж. Шайд утверждает, что в Риме любое публичное исполнение ритуала завершалось созданием письменного документа, подробно фиксирующего его содержание. Исследователь приходит к выводу, что текст являлся компонентом ритуала, внутренне присущим ему, и наличие текста означало наличие правильно исполняемого ритуала. Одновременно текст сам превращался в «ритуальную реальность», т. е. он мог влиять на структуру ритуала, являясь его частью. Становясь, таким образом, воплощением ритуала, текст сохранял его во времени, и в этом смысле текст неотделим от ритуала¹⁶.

Ритуальные действия сопровождалось произнесением нужных слов в нужное время. Замена слов не позволялась. Всё осуществлялось согласно обряду. Молитвы читались наизусть или повторялись по записанному, а архаичные языковые конструкции создавали профессиональный богослужебный язык. Для правильного осуществления ритуала значение имели точно произнесенные слова и точно совершенные жесты. Тем самым устанавливалась неразрывная связь между словом и действием.

Таким образом, зафиксированный письменно ритуал не предназначался определенному читателю. Единственным «читателем» было божество, ибо сам ритуал совершался ради и для него с расчетом на принятие и одобрение с его стороны предпринимаемых действий. Текст фиксировал лишь легитимность обряда и превращал его в нечто вневременное¹⁷.

Вместе с тем зафиксированный в текстах ритуал формировал историческое сознание, понимание того, чем прошлое отличалось от настоящего. Складывавшаяся таким образом жреческая традиция, включившая в себя как документы жреческих коллегий, так и посвященные осмыслению содержащейся в них информации сочинения жрецов, стала одним из источников формирования анналистического повествования – сугубо римского жанра историописания¹⁸. К сожалению, римские историки эпохи Республики и Ранней империи не оставили в своих сочинениях развернутых рассказов о ритуальной практике. Только в отдельных случаях мы располагаем детальным повествованием о конкретных действиях какого-либо жреца или магистрата, но и в этих случаях многие ритуалы не поддаются однозначной интерпретации. Конечно, задача римских историков-анналистов сводилась в первую очередь к изложению событий прошлого, объясняющих причины современных им явлений и процессов или отражающих моральные аспекты поведения участников исторической драмы. Даже когда историки-анналисты упоминают тот или иной ритуал, они не предоставляют исчерпывающего описания самой ритуальной процедуры. Перечень prodigий завершается, как правило, перечислением искупительных действий и ритуалов без их конкретизации. Такое невнимание к ритуалу до некоторой степени можно объяснить особенностями анналистического стиля изложения, который требовал, чтобы список prodigий был лаконичным по содержанию и архаичным по форме. Мы читаем о самом факте совершения жертвоприношения по тому или иному случаю, но не знаем, как это происходило. К тому же сами современники, которые были сведущи в правилах совершения жертвоприношений, в информации подобного рода не нуждались.

Начиная с середины II в. и на протяжении всего I в. до н. э. религия становится центром общественного внимания в Риме. Толкование ритуалов и разговоры о богах были в первую очередь уделом интеллектуалов – образованных граждан, которые одновременно исполняли жреческие обязанности, или жрецов, которые, не прекращая своей деятельности, по собственной инициативе обращались к ученым занятиям. Особенно в этом направлении преуспели ученые-антиквары (или антикварианты), которые включи-

лись в начатый жрецами и подхваченный грамматиками процесс толкования культовой лексики, выяснения происхождения различных религиозных обрядов и их содержания. Необходимость актуализировать неизменяемые архаичные тексты в обстановке постоянно развивающегося гражданского коллектива породила многообразные интерпретации, которые должны были сделать прошлое доступным для настоящего. Из этой экзегезы рождалась история римского народа, альтернативная той, которую создавали историки-анналисты.

Расцвет антикварного жанра римского историописания связан с именем Марка Теренция Варрона (116–27 гг. до н. э.), который по подсчетам самих древних написал 490 сочинений. Самым крупным из них было сочинение под названием *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum* («Древности человеческие и божественные»). Заглавие сочинения определяло его содержание и методы работы автора: собрать, воссоздать, задокументировать, систематизировать и осмыслить социальные и ритуальные действия римского гражданского коллектива. Греческий историк Дионисий Галикарнасский (1.14.1) дает этому сочинению Варрона название «Археология», что, по всей видимости, было переложением на греческий язык латинского слова *antiquitates* в его значении рассказа о чем-то древнем. Этот труд Варрона представлял собой не только описание всех традиционных гражданских и религиозных институтов, но и объяснение их происхождения и содержания. В нем также присутствовали рассуждения римского антиквара на религиозные темы, которые можно рассматривать как источник его «теологической» доктрины¹⁹.

Собирание, записывание и осмысление «древностей римского народа» сопровождалось распространением в Риме философских идей различных греческих школ и направлений. Заложенные греками принципы аргументации и систематизации материала успешно применялись римскими интеллектуалами при анализе традиционных религиозных ритуалов. Их задача сводилась к теоретическому обоснованию римской религии, к приданию ее культам и ритуалам статуса объекта, подлежащего теоретическому обоснованию. Эта работа с блеском была выполнена Марком Туллием Цицероном и его современником и другом Марком Теренцием Варроном. Именно в работах Варрона под влиянием полемики о сущности божественного, проходившей в греческих философских школах, родилось понятие гражданской теологии (*theologia civilis*), которая в действительности сводится к ритуальным действиям гражданского коллектива. Современный немецкий исследователь римской

религии Йорг Рюпке точно охарактеризовал смысл проделанной Варроном работы: антиквар обобщил традиционную религиозную практику и определил ее как независимую форму «теологии», т. е. сформулировал ее как теоретическую проблему. Отныне римскому культу был придан статус, которым обладали греческая и римская поэзия и философия природы²⁰.

К сожалению, «Древности» Варрона дошли до нас только в небольших фрагментах²¹, поэтому все внимание исследователей обычно приковано к его сочинению *De Lingua Latina* («О латинском языке»). Трудно представить себе изучение жреческой традиции и ее места в римской историографии без исследования конкретных примеров использования жреческих документов, сакральных формул и составленных к ним жрецами-антикварами и грамматиками комментариев, сохранившихся в этом сочинении Варрона. Исследование материала такого рода легло в основу данной монографии.

Жреческая традиция в сочинении «О латинском языке» представлена фрагментарно, но она несравненно богаче и разнообразнее, чем в произведениях историков-анналистов, и не подчинена законам анналистического жанра с его особой техникой повествования. Кроме того, текст сочинения дает нам возможность познакомиться с методикой работы ученых-антикваров с материалом и определить его место в построении исторического повествования в рамках небольших сюжетов, а также еще раз обратиться к проблеме предназначения записей, которые велись в жреческих коллегиях: ориентировались ли они исключительно на потребности самих жрецов или предназначались также для широких масс гражданского коллектива.

В сочинении Варрона, посвященном исследованию латинского языка, жреческая традиция выполняла прикладное назначение, выступая как пример архаичных слов и выражений, что часто затрудняет ее понимание. Поэтому для ее истолкования мы постоянно будем обращаться к аналогичной информации, содержащейся в других источниках, представленных разнообразными жанрами – от исторических трудов и поэтических произведений до комментариев к сочинениям авторов классической эпохи.

Фрагменты жреческих документов, встречающиеся в сочинении Варрона «О латинском языке», приведены в приложении в оригинале и в переводе на русский язык и сопровождаются небольшим комментарием, поскольку развернутый комментарий к ним лег в основу соответствующих глав данной работы.

ГЛАВА 1

Изучение жреческой традиции и творчества Марка Теренция Варрона в современном антиковедении

1.1. Жреческая традиция и проблема толкования ритуала

Сакральная традиция как самостоятельный источник по истории архаического Рима имеет длительную историю изучения. Начало ее было положено в последней четверти XIX в., когда немецкие ученые Франциск Альберт Браузе, Пауль Прайбиш и Пауль Регель опубликовали первые сборники фрагментов жреческих текстов из книг авгуров и понтификов¹. Поиск этих фрагментов осуществлялся по сочинениям поздних античных авторов, и результаты работы оказались ошеломляющими. Вся римская историография от Ливия до антикваров конца Рес- публики и Империи предстала как изобилующая фрагментами, восходящими к памятникам письменности, которые создавались в жреческих коллегиях понтификов и авгуров. Эти же исследователи предложили принципы классификации фрагментов. П. Регель разделил весь собранный им материал по содержанию фрагментов на относящийся к учению авгуров (*augurii disciplina*) и к авгурскому публичному праву (*ius augurum publicum*). Также тематически распределил фрагменты из понтификальных книг П. Прайбиш: одни содержат информацию о самих жрецах, другие – о священных местах, третьи – о праздниках. Напротив, Ф. А. Браузе исходил из жанровой принадлежности памятников письменности, к которым относились фрагменты, а потому делил их на фрагменты из книг авгуров (*libri augurales*) и из составленных жрецами комментариев и декретов (*fragmenta commentariorum et decretorum*). Схема, предложенная П. Регелем, больше подходит для знакомства с учением авгуров, но если нас интересуют жреческие архивы (авгуров или понтификов), то в этом случае бесценную помощь ока-

зывает систематизация материала, предложенная Ф. А. Браузе и П. Прайбишем.

Новый этап в изучении жреческой традиции можно связать с выходом в свет трехтомной монографии Т. Моммзена «Римское государственное право» (1871–1887)². Этот труд, содержащий подробнейший обзор государственных учреждений Рима, заложил основу науки о римском публичном праве. Исследование институтов власти Т. Моммзен начинает с магистратуры и подробно останавливается на компетенциях римских магистратов, к числу которых наряду с империем относилось проведение ауспиций. Он исследовал все аспекты, связанные с технической стороной проведения магистратских ауспиций, и создал систему, которая является неким архетипом. Его труд стал примером антикварного подхода к изучению публичного права и может быть понят в полной мере только в связи с конкретно-историческими исследованиями ученого.

Главным научным результатом деятельности Т. Моммзена в этом направлении было то, что архаическое римское право (сакральное право), связанное с деятельностью жрецов, попал в сферу частного права, отделилось от публичного права. Впоследствии *ius sacrum* вообще вышло из области права и перешло в область религии, что сказалось на последующем отсутствии интереса к нему со стороны юристов. В немецкой литературе второй половины XIX в. сакральное право было отнесено к историографическому жанру *Altertümer* (древностей) и на долгое время стало объектом изучения главным образом историков. Сложившаяся со времен Т. Моммзена традиция изучения сакрального права была преодолена только во второй половине XX в. после выхода в свет капитального труда итальянского юриста П. Каталано, посвященного авгуральному праву³.

В конце XIX в. также появился ряд фундаментальных статей, написанных датским исследователем И. Валетоном⁴, без которых и по сей день нельзя представить себе сколько-нибудь серьезного проникновения в область римской сакральной традиции. Статьи И. Валетона заложили основу для современного изучения авгурской дисциплины, которой были пронизаны самые важные сферы жизни римского государства, поскольку функционирование институтов власти было невозможным без участия авгуров.

Одновременно с проведением работы по сбору и публикации фрагментов из жреческих книг и их исследованием в специальных сочинениях стали появляться работы обобщающего характера. Это прежде всего многотомный труд французского исследователя О. Буше-Леклерка по истории дивинации в древности⁵, который по

сей день сохраняет статус классического в области древней религии и астрологии. В 1902 г. в Германии был опубликован ставший уже классическим учебник Г. Виссова «Религия и культ римлян»⁶. Этот труд сыграл решающую роль в изучении римских жреческих книг. Более того, как отметил наш современник Й. Рюпке, даже свой учебник Г. Виссова построил как «жреческую книгу». Так, вторая его часть («Боги римской государственной религии») соответствует XIV и XV книгам *Antiquitates rerum divinarum* Варрона, а третья часть («Формы почитания богов») – книгам II–XIII этого же сочинения⁷. В вопросе развития римской религии Г. Виссова придерживался эволюционной теории, которая была сформулирована в работах его предшественников – Й. Марквардта и Т. Моммзена.

Собирание документов коллегии авгуров, в которых отражены правила проведения авгурий и ауспий, и воссоздание на их основе учения этих жрецов стимулировали интерес к схожим жреческим учениям у ближайших соседей римлян, в частности у этрусков. Этой теме посвящена фундаментальная трехтомная монография шведского ученого К. Тулина, вышедшая в начале XX в.⁸ Основываясь на античной традиции и на памятниках этрусского религиозного искусства, К. Тулин воссоздал этрусскую религиозную систему. Его реконструкция остается лучшей на сегодняшний день. Особого внимания достоин тот факт, что этрусская религиозная система подается в сравнении с учением римских авгуров.

Изучение римской религиозной системы на основании жреческих документов требовало привлечения сравнительного материала, дошедшего до нас не только от этрусков, но и от сообщества италийских племен, частью которого был Рим. Уникальным в этом отношении памятником являются таблицы, обнаруженные при раскопках умбского города Игувина (Игувинские таблицы). Эти таблицы по своему происхождению относятся к жреческим записям и представляют официальные культы Игувина. Религиозная система умбского Игувина в сравнении с римской стала предметом изучения в монографии Ирэн Розенцвайг⁹. Исследовательница пришла к выводу, что умбские культы и ритуалы по своей форме соответствуют латинским, а процедура проведения авгурий, подробно описанная в таблицах, является частью общелатинской религиозной практики. Зафиксированные в таблицах священнодействия напоминают римские, а жреческая организация несет на себе отпечаток жреческой структуры, характерной для латинского общества.

Это исследование наглядно показало, что ведение записей жреческими коллегиями не было исключительной прерогативой

римлян или этрусков, а представляло собой распространенное явление в италийских общинах. Конечно, материал, подобный игу-винскому, позволяющий сравнить религиозные системы соседних народов, встречается крайне редко. Но даже его, на наш взгляд, достаточно, чтобы говорить о местном происхождении римской практики ведения жреческих записей. Такая практика, очевидно, развивалась самостоятельно не только у этрусков и римлян, но и у других италийских народов¹⁰.

Введение в научный оборот фрагментов жреческих документов как самостоятельных источников определило в качестве первоочередной задачу исследования их языка и содержания. Первопроходцем в данной области можно считать немецкого ученого Эдуарда Нордена. Он сделал предметом специального изучения сохранный Варроном формулу, которую произносили римские авгуры на вершине Капитолия при выделении священного пространства (*templum*)¹¹. Прежде всего Эд. Норден задался вопросом о возрасте этой авгурской формулы. Действительно, от определения ее возраста зависело, будет ли формула восприниматься как оригинальная или как позднейшая переработка первоначального текста, хотя бы и выполненная самими авгурами. Решая поставленный вопрос, Эд. Норден справедливо отметил, что было бы опрометчиво причислять все авгурские формулы к очень древним. Это же относится и к исследуемой им формуле, сохранившейся как несомненные языковые реликты, так и признаки явной модернизации языка.

Всесторонний анализ авгурской формулы, проделанный Эд. Норденом, не мог не найти отклика в среде его коллег. Вслед за Эд. Норденом к анализу этой формулы обратился другой исследователь римской религии, Курт Латте¹², который выступил в качестве критика основных положений старшего коллеги.

Конкретные исследования проложили путь к созданию обобщающих трудов, авторами которых были как юристы, так и историки. Франческо Де Мартино отметил влияние авгуров на развитие конституционного и публичного права¹³. Более подробное освещение эта проблема нашла в книге другого итальянского юриста, Пьеранжело Каталано, посвященной авгурскому праву¹⁴. Труд П. Каталано, появившийся в 1960 г., стал новым словом в анализе жреческой традиции и до сих пор остается лучшим исследованием авгурского права. Автор сосредоточил свое внимание на реконструкции сакрально-правовых норм одной из жреческих коллегий – авгуров – и определил их вклад в создание сакрально-правовой системы римского государства.

Четверть века спустя к авгурскому праву обратился американский исследователь Е. Линдерски¹⁵. Его работу отличает исторический подход в противоположность формально-юридическому, характерному для сочинения П. Каталано. Е. Линдерски постоянно полемизирует с итальянским юристом, признавая в то же время его научный авторитет.

Из всех авгурских документов Е. Линдерски считает самыми доступными декреты, которые авгуры составляли в расчете на внешнего потребителя. В то же время автор обращает внимание и на антикварную литературу, которая, с его точки зрения, внесла свой вклад в разработку теории авгурий и ауспиций, так как именно в этих сочинениях систематически анализировалась профессиональная лексика авгуров (*verba auguralia*).

Работа Е. Линдерски имеет одну важную особенность. Говоря о деятельности авгуров, он строго различает прерогативы, обязанности и привилегии отдельного авгура и коллегии авгуров. Это основополагающее различие упускалось из виду при исследовании *res augurales* начиная с выхода в свет капитального труда Г. Виссопы.

Выводы Е. Линдерски развил его ученик из Финляндии Ю. Вахтера, анализируя свидетельства греческих авторов об учении римских авгуров¹⁶. Уникальность данной работы в том, что в ней исследуется терминология, которую использовали греческие авторы при передаче римских религиозных понятий.

Далее западноевропейская историография развивалась в направлении использования жреческой традиции как самостоятельного источника для анализа важных проблем истории Рима царского и раннереспубликанского периодов. Такой подход продемонстрирован в монографии британского историка Роберта Палмера¹⁷. Книга представляет собой исследование куриатной организации архаической общины римлян и ее религии, важной частью которой были авгурии. В термине «курия» Р. Палмер видит прежде всего правовое содержание. Этим он объясняет роль курий в управлении Римом от его основания вплоть до 367 г. до н. э., которая держалась на исключительном праве проведения авгурий. Автор тщательно исследует религиозные церемонии, совершавшиеся на базе курий, в частности священнодействия аргеев и Арвальских братьев. Однако очень зыбкий материал ранней римской истории не позволяет Р. Палмеру всегда оставаться неуязвимым для критики.

Когда речь идет об анализе жреческих документов, нельзя обойти стороной работы Ф. Сини¹⁸, вышедшего из научной школы П. Каталано. Будучи правоведом, как и его учитель, Ф. Сини тем не менее занимается проблемами, которые больше интересуют исто-

риков. К их числу относится проблема достоверности письменной традиции основных жреческих коллегий и ее содержания. По мнению исследователя, именно архивные материалы жреческих коллегий составляют достоверную часть римской историографии. С их помощью можно пересмотреть историю политической организации древнейшего Рима. Особый интерес представляет предложенная автором методика работы с источниками. Ф. Сини устанавливает определенную иерархию свидетельств, почерпнутых из произведений разного рода. Наиболее значимыми являются документы жреческих коллегий, дошедшие до нас напрямую. От них необходимо отличать вторичные свидетельства – комментарии римских авторов, относящиеся к жреческим документам. Достоверность первого типа источников представляется автору несомненной. Однако же следует заметить, что подавляющее большинство сведений о жреческой письменной традиции дошло до нас из произведений юристов, антикваров и историков-анналистов.

Одновременно с Ф. Сини над проблемой авгурских книг (в частности, их содержания) работает А. Джованнини¹⁹. Итальянский исследователь решает три важных для понимания жреческой традиции вопроса: времени возникновения авгурских книг, их содержания и соотношения письменного и устного начал при передаче информации в жреческой коллегии. Как и Ф. Сини, А. Джованнини подчеркивает правовое содержание жреческой документальной традиции. Он развивает тезис Ф. Де Мартино о решающем влиянии авгуров на развитие римского конституционного права и идет дальше своего предшественника, уравнивая содержавшиеся в книгах авгуров решения этой коллегии с историей римской конституции.

Излагая взгляды тех или иных исследователей на различные проблемы (источниковедческого или правового характера), связанные с существованием жреческой документальной традиции, еще раз следует подчеркнуть, что она не существует вне сочинений римских авторов – анналистов и антикваров. Конечно, наличие в исторических сочинениях римских авторов информации подобного рода вроде бы может рассматриваться как доказательство достоверности нарисованной ими картины истории родного Города. Тем не менее сам факт появления в литературной традиции жреческих текстов и сакральных формул еще не решает полностью проблему ее достоверности. Сохраненные римскими историками молитвы и сакральные формулы изначально были частью сложных ритуальных действий и религиозных церемоний. Вырванные из своего привычного контекста, они использовались ими для создания

авторских сюжетов, которые могли исказить первоначальный смысл жреческих текстов. Это усложняет работу современного исследователя, который должен попытаться восстановить первоначальную «среду обитания» торжественных формул. Правда, задача эта трудновыполнима.

В отличие от итальянской школы, традиции которой во многом восходят к правовым штудиям Т. Моммзена, британская историография предложила антропологический подход к решению проблемы содержания жреческих документов. Его приложение к конкретному материалу дало интересные результаты в работах Мэри Биэрд²⁰. Исследовательница прежде всего задалась вопросом о том, каково было назначение жреческих записей. Для решения этого вопроса М. Биэрд взялась за изучение хорошо сохранившихся протоколов коллегии Арвальских братьев, содержащих ежегодные записи о различных действиях коллегии и отдельных жрецов на их главном празднике, который проходил в мае. Опираясь на результаты этнологических исследований проблемы грамотности в традиционных обществах и принимая во внимание отсутствие жестких нормативов для составления протоколов, М. Биэрд пришла к выводу, что назначение протоколов было не утилитарным, а чисто символическим. То есть процесс вырезания текста (протоколы сохранились на мраморных досках) был частью ритуальной деятельности этих жрецов и не отражал практических потребностей культа. Этот вывод автор подкрепила исследованием проблемы римского ритуального календаря, который, по ее мнению, не имел никакого отношения к реальным религиозным праздникам. Его предназначение сводилось к тому, чтобы отражать римскую историю и символизировать «римское время».

Исследования М. Биэрд предлагают иной взгляд на сущность римской религии, который идет вразрез с уже сложившимся в работе другого британского историка, Г. Скалларда, представлением о религиозной жизни римлян²¹. Ее выводы также вступают в противоречие с попытками Ж. Дюмезиля объяснить некоторые плохо освещенные в источниках праздники, поместив их в широкий индоевропейский контекст²². Ж. Дюмезиль пытается прочитать римскую социально-политическую и культурную историю в терминах индоевропейских архетипов. Его объяснения основываются на понятии крестьянского общества, причем сам автор никак не конкретизирует роль этой фазы в развитии римского общества, позволяя отнести ее существование к любому периоду истории Рима. Ж. Дюмезилю иногда даже удается вскрыть изначальное смысловое содержание какого-либо праздника (например, Лупер-

калий) как сохраняющее свое значение в исторический период²³. Но и в этом случае исследователь допускает явный анахронизм в виде несовпадения предполагаемого религиозного значения данного праздника и той исторической среды, в контекст которой он помещен римскими авторами.

На опасность интерпретации римских легенд, опираясь на индоевропейские архетипы, обратил внимание Т. Вайзман²⁴. Он отказался от синхронного подхода к анализу римских легенд, который применяют индоевропейцы, и проделал диахронный анализ всех сохранившихся письменных версий легенды об основании Рима. Такой подход к источникам позволил Т. Вайзмону заключить, что легенды, подобные легенде о Ромуле и Реме, часто создаются для политических целей с использованием пропагандистских возможностей театральной сцены. Поскольку драматические представления в Риме были частью общественных религиозных праздников, Т. Вайзмону удалось установить внутреннюю связь между религией и общественной жизнью, что часто ускользает из поля зрения историков.

В современном антиковедении всё больше завоевывает позиции концепция французского исследователя римской религии Джона Шайда. Ее суть можно свести к следующим положениям. Миф неразрывно связан с экзегетикой – толкованием деталей обслуживающего его ритуала. Но миф не раскрывает значения самого ритуала, а является нарративным описанием его традиции или тех измышлений, которыми эта традиция успела обрести²⁵. В рамках возглавляемого Дж. Шайдом направления развивается деятельность голландского ученого Х. Версналя, последняя монография которого по своему методологическому подходу заметно отличается от его предыдущих работ²⁶. Х. Версналь исходит из того, что миф и ритуал не являются пережитками древних верований, а могут появляться на любом этапе развития общества, реагируя на его новые идеологические и политические потребности.

Работы Дж. Шайда, М. Биэрд и Х. Версналя, по сути дела, возвращают нас к уже казалось бы ставшей частью истории науки теории этиологических мифов А. Шwegлера, рациональное толкование которых, по мысли немецкого ученого, могло выявить содержащееся в них зерно реальных исторических событий. На рубеже XX–XXI вв. эта теория обрела новую жизнь, но познавательные возможности этиологических мифов оцениваются иначе современной наукой. Подверженные процессу неуклонного разрастания, эти мифы содержат в себе разные, подчас противоположные варианты толкования отраженного в них явления. Сложность, однако,

заключается в том, что для самих древних все толкования были равноценными.

Различное понимание мифа и его общественной роли сказывается на восприятии сущности римской религии. В современной науке бытуют две точки зрения на характер римской религии. Первая глубоко укоренена в исторической науке. Она представлена именами таких известных исследователей римской религии, как В. Фаулер²⁷, Фр. Альтхайм²⁸, К. Латте²⁹, которые делают акцент на ее историческом развитии. Согласно взглядам этих историков, политические лидеры последнего века существования Республики манипулировали религиозными представлениями исключительно в прагматических целях и тем самым лишили римскую религию ореола сакральности. В целях своего прославления они фальсифицировали мифы, что в конечном итоге привело к упадку веры в традиционных богов³⁰. Странниками иной точки зрения являются А. Вардман³¹, Дж. Либешутц³², Дж. Норт³³. Они настаивают на изначальной связи римской общественной религии с политикой. Эта связь выражала взаимоотношения римского народа с богами как соучастниками политического процесса. Поэтому римская религия в своей основе была политической и политизированной. Такой подход позволяет этим исследователям воспринимать консерватизм и новаторство римской общественной религии как ее характерные черты, а не как этапы развития.

В историографическом обзоре изучения сохранившихся в сочинениях римских историков и поэтов жреческих документов и интерпретаций священнодействий, что характеризует в конечном итоге римскую религию, нельзя не упомянуть работы немецкого ученого, специалиста в области сравнительного изучения религий Йорга Рюпке. Сфера его интересов охватывает разнообразные аспекты римской религии, а предложенные им решения заслуживают должного внимания. Занятия религией сочетаются у Й. Рюпке с глубоким изучением римской историографии, которую он воспринимает как проявление исторической памяти народа, при этом он обращает особое внимание на художественную форму ее выражения³⁴. Тит Ливий, например, воспринимается им не только как историк, но и как мифограф. Значительное место автор отводит изображению римской истории в сочинениях греческих авторов от Дионисия Галикарнасского до Диона Кассия. Переходя в область религии, Й. Рюпке повышенный интерес проявляет к месту и роли календаря в общественной жизни римлян³⁵. Историк анализирует календари, сохранившиеся в виде эпитафических памятников и в поэтической форме, как «Фасты» Овидия. Произведение Овидия

Й. Рюпке рассматривает не как собственно гражданский или сакральный календарь, а как комментарий к нему, учитывающий все существовавшие во времена поэта версии. Итогом работы исследователя стала монография по римской религии³⁶. Автор охватил все сферы религиозной деятельности римлян – от жертвоприношений и священнодействий до философского осмысления религии в сочинениях поэтов и антикваров.

В 2012 г. западная историография пополнилась тремя монографиями, посвященными римской религии. В начале года вышла в свет работа известного американского исследователя архаического Рима Гари Форсайта, а завершился год появлением сразу двух монографий Йорга Рюпке. Книга Г. Форсайта под названием «Время в римской религии»³⁷ явилась, по словам автора, результатом его давнего интереса к римскому календарю, который является для нас основным источником информации о религиозной истории Древнего Рима. Календарь, где старые праздники соседствуют с новыми, позволяет проследить изменение потребностей римского общества в религиозной сфере и представляет собой историю этого общества в миниатюре. Напрашивается предположение, что этот интерес сформировался под влиянием вышеупомянутых работ М. Биэрд, Дж. Шайда и особенно Й. Рюпке, которые возродили «моду» на исследование подобного рода.

Для Г. Форсайта основополагающим понятием в религии архаических обществ является понятие времени, которое также определяло многие аспекты религиозного поведения и мышления римлян. Разговор о римском календаре автор начинает с его генезиса, подробно останавливаясь на структуре доюлианского календаря. Особенно автора занимают «странности» римского календаря. К их числу относятся определение дня битвы при Кремере, два дня, приходившиеся на священнодействия аргеев, и так называемые черные дни, по поводу названия которых Г. Форсайт предлагает остроумное объяснение. Организация времени в календарной форме определяла важность в гражданской жизни тех или иных дней и одновременно, по мысли Г. Форсайта, отражала иерархию богов, которые отождествлялись с отдельными днями, устанавливая тем самым соотношение двух сфер – человеческой и божественной.

Одна из монографий Й. Рюпке посвящена религии республиканского Рима³⁸ и на сегодняшний день является единственным серьезным исследованием в этой области. Религию республиканского Рима автор понимает как результат развития, пришедшегося на время от победы Рима над латинскими союзниками (338 г. до н. э.) до победы над италийскими союзниками в 88 г. до н. э. (период

так называемой Средней республики). Такой подход неразрывно связывает историю религии Рима с его политической историей. Находясь в определенных хронологических рамках, автор в то же время воссоздает, насколько возможно, религиозную ситуацию для более раннего времени, а споры о религии в среде римской интеллектуальной элиты, которым уделено основное внимание в работе, переносят его во времена Поздней республики. Период Средней республики в представлении автора был временем религиозной трансформации, которая проходила в формах ритуализации, систематизации, эллинизации и модернизации традиционных религиозных верований и одновременно скептического отношения к ним. Все эти изменения Й. Рюпке интерпретирует как процесс осмысления (т. е. рационализации) сакральной деятельности, в ходе которого сакральные нормы, выхваченные из привычного контекста, становились предметом ученого спора, подчиняясь его правилам построения аргументации. Усовершенствованные и приведенные в систему сакральные нормы направляли религиозное поведение будущих поколений, открывая одновременно дорогу новым интерпретациям.

В другой монографии, опубликованной также в 2012 г.³⁹, Й. Рюпке обращается к такому явлению, как «историзация религии» в сочинениях римских авторов Поздней республики, отражению в религиозных ритуалах и их толкованиях исторических событий. Под этим углом зрения автор рассматривает не только исторический эпос, антикварные и анналистические сочинения, но и выделяет в качестве самостоятельной области жреческую историографию, к которой относит как комментарии понтификов, так и *Annales Maximi* («Величайшие анналы»). Для Й. Рюпке религия и история находятся в неразрывном единстве, являясь способом и формой создания римской идентичности.

Изучение римской религии и жреческой организации в российской историографии XIX в. представлено работой Н. Тумасова⁴⁰, в которой дается систематическое описание основных жреческих коллегий. Религиозные учреждения автор рассматривает как часть государственной структуры, и в этом следует отметить зависимость его исследования от взглядов Т. Моммзена⁴¹. Историей римской религии в архаический период занимался Ф. Ф. Зелинский⁴². Римские культы он связывал с различными общественными структурами – семьей, родом, курией. В то же время автор отмечал открытость римской религии, ее способность принимать иноземных богов и культы.

Наиболее информативными о религиозной жизни римлян являются работы российских ученых XIX – начала XX в. Однако

и в них интересующие нас проблемы освещены недостаточно. Это объясняется тем, что российская историография того времени во многом ориентировалась на проблематику, сформулированную в немецкой исторической науке, и на свой собственный интерес к изучению политических процессов и социальных проблем. Последнее было унаследовано исторической наукой советского времени. Лишь во второй половине XX в. появились специальные исследования древнеримской религии. Они связаны с именами А. И. Немировского и Е. М. Штаерман⁴³. А. И. Немировский рассматривает религию римлян в сравнении с религиозной практикой их соседей, например этрусков, и отмечает заимствования римлян у этого народа⁴⁴. Однако в этих работах практически не затрагивались проблемы жреческой организации в целом и жреческих документов в частности. Анализу древнейших римских культов, связанных с потребностями формирующейся римской гражданской общины, уделяется внимание в монографии И. Л. Маяк «Рим первых царей»⁴⁵.

В настоящее время изучение древнеримской религии и жреческой организации в отечественной науке переживает подъем. Оно представлено именами А. М. Сморгчова, Н. Г. Майоровой, В. Н. Токмакова. Проблемами сакрального права, создание и оформление которого проходило при участии жречества, занимается Л. Л. Кофанов. Результаты исследований этих авторов представлены в коллективной монографии, посвященной жреческим коллегиям в Раннем Риме⁴⁶. В монографии освещены политико-правовые функции наиболее важных жреческих коллегий архаического Рима, таких как авгуры, понтифики и фециалы. Особое внимание в ней уделено роли жреческих коллегий в формировании и развитии римского публичного и частного права. Поэтому авторы неоднократно обращаются к тем фрагментам жреческих текстов, которые встречаются в исторической традиции и с их точки зрения являются аутентичными.

В российском антиковедении 2012 год был отмечен публикацией двух монографий, посвященных разным аспектам римской религии. Взаимодействие религии и политики в республиканском Риме анализируется в работе А. М. Сморгчова⁴⁷. Исследовательский интерес И. Л. Маяк сосредоточен на сочинении автора II в. н. э. Авла Геллия «Аттические ночи». Книга представляет собой собрание из восьми очерков, каждый из которых посвящен определенному предмету изучения. Наш интерес привлек раздел под названием «Документы жреческих коллегий»⁴⁸, в котором рассматривается письменное наследие жрецов, сохранившееся в сочинении Авла

Геллия. Исследовательница принимает предложенную Ф. Сини трехуровневую иерархию жреческих текстов и в соответствии с ней анализирует фрагменты из сочинения Геллия, содержащие письменное наследие римских жрецов. Вывод И. Л. Маяк сводится к тому, что в «Аттических ночах» Авла Геллия сохранились подлинные тексты разных жреческих коллегий.

Со времени выхода в свет работы Г. Виссова культ и ритуал заняли центральное место в изучении римской религии, причем интерес исследователей сосредоточивался главным образом на происхождении ритуала, а не на практике его исполнения. В последние два десятилетия ситуация в исторической науке изменилась: наблюдается подъем интереса к изучению самых разных сторон религиозной жизни Древнего Рима. В числе прочих проблем повышенное внимание уделяется практике ритуала, а также творческому наследию, создававшемуся в политически важных жреческих коллегиях Рима – авгуров и понтификов.

1.2. Изучение творчества Марка Теренция Варрона

Значительно меньше по сравнению с исследованиями анналистической традиции в науке уделяется места антикварному направлению, утвердившемуся в римской историографии в I в. до н. э., расцвет которого связан с именем Марка Теренция Варрона. Сочинения антикваров рассматривались либо как часть историографического процесса, либо в связи с развитием в Риме специальных знаний. При этом главным образом подчеркивалось влияние греческой, и прежде всего стоической, философии на формирование тех приемов, которыми пользовались писатели-антиквары: классификации материала, т. е. распределения его в соответствии с такими категориями, как время–пространство, люди–боги, этимологического анализа слов родного языка, цитирования древних документов и авторов. Пожалуй, единственным исключением в этом отношении можно считать недавно вышедшую статью М. Зельмезера о становлении антикварной литературы в Риме⁴⁹. Автор обратил внимание на то, что появление римского антикварианизма связано скорее с внутренними культурно-историческими явлениями, чем с проникновением в Рим греческих литературных моделей.

Очевидно, что занятие антикварной литературой сопряжено с большими трудностями. От сочинений римских антикваров послед-

них двух веков существования Республики практически ничего не осталось. Зачастую в нашем распоряжении имеются лишь названия их произведений, которые встречаются в трудах грамматиков последующих эпох. Эти грамматики заглядывали в сочинения антикваров, преследуя главным образом одну цель – уяснить употребление тех или иных, как правило вышедших из обращения слов и выражений. Поэтому содержащиеся в их сочинениях цитаты подчас настолько кратки, что затрудняют их интерпретацию.

Такая же судьба постигла и творческое наследие Марка Теренция Варрона. В нашем распоряжении оказалась незначительная часть его сочинений в сравнении с тем, что он написал. Поздние авторы достаточно часто обращались к его работам и щедро цитировали их, далеко не всегда указывая, из каких произведений Варрона они заимствовали приведенные фрагменты. Поэтому изучение антикварианизма как самостоятельного направления в римской историографии должно было начаться с собирания и издания всех сохранившихся фрагментов сочинений Варрона. Такая работа была начата еще в XVI в., но существенный шаг в этом направлении сделали ученые XIX в. Александр Ризе и профессор Петербургского университета Иван Васильевич Помяловский. С именем А. Ризе связано издание в 1865 г. менипповых сатур Варрона и фрагментов некоторых его сочинений⁵⁰. И. В. Помяловский проделал самостоятельную работу по собиранию фрагментов менипповых сатур, при этом он сличал с манускриптами текст сатур из издания А. Ризе и отмечал встречающиеся у него разночтения. Итогом этой работы стала защита в 1869 г. магистерской диссертации⁵¹. Сам автор считал свою работу предварительной, на основе которой могут появиться специальные исследования. И хотя к историко-литературным штудиям И. В. Помяловский впоследствии не вернулся⁵², собранный им, переведенный на русский язык и обстоятельно прокомментированный разрозненный и фрагментарный материал по мениппиям Варрона сделал его сочинение заметным явлением в отечественной науке.

Изучение творчества Варрона нельзя представить без работ Эд. Нордена. В 20-х годах прошлого века Эд. Норден прочитал на заседании историко-филологического отделения Прусской Академии наук в Берлине доклад о сочинении Варрона *Imagines* («Портреты»). Текст доклада долгое время считался утерянным и был обнаружен и издан только в 1990 г.⁵³ В этом докладе Эд. Норден обратил внимание на существенные совпадения списка римских героев царского и республиканского времени в «Энеиде» Вергилия и «Портретах» Варрона со скульптурными изображениями, украшавшими Форум Августа.

В середине прошлого века существенный вклад в изучение сочинений Варрона внесли немецкие ученые Г. Дальманн и Р. Хайстерхаген. В соавторстве они написали работу, посвященную, пожалуй, самым загадочным сочинениям римского антиквара, которые объединены под общим заголовком «Логисторики»⁵⁴. Авторы предложили свое решение основных проблем, связанных с этими сочинениями Варрона: прояснение содержания термина *logistoricus*, установление жанровой принадлежности этих сочинений, а также их соотношение с диалогами Гераклида Понтийского и с *Laudationes* самого Варрона.

В настоящее время самым крупным исследователем творчества Варрона и издателем фрагментов его сочинений является немецкий филолог Б. Кардаунс. Свою научную деятельность Б. Кардаунс начал в 1960 г., выпустив книгу, в которой были помещены снабженные комментарием фрагменты одного из «Логисториков» Варрона о почитании богов⁵⁵. А в 1976 г. он издал комментированные фрагменты самого крупного сочинения Варрона – *Antiquitates Rerum Divinarum*⁵⁶. Итогом многолетней работы исследователя стала монография, в которой представлено творчество Варрона в целом⁵⁷.

Наследие Варрона, как и различные аспекты его биографии, активно изучаются и другими немецкими исследователями. Так, в 1997 г. были опубликованы две монографии, одна из которых посвящена сложным взаимоотношениям Варрона и Цицерона⁵⁸, другая – оценке творчества римского антиквара его современниками от Цицерона до Овидия⁵⁹.

Современная историография творчества Варрона дополняется работами французских исследователей П. Боянсе⁶⁰ и И. Леманна⁶¹. Оба автора изучают теологическую концепцию Варрона, причем И. Леманн рассматривает ее в контексте становления римской философии. В российской науке после длительного перерыва вернулись к изучению лингвистического наследия Варрона. Анализу лингвистической доктрины Варрона посвящена диссертация Н. В. Драчёвой⁶².

За последние 150 лет со времени выхода в свет работы И. В. Помяловского накопились новые материалы источников. Исследователи уже не только говорят о существовании жреческой «историографической» традиции, но указывают на конкретные примеры использования жреческих документов римскими историками, в том числе Титом Ливием, который жил и работал на рубеже старой и новой эры. Правда, по большей части разговор об этом не выходит за пределы констатации самого факта

использования жреческих документов этим римским историком и ссылок на широко известные примеры. Современная наука представлена серьезными работами о Варроне, в которых проанализированы все сохранившиеся фрагменты сочинений римского ученого. Однако в них не ставится важная для понимания развития римской антикварной историографии проблема присутствия в сочинениях Варрона жреческих документов. В то же время даже поверхностное знакомство с его сочинением *De lingua Latina* выявляет существенный объем информации, имеющей жреческое происхождение.

Итак, зарубежная историческая наука имеет давнюю традицию изучения римской историографии, сложившуюся еще со времен Б. Нибура. В ней исследуются различные аспекты, связанные с возникновением исторического предания, его развитием в сочинениях разных жанров – анналистического и антикварного. Вместе с тем работ, посвященных месту жреческой традиции в формировании римской историографии последних двух веков существования Республики, практически нет. То же можно сказать и о российской науке XIX – начала XXI в. Она представлена рядом интересных работ по критике римской традиции, сакральному праву и религии архаического Рима. Однако исследования жреческой традиции как одного из источников римской историографии отсутствуют⁶³. Единственным исключением в мировой историографии можно считать работы итальянского ученого Ф. Сини. Правда, его больше интересует правовое содержание жреческой традиции. Остается без внимания само понятие жреческого документа, его место в сочинениях историков-антикваров и исторического нарратива, сложившегося в античной историографии на основе этих документов.

В данной работе мы обращаемся к тексту сочинения Варрона «О латинском языке», чтобы выявить в нем отрывки из документов жреческих коллегий или ту информацию о культах и ритуалах, которая происходила из жреческой среды. Одновременно с этим появилась необходимость определить, что представляли собой жреческие документы и какую информацию они содержали. В то же время ритуальные формулы вписывались в определенный повествовательный контекст и служили замыслу каждого автора. Поэтому нас интересует не только присутствие жреческой традиции в сочинении Варрона, но и то, как она интерпретировалась самим Варроном, его современниками и последователями.

ГЛАВА 2

Сакральные формулы в документах коллегии авгуров

Марк Теренций Варрон начинает пятую книгу сочинения «О латинском языке» с определения предмета своего исследования: каким образом в латинском языке появились названия вещей и явлений¹. Решение этой задачи было сопряжено с многочисленными трудностями, на которые обратил внимание Варрон: ведь многие слова вышли из употребления, другие изменили свое значение, третьи утратили правильное написание². Попытки вернуть прежний смысл древним словам предпринимались и до Варрона. Своими предшественниками в этом деле он называет Муция и Брута³, в которых обычно видят Публия Муция Сцевола и Марка Юния Брута. Оба они были выдающимися юристами середины II в. до н. э., а первый даже занимал должность великого понтифика⁴. Можно предположить, что их старания обогатить родной язык вышедшими из употребления архаизмами привели к тому, что сами их имена, употребляемые Варроном в обобщенной форме, – Муции и Бруты (*Muci et Bruti*) – стали нарицательными для обозначения «охотников» за языковыми раритетами.

Исследование этимологии слов является для Варрона одним из основных инструментов познания отдаленного прошлого римского народа, поскольку различные значения слов несут на себе отпечаток того времени, когда они появились. Варрон различает виды этимологии в зависимости от четырех уровней толкования слов⁵. Первый уровень толкования доступен даже народу и отражает определенную лингвистическую ситуацию, когда простые слова происходят от других уже существующих слов. Второй уровень представлен грамматической наукой и сводится к толкованию языка поэтов. Третий уровень принадлежит философии, которая объясняет понятия, имеющие отвлеченное значение⁶. Наконец, четвертый, и последний, уровень толкования слов – *ubi*

*est adytum et initia regis*⁷. Эта фраза понимается по-разному, что отразилось в ее переводах на современные европейские языки. Т. Вайзман убежден в том, что в этих словах Варрона усматривается его представление о собственных занятиях как о тайне⁸. Р. Кент, переводчик Варрона на английский язык, основываясь на толковании Э. Фэя⁹, предлагает понимать этот отрывок следующим образом: «где находятся святилище и тайны верховного жреца»¹⁰. А. Тралья, переводчик на итальянский язык, толкует эту фразу так: «где находится тайник происхождения нашего языка, уходящего корнями ко времени царя»¹¹.

Среди исследователей бытует мнение, что этот царь является каким-то древним номофетом, что согласуется с теорией происхождения языка, распространенной среди философов-стоиков¹². Стоики верили в существование природной связи между словами и предметами, которые они обозначают. Это, однако, не исключало возможность того, что предметы могли обрести словесное выражение благодаря деятельности одного человека, чье знание природы было столь глубоким, что давало ему возможность подобрать слово, наиболее подходящее конкретному объекту. Такими уникальными возможностями мог обладать только царь. Применительно к римской древности под термином *rex* в тексте Варрона А. Тралья видит *rex Latinus* как образ очень отдаленного времени¹³, когда обитатели будущего Рима еще не выделились из общего массива племен, живших в Лации. В интерпретации современного переводчика Варрон, очевидно, имел в виду отдаленное время, когда латинский язык был еще архаичным, но уже обрел те понятия, которым следовало придать новый смысл.

Обращение Варрона в сочинении «О латинском языке» к первоначальному смыслу слов следует рассматривать как часть его воззрений на древность человечества, сформировавшихся под влиянием идей греческой стоической философии, согласно которым древнейший человек обладал истинным знанием о мире. В более ранней своей работе «Древности божественные» Варрон распространил философские представления стоиков о «мудрости предков» на римскую религию (и ее историю), которая приобрела вид сознательно созданной, закодированной формы философского знания, а ее рождение было связано с одним из древнейших людей, которые имели доступ к изначальной мудрости. Выдающимися фигурами римского прошлого для Варрона были Эней и Тарквиний Приск. Их роль заключалась в том, чтобы объяснить переход философского знания в Рим через религию, воплощенную в тайных культах самофракийских богов¹⁴. Эту же теорию Варрон, по-види-

тому, кладет в основу своих рассуждений о толковании слов, отдавая главную роль в этом занятии «царю», причем ссылка на что-то «недоступное» (*adytum*) позволяет предположить, что и в данном случае речь идет об определенных религиозных таинствах¹⁵. Истолкованные «царем» слова, которые обрели тем самым свое истинное значение, выступают здесь как вместилище мудрости, изначально присущей предкам. Как и сама религия, язык религии у Варрона, похоже, являлся актом сознательного творчества выдающегося человека (царя), вобравшим в себя весь опыт и знания предшествующих поколений. Впоследствии жрецы монополизировали язык религии. Они записывали тексты молитв и ритуальных формул во избежание искажения, снабжая в свою очередь древние формы слов дополнительными толкованиями¹⁶.

Варрон не случайно обращается к письменным памятникам, вышедшим из-под пера жрецов, подкрепляя их примерами собственного исследования родного языка. В свою очередь те архаичные формы языка, которые Варрон находил в сочинениях жрецов, определяли направление его исследования.

2.1. *Templum* в религиозной практике авгуров

В диалоге «О законах», который ведется между тремя действующими лицами – самим Цицероном, его братом Квинтом и другом Аттиком, – Марк Туллий знакомит своих собеседников с законами о религии, составляющими важную часть его свода идеальных законов. Переходя от общих положений, касающихся почитания богов, к определению круга обязанностей жрецов, Цицерон (*de leg.* 2.20.6) заметное внимание уделяет авгурам, которых он называет истолкователями (*interpretes*) воли Юпитера Всеблагого Величайшего, т. е. Цицерон подразумевает, что функция авгуров сводится к «чтению» знаков небесного происхождения. В обязанности авгуров также входит поддержание и сохранение их учения как целостной системы¹⁷, проведение инаугурации жрецов¹⁸, виноградников и молодых побегов¹⁹ и забота о благополучии римского народа²⁰.

Одну из обязанностей авгуров Цицерон (*de leg.* 2.21) сформулировал следующим образом: *...urbemque et agros et templa liberata et effata habento* («...и хранят они Город, поля и “храмы” свободными и освященными»). Классификация территорий составляла важную часть учения авгуров. Прежде всего авгуры проводили различие между территорией Рима и других государств²¹. Далее территория самого Рима делилась на городскую (*urbs*) и окружавшие город

сельские районы (*agri*). Будучи сам авгуром, Цицерон заимствовал это деление из учения авгуров вместе со специальной терминологией, бытовавшей в их языке. Установление границ между территориями было важным делом, так как каждая «земля» имела свои ауспиции²². Поэтому Цицерон начинает с «города» как самой важной для жизни римского государства территории, находившейся в пределах священной границы, померия, и предназначенной для проведения городских ауспиций (*auspicia urbana*). Проведение ауспиций предполагало предварительное создание *templum*²³. Эта обязанность возлагалась на авгуров, а понятие *templum* было основополагающим в их учении.

Приведенный выше пример обращения Цицерона к авгурской лексике и фразеологии в философско-политических дискуссиях, которые ведут между собой участники его диалогов, не является единственным. Об одном из таких примеров уподобления действий авгуров, предшествующих созданию сакрального пространства, работе философа, предвещающей написание его сочинения, речь пойдет ниже²⁴.

2.1.1. Авгурская формула для установления *templum* по данным Варрона

Более подробные сведения о *templum* присутствуют в трактате Варрона «О латинском языке». Варрон подходит к определению *templum* издали, показывая читателю, в каких значениях употребляется это слово у поэтов²⁵. Эти примеры должны наглядно продемонстрировать, что поэты употребляют слово *templum* в метафорическом смысле, не имеющем ничего общего с техническим языком авгуров²⁶. Разбор примеров завершается собственным выводом Варрона, который, в сущности, можно рассматривать как первое определение *templum* в римской антикварной литературе²⁷.

Данному Варроном определению *templum* еще предстоит стать предметом нашего внимания, но сначала надо остановиться на приведенной Варроном формуле, которую произносили авгуры при определении границ *templum*. Эта авгурская формула присутствует в сочинении Варрона в виде прямой цитаты, взятой предположительно из документов авгуров. Текст этой формулы в рукописи сочинения Варрона сохранился плохо, поэтому обращавшиеся к ней ученые предлагали свои варианты ее прочтения. Нам известны по крайней мере пять вариантов восстановления полного текста формулы: два присутствуют в изданиях текста

сочинения «О латинском языке»²⁸, еще три варианта предложены авторами, сделавшими текст этой формулы предметом специального исследования²⁹. Поскольку имеющиеся разночтения не влияют существенно на смысл формулы, можно взять за основу ее текст в любом издании сочинения Варрона³⁰.

При предварительном переводе авгурской формулы на русский язык целесообразно оставить в латинском варианте слова *templa* и *tesca*, так как нам еще предстоит определить их содержание.

Templa и *tesca* пусть будут для меня такими, как я надлежаше обозначу их словами.

Каким бы ни было это дерево³¹, которое, как я полагаю, я назвал, пусть *templum* и *tescum* будут для меня слева [от него].

Каким бы ни было это дерево, которое, как я полагаю, я назвал, пусть *templum* и *tescum* будут для меня справа [от него].

Между этими [точками] размежеванием, обозреванием, созерцанием я назвал их действительно надлежащим образом, как я посчитал.

По мнению Г. Виссова, здесь мы имеем дело только с частью формулы, точнее с ее началом³², тогда как и Эд. Норден³³, и С. Вайншток³⁴ убеждены в том, что Варрон сохранил полный текст формулы.

Прежде чем перейти к исследованию специальных терминов языка авгуров, следует поставить вопрос об источнике знаний Варрона и о времени происхождения формулы.

Из комментария Варрона, которым он сопровождает текст формулы, становится ясно, что отдельные слова авгурской формулы толковались составителями словарей³⁵. Но это, как справедливо заметил Эд. Норден, доказывает только то, что отдельные слова формулы уже до Варрона были введены в круг лексикографических исследований³⁶. В связи с этим следует обратить внимание на иные случаи отсылки к авгурским книгам в сочинении Варрона. Так, Варрон говорит, что в книгах авгуров слово *tera* написано с одним *r*³⁷. Эту особенность правописания у авгуров заметил еще учитель Варрона Элий Стилон и попытался дать ей свое объяснение, которое принял и Варрон³⁸. Значит, уже Элий Стилон или непосредственно пользовался книгами авгуров, или получил информацию из вторых рук. Варрон же скорее всего позаимствовал эти сведения у Элия, что ставит под сомнение его прямую ссылку на книги авгуров.

Другой случай обращения к книгам авгуров связан с рассуждениями Варрона о взаимодействии Неба и Земли как мужского и женского начал, священный брак которых является источником жизни. В связи с этим Варрон упоминает древнейших богов Лация Сатурна и Опс, олицетворявших две первоначальные стихии – Небо и Землю. В книгах авгуров эти божества записаны как *divi qui potes* (могущественные божества)³⁹. Сама цитата из книг авгуров является, вероятно, частью молитвы, обращенной к этим богам. Молитвы и сакральные формулы, которые использовались в государственном культе, сохранялись в памятных записях жрецов (*in monumentis*), по которым они читались во избежание искажения⁴⁰. Однако, как показало недавнее исследование языка молитв, сохраненных в сочинении Тита Ливия и в «Энеиде» Вергилия, далеко не все они происходят непосредственно из жреческих книг или от самих жрецов. Так, в «Истории» Ливия из 127 молитв только шесть имеют характерные признаки жреческого словаря⁴¹. В основном же авторы сочинений при передаче текстов молитв допускают анахронизмы, модернизируя лексику и синтаксические конструкции воспроизводимых ими текстов⁴². С другой стороны, технические термины из ритуальной практики широко проникали в повседневную жизнь римлян⁴³. Поэтому ссылка Варрона в нашем случае на книги авгуров может свидетельствовать как о действительном знакомстве антиквара с этими памятниками письменности, так и об общепринятой в жреческой среде практике, согласно которой авгуры обращались к определенным богам, используя установленные формулы⁴⁴. В то же время рассуждения Варрона о дуализме Земли и Неба как основополагающем принципе существования мироздания базируются на идеях стоиков, чьи взгляды также были близки философам платоновской Академии. Данный отрывок из текста Варрона наглядно демонстрирует, что информация, почерпнутая им напрямую из жреческих книг или из сочинений авторов, знакомых с учением жрецов, становилась основой для формирования собственных космогонических представлений, которые, по мнению современных исследователей, испытали на себе воздействие взглядов его учителя Антиоха Аскалонского⁴⁵.

Еще один пример обращения Варрона к книгам авгуров дополняет наши знания о профессиональном языке этих жрецов⁴⁶, однако, как и в случае правописания слова *terra*, подобные сведения могли попасть в сочинение Варрона из работ лексикографов, которые обращали внимание на особенности словоупотребления и правописания в языке культа. Таким образом, из трех ссылок Варрона на книги авгуров первую и третью можно рассматривать

как заимствованные из сочинений грамматиков, а вторую – как происходящую из жреческих кругов, близких к антиквару.

Вернемся теперь к приведенному выше тексту формулы авгуров. Хотя здесь мы имеем дело явно с прямой цитатой, Варрон не ссылается на книги авгуров, как это было в других, менее значимых случаях. Для Эд. Нордена факт происхождения этой формулы из первоисточника является неоспоримым⁴⁷. Но что скрывается под этим первоисточником? Сам Варрон, как мы уже отметили, не называет книги авгуров, а это значит, что источник его знаний хотя и следует искать в авгурской среде, но отнюдь не в книгах этой жреческой коллегии, которые предназначались для консультаций членов коллегии авгуров и потому, как отмечает Цицерон, хранились в тайне⁴⁸. Появление таких книг было обусловлено самой природой римских религиозных обрядов, основанных на постоянных наблюдениях. Согласно Цицерону (Div. 1.34), один из видов дивинации – объяснения знаков божественного происхождения – основывался на наблюдениях над знаменами, ведении записей замеченного и последующем изучении древних наблюдений. Поэтому подготовка будущего авгура, которая требовала не только развития памяти⁴⁹, но и предполагала предварительное овладение чтением и письмом⁵⁰, была нелегким делом.

Соблюдение обрядовых правил требовало от жрецов не только специальных знаний, но и их осмысления⁵¹. Накопленные знания, составлявшие содержание книг коллегии авгуров (*libri augurales*), судя по всему, никогда не приводились жрецами в единую систему. Основная масса сведений заучивалась жрецами наизусть и передавалась последующим поколениям в устной форме. Правда, устные и письменные формы фиксации знаний в жреческих коллегиях не противоречили друг другу. Письменность использовалась для составления списков членов коллегий (*fasti*)⁵² и ведения жреческой документации (*acta*).

Накопленная в жреческих коллегиях информация довольно рано стала основой специальных сочинений антикварного характера, которые начали приводить эти знания в стройную систему. Стали появляться книги отдельных авгуров, которые представляли собой «неофициальную» часть сакральной традиции и являлись источником информации об авгурской науке для последующих поколений антикваров, юристов и грамматиков⁵³. К числу таких сочинений относились справочник, который составил для вновь избранного авгура Марка Цицерона его друг и авгур Аппий Клавдий Пульхр, и книга об учении авгуров, написанная Марком Валерием Мессалой, который был членом коллегии с 55 г. до н. э.⁵⁴ Эти люди

входили в дружеское окружение Варрона, и от них он мог получить текст формулы.

Наше предположение подтверждается еще одним обстоятельством. Формуле предшествует замечание Варрона о том, что слова, сопровождавшие данную церемонию, не во всех местах были одинаковыми: приведенная формула произносилась авгурами только в крепости (*in arce*)⁵⁵, расположенной на Капитолии. Если бы Варрон имел непосредственный доступ к документам коллегии авгуров, он не преминул бы сличить эти формулы и по крайней мере указать на имеющиеся в них разночтения. Подобная методика работы отличала сочинения антикварного жанра и восходила к практике первых римских грамматиков. Варрон неоднократно прибегал к ней и даже обращал внимание читателя на ее важность в интерпретации древнего текста⁵⁶. В данном же случае, зная о существовании других вариантов, Варрон тем не менее располагает текстом только одной формулы, очевидно главной, которую авгуры произносили в крепости, располагавшейся на северной вершине Капитолийского холма. Возможность существования других формул, которые использовались для разграничения пространства, также подтверждается наличием мест, откуда жрецы могли наблюдать знаки божественного происхождения: на Палатине, в районе Целия и на Квиринале⁵⁷. Это еще раз убеждает нас в том, что источник Варрона действительно происходил из жреческой, авгурской среды, но ограниченность знаний антиквара позволяет усомниться в возможности его непосредственной работы с архивными документами коллегии авгуров. Это обстоятельство, однако, не умаляет значения самой формулы и не уменьшает ее возраста.

Появление авгурской формулы К. Латте относит ко времени переселения италиков, которые столкнулись с необходимостью создать свою новую родину на чужой земле. Оказавшись на территориях, населенных не только враждебно настроенными людьми, но и опасными неведомыми силами, отличавшимися от их собственных богов, переселенцы с помощью этой формулы «очищали» участки земли от прежних обитателей. С установлением дружеских отношений с соседями ритуал потерял свое значение, оставшись в виде формулы, отмеченной стойким консерватизмом римского религиозного сознания⁵⁸. Точка зрения К. Латте не нашла поддержки у большинства исследователей. Тем не менее ее ценность заключается в признании очистительного «огораживания» земель как характерной черты римской религиозной практики⁵⁹.

Сакральные формулы авгуров и их молитвы, несомненно, восходят к глубокой древности. Достаточно обратить внимание

на то, что Цицерон (*de nat. deor.* 3.52) называет реки, которые упоминаются в молитве авгуров: Тибр, Спино, Альмон, Нодин. Переходить эти речушки, протекавшие в районе Рима (как и любые другие), запрещалось без совершения ауспий, поэтому авгуры обращались в своих молитвах к обитавшим в них богам, спрашивая их согласия на совершение переправы⁶⁰. Интересное предположение по этому поводу высказала Луиза Адамс Холлэнд. Исследовательница считает, что эта молитва авгуров восходит ко времени до постройки древнейшего моста, который являлся инаугурированным проходом через протекавшие некогда по территории будущего Форума потоки. Появление постоянной переправы освобождало жрецов от необходимости совершать ауспии, которые сопровождали каждую переправу через реки (*auspicia peremnia*). Древний мост пришел в забвение после сооружения Свайного моста (*pons Sublicius*), находившегося под присмотром понтификов⁶¹.

О древности формулы, которую авгуры произносили в крепости, свидетельствуют сохранившиеся в ней языковые реликты. Все они блестяще исследованы Эд. Норденом, который в то же время обратил внимание на то, что архаичные слова передаются через позднюю орфографию (например, *tescum* вместо древнего варианта *tesquom*)⁶². Подобное обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует о том, что древняя формула была записана намного позже. Но скорее всего она была переписана каким-либо авгуром, современником Варрона, для широкой аудитории, что потребовало модернизировать орфографию. Правда, можно высказать еще одно предположение, сравнив различные сакральные тексты. Известно, что гимны салиев и арвальских братьев до позднего времени сохраняли языковые окаменелости, тогда как язык религиозных формул, которые сопровождали обет (*votum*), посвящение (*consecratio*), самопожертвование (*devotio*), призыв к богам (*evocatio*), продолжал модернизироваться⁶³. Подобную ситуацию можно объяснить следующим образом. Священные гимны адресовались исключительно богам, которые хорошо понимали этот язык, и менять его не было нужды. Религиозные формулы тоже адресовались богам, но с их помощью человек устанавливал определенные отношения с богами и должен был четко представлять себе условия, на которых строились эти отношения. Иными словами, они имели большую практическую значимость, поэтому их язык должен был приспосабливаться к изменяющимся условиям повседневной жизни. Подобные изменения могли коснуться и формулы авгуров, практическая направленность которой очевидна.

2.1.2. Содержание понятия *templum*

Каково было назначение формулы, которую авгуры произносили на одной из вершин Капитолийского холма (*arx*)? Ответ на этот вопрос позволит определить содержание понятия *templum*.

Литература о *templum* достаточно обширна. Интерес исследователей ограничивался в основном такими крупными проблемами, связанными с *templum*, как сущность этого понятия, его истоки, причем в качестве решающего аргумента часто использовалась этимология этого слова. Ни у кого не вызывает сомнения, что *templum* – это обозначенное с помощью определенных слов место, где авгур будет «читать» знаки божественного волеизъявления. Разногласия начинаются только тогда, когда исследователи стремятся определить, где находится это «оговоренное» место, на земле или на небе. Те, которые считают, что *templum* означает земное пространство, пытаются определить его форму. Для оценки существующих точек зрения необходимо обратиться к комплексу сведений о *templum*, сохраненных у Варрона, и к свидетельствам более поздних авторов, являющихся по сути дела комментариями к различным высказываниям римского антиквара.

Согласно Варрону (L.L. 7.8), слова приведенной им формулы ограничивают на земле место для авгурий и ауспиций. Эти слова, которые он называет *concepta verba*, представляют собой речевые обороты, составленные по установленной форме⁶⁴. Близким по значению к *concepta verba* является существовавшее в языке авгуров выражение *certa verba*, которое означало «твердо установленные слова»⁶⁵. Если вспомнить замечание Варрона, что приведенная им формула использовалась авгурами для установления *templum* в крепости (*arx*), то можно предположить, что с помощью *conceptis verbis* территория *templum* определялась именно на вершине Капитолийского холма⁶⁶, тогда как во всех остальных случаях для ограничения пространства использовались *certa verba*.

С помощью установленных слов авгуры определяли также места для небесных ауспиций за пределами Города. Эти слова Варрон называет *effata* («произнесенными») и приводит закрепившееся в языке авгуров выражение *effari templa* (определять словами область для наблюдений за небесными знаками). Из контекста следует, что *effata* можно отождествить с *verba certa*⁶⁷. Такое же соотношение между этими понятиями встречается и у Феста, где речь идет об установлении *templa* на земле: «малые *templa* создаются авгурами, когда какие-либо участки отгораживаются, ограниченные [путем произнесения] определенных слов; таким

образом, *templum* является словесно обозначенным местом»⁶⁸. На основании данных текстов можно утверждать, что *templum* становится *effatum* при использовании авгурами *verba certa*, причем эта практика распространялась на участки, расположенные на земле, т. е., используя сакральные формулы, авгуры отделяли их от окружающего пространства, устанавливая их границы.

Уточнить значение глагола *effare* помогает Фест (р. 80 L), который употребляет его в словосочетании *effata elocuta* («торжественно произнесенное») ⁶⁹. В таком же значении этот глагол встречается у Сервия: *effata* принадлежит языку авгуров и означает нечто «возвещенное»⁷⁰. Наконец, у Сервия встречается еще одно подтверждение аналогичного употребления этой отглагольной формы в языке авгуров: «следовательно, [Вергилий] воспользовался авгурским словом *effatus*, поскольку знает, что священные места, то есть освященные авгурами, называются *effata*»⁷¹. Это свидетельство позволяет расширить сделанный выше предварительный вывод: «оговоренное» (*effatus*) с использованием установленных формул (*certa verba*) место становится освященным (*inauguratus*)⁷² и попадает в разряд священных мест (*loca sacra*). Это место и есть *templum*. Значит, установление *templum* равнозначно осуществленному авгуром установлению его границ.

2.1.3. Содержание понятия *tescum*

С помощью ритуальных слов и торжественных формул авгур не только определяет границы *templa*, но и фиксирует пространство, которое в формуле обозначается термином *tesca*. По мнению исследователей, *tesca* еще более труднодостижимый термин, чем *templum*. Его или уравнивают по значению с последним⁷³, или видят в нем особый технический термин языка авгуров⁷⁴. В приведенной Варроном формуле авгуров *tescum* находится в тесной связи с *templum*: *templum tescumque* или *templa tescaque*. Эд. Норден назвал это понятийным единством⁷⁵. Предпринятый им анализ аналогичных пар в латинском языке, таких как *arx Capitoliumque* (Капитолий и крепость), *urbe arceque* (в городе и крепости), *agrum oppidumque* (город и округа), показывает, что оба существительных, составляющих такую пару, относятся к какой-либо точке на местности⁷⁶. И это, пожалуй, то, что объединяет оба понятия.

Для обоих слов – *templum* и *tescum* – Варрон предлагает общую этимологию – от *tueri* (взирать, наблюдать), которая не поддерживается современными исследователями⁷⁷. Однако предполагаемое

общее происхождение обоих слов не означает их синонимичности даже у Варрона, о чем свидетельствуют его последующие разъяснения. Глагол *tueri* имеет два значения: одно *ab aspectu* (от поля зрения), другое – *a curando* (от необходимости заботы и защиты)⁷⁸. То есть общность происхождения не означает синонимичность обоих терминов. Объяснения, к которым прибегает Варрон, свидетельствуют о том, что слово *tesca* было непонятным уже для его современников⁷⁹. От Варрона мы также узнаем, что глоссаторы связывали *tesca* с определенными участками земли в сельской местности (*loca agrestia*), которые принадлежали какому-либо божееству⁸⁰. Отождествление *tesca* и *loca agrestia*, на что обратил внимание еще Эд. Норден⁸¹, указывает на то, что термином *tesca* обозначались определенные территории, которые становились *sancta* (посвященные богам), а значит, испытали на себе совершение официальных обрядов, таких как *dedicatio* и *consecratio*. Но Варрон расходится во мнении с глоссаторами и, по мнению А. Магделена, склонен видеть в *tesca* места, спонтанно занятые божеествами без каких-либо подготовительных действий со стороны человека⁸². Живший в середине III в. н. э. комментатор Горация Помпоний Порфирион (*Ad Hor. Ep. 1.14.9*) называет *tesca* «безлюдными и труднодоступными местами» (*loca deserta et difficilia*), а также «суровыми местами с дикой растительностью» (*loca aspera atque silvestria*). Порфирион, очевидно, свел воедино основные характеристики мест под названием *tesca*, существовавшие в сочинениях его предшественников, включая Цицерона, который называл эти места «крутыми» и «труднодоступными»⁸³. Это значит, что *tesca* имеют три характерных признака: они безлюдны, покрыты дикой растительностью и труднодоступны⁸⁴.

Для прояснения понятия *tesca* особый интерес представляет текст Феста, хотя и поврежденный. Содержащиеся в нем сведения восходят к римскому грамматiku I в. до н. э. Аврелию Опиллу (или Опилию): «*Tesca* – места, предназначенные для наблюдения, где прорицателю пограничным камнем на земле отмечается граница. Опилл же Аврелий написал, что это места, освященные для проведения авгурских наблюдений. Однако освященные места отовсюду огорожены, как учат книги понтифика, в которых написано, что он посвятит *templum*, *sedem* и *tescum* либо богу, либо богине там, где примет их милостивых и благосклонных»⁸⁵.

Прежде всего следует отметить, что понтификальные книги называют три самостоятельных термина, которыми обозначались места почитания богов: *templum*, *sedes* и *tescum*. Как обозначения мест, предварительно подготовленных для совершения

ритуала, *templum* и *tescum* неразрывно связаны друг с другом в формуле авгуров. Остается выяснить содержание термина *sedes*, который встречается у Феста, но отсутствует в авгурской формуле Варрона.

Вышеприведенный текст М. Торелли толкует следующим образом: понтификальные книги явно различают *templum* как пространство, внутри которого наблюдались ауспиции, *sedes* как место, на котором восседал совершающий ауспиции, и *tescum*⁸⁶. То есть в его представлении *sedes* является принадлежностью *templum*, но может иметь двоякое назначение: это или камень, на котором сидит авгур, как при инаугурации Нумы в описании Ливия⁸⁷, или камень, который авгур определил как границу священного пространства и связал с присутствием божественных сил. М. Торелли склоняется к первому толкованию, которое, с его точки зрения, больше согласуется со свидетельствами источников⁸⁸. Напротив, Е. Линдерски понимает *sedes* как *sedes deorum*, что созвучно определению *tesca* у Варрона (L.L. 7.10) как сельских мест, посвященных каким-либо божествам⁸⁹. Действительно, Ливий говорит о *tesca* как о местах обитания богов⁹⁰, причем в одном случае обителью богов названы крепость (*arx*) и Капитолий⁹¹, т. е. то место, где авгур, судя по приведенной Варроном формуле, проводил церемонию создания сакрального пространства. В понтификальных книгах, на которые ссылались Веррий Флакк и Аврелий Опилл, речь идет о различных видах *tesca*: для авгуров *tesca* были «местами, предназначенными для авгурий» (*loca augurio designata*), тогда как для понтификов они представляли собой «места, посвященные богам» (*loca consecrata*). Поэтому отсутствие *sedes* в формуле Варрона, которая предназначалась для размежевания единого пространства⁹², не является случайным. Однако когда это пространство уже было определено, авгур, как это видно из описания инаугурации Нумы, мог сесть на камень и оттуда наблюдать за небом. Для понтификов *templum*, *sedes* и *tescum* составляли три компонента пространства, посвященного богам. Поэтому два приведенных выше значения *sedes* соответствуют двум представлениям о них, сложившимся в разных жреческих коллегиях. Для авгуров это было место, откуда можно было наблюдать за небом, для понтификов – одним из посвященных богам мест. Что касается *tescum*, то предварительно можно говорить только о том, что этим термином определялась территория, расположенная на земле. Вопрос о его отношении к *templum* остается пока открытым.

2.1.4. Создание священных мест

О двух этапах создания священных мест говорит Сервий: «...ведь древние сооружали священные постройки и *templa* таким образом, что сначала место освобождалось и очищалось с помощью заклинаний авгуров и лишь потом освящалось понтификами, и после этого там назначались священнодействия»⁹³. Отсюда следует, что в создании *templa* участвовали и авгуры, и понтифики, причем каждый выполняли определенные закрепленные за ними обязанности и преследовали разные цели. Задача авгуров сводилась к тому, чтобы «освободить» и «освятить» пространство, превратив его в *templum*.

С. Вайншток убежден в том, что глагол *liberare* («освобождать») употреблен здесь в правовом значении, указывающем на то, что место не находится в частном владении и не закреплено за каким-либо культом⁹⁴. Ливий (1.55.2) рассказывает о том, что Тарквиний Гордый повелел очистить участок на Тарпейской горе от святинь других богов для строительства храма Юпитера (*ut libera... area esset*). Для этого он приказал снять освящение (*exagurare*) с находившихся там храмов и жертвенников. Описанная Ливием ситуация позволяет поставить знак равенства между *liberare* и *exaugurare*. Об этом же, по-видимому, речь идет у Катона⁹⁵, где *exaugurare*, по сути дела, заменяет *liberare*. Как освящение места, так и снятие с него святости происходило при помощи определенных формул, а значит, *liberare* и *effare* дополняют друг друга⁹⁶. При этом *liberare* соответствует *exaugurare*, а *effare* по значению больше тяготеет к *inaugurare*⁹⁷.

Уже начало формулы, которую произносил авгур в крепости, предусматривает последующее установление границ «оговоренной» им территории. В силу этого обстоятельства считается, что освященное им с помощью установленных слов место (*locus effatus*) становится местом, имеющим определенные границы (*locus finitus*). Г. Виссова ставит знак равенства между *effatus* и *finitus*⁹⁸. Развивая эту мысль, Эд. Норден определяет *fines* как центральное понятие формулы⁹⁹. Но согласно Варрону, *effata* называются те слова, «с помощью которых авгуры определяли границу участков за городом для наблюдения знаков небесного происхождения»¹⁰⁰. Отсюда можно предположить, что с помощью *verba effata* определялись границы небесного *templum*, причем это проходило на прилегающей к городу территории, где ничто не препятствовало обзору¹⁰¹. С этим отчасти согласуется свидетельство Сервия, который, комментируя стих из «Энеиды» Вергилия (6.197), определяет освященную (*effa-*

tus) территорию как простирающуюся за померием – сакральной границей города¹⁰². Сведения Сервия согласуются с Варроновыми только в том, что освященная (*effatus*) территория в данном случае находится вне городской черты. Расхождения же между ними заключаются в том, что, во-первых, у Сервия *locus effatus* находится на земле, и, во-вторых, оно предназначено для проведения авгурий, а не ауспий, как у Варрона¹⁰³. У Ливия *locus effatus* употребляется в значении «места, освященного для постройки храма»¹⁰⁴, т. е. оно имеет границы на земле. В формуле же авгуров, которая, как считается, устанавливает границы, слова, произносимые с этой целью, названы *concepta verba*.

Каково соотношение *effata* и *concepta verba*; для определения границ какой территории (земной или небесной) использовались *verba effata*; какой участок – на земле или на небе – ограничивала формула, произносимая авгурами в крепости? Для ответа на эти вопросы необходимо вернуться к нашему основному источнику – авгурской формуле, сохраненной Варроном, и проанализировать ту ее часть, которую Эд. Норден назвал *effatum*, т. е. собственно изречением. Эта часть состоит из двух практически одинаковых предложений, которые намечают две точки – слева и справа от авгура – как границы *templum* и *tescum*. Эд. Норден обратил внимание на то, что левая сторона обозначена здесь как *in sinistrum*, однако в практике авгуров левая сторона обозреваемого пространства называлась не *sinistra*, а *laeva*. Эта терминологическая замена, по мнению Эд. Нордена, является результатом изменения языка формулы в более позднее время¹⁰⁵. Как бы то ни было, опорными пунктами для установления *tescum* и *templum* были два дерева – слева и справа, при этом авгур избегал называть их прямо и определял иносказательно: «которые я считаю, что я назвал» (*quam me sentio dixisse*). То есть авгур не столько называл эти деревья, сколько, как убежден Эд. Норден, намечал их мысленно.

Точку зрения немецкого филолога оспаривает итальянский исследователь Э. Перуцци. По его мнению, выражение *quirquir est*, относящееся в авгурской формуле к существительному *arbos/arbor*, указывает не на конкретное дерево, которое должен был назвать авгур, но на пространство, которое авгур должен был ограничить деревом, взятым им в качестве отправной точки¹⁰⁶. Тем самым при установлении границ *templum* на земле деревья являлись двумя установленными физическими объектами, которые авгур должен был обозначить словами. Интерпретацию Э. Перуцци поддерживает Ш. Павоне, обращая внимание на тот факт, что слова, которыми открывается формула, указывают на возможность ее произнесения

(*nuncupatio*), от чего зависел правовой статус созданного с помощью «определенных слов» *templum*¹⁰⁷. Действительно, историк Тит Ливий, в сочинении которого сохранилось немало образцов жреческой лексики, свидетельствует о том, что от произнесения вслух жреческой формулы зависела, например, действительность скрепленного ею договора, как это было в случае заключения договора между римлянами и альбанцами в царствование Тулла Гостилия¹⁰⁸. Это свидетельство подкрепляет точку зрения итальянских исследователей о том, что авгур должен был называть вслух деревья как опорные пункты на земле для установления границ *templum*.

Р. Кент предлагает иное прочтение той части формулы, с помощью которой ограничивается священное пространство указанием на два дерева по обе стороны от авгура. Он восстанавливает текст как *olla ver<a> arbos* («всякое истинное дерево») и понимает данную фразу так, что дерево может влиять на предсказание будущего¹⁰⁹. Из предложенной Р. Кентом реконструкции текста следует, что дерево в результате проведенных ауспий было признано пригодным для предсказаний. Интерпретация Р. Кента подкрепляется рассказом Симмаха о том, что сабинский царь и сопровитель Ромула Тит Таций первым получил священные ветви от счастливого дерева в роце богини Стрении как доброе предзнаменование для нового года¹¹⁰. Получить «вербены» можно было только от авгуров, священными предметами которых они являлись¹¹¹. В данном случае Симмах не только передал свидетельство древнейшей практики использования авгурами деревьев для предсказания, но и засвидетельствовал тот факт, что эта практика сохранялась и в его время (IV в. н. э.).

Практика обращения авгура к дереву восходит, очевидно, к древней итальянской традиции, в которой деревья почитались как места обитания божественных сил. Более того, самые высокие деревья посвящались богам. Этот обычай продолжал сохраняться в сельской местности и во времена Плиния Старшего¹¹². Такие деревья подходили для предсказаний. Однако использовались для этой цели, по всей видимости, только «счастливые деревья» (*arbores felices*). По определению Катона, счастливыми были плодоносящие деревья; деревья, не приносившие плодов, считались несчастливыми¹¹³. Причисление плодоносящих деревьев к счастливым, вероятно, было частью индоевропейской традиции. Напротив, восприятие неплодоносящих деревьев как несчастливых произошло, как считается, от этрусков и сложилось в течение VI в. до н. э.¹¹⁴ По мнению Ж. Андре, в Риме существовал официальный список плодоносящих деревьев, который был составлен понтификами до

500 г. до н. э.¹¹⁵ Все это делает понятным, почему авгуры в качестве опорных точек для установления границ *templum* намечали деревья.

Установив две крайние точки, авгур переходил к выполнению операций, которые выражены в формуле тремя существительными в творительном падеже: *conregione* («размежеванием»), *conspicione* («обозреванием») и *cortumione* («созерцанием»).

Первое, с чего начинал авгур, – размежевание (*conregio*) внутри установленных границ окружающего пространства, которое надо охватить взглядом. Из рассказа Ливия (1.18.6–7) об инаугурации Нумы известно, что авгур выполнял эту функцию с помощью специального жезла, который назвался *lituus* и представлял собой кривую палку без единого сучка¹¹⁶. Цицерон так рассказывает о происхождении этого жезла: «Верхняя часть его несколько изогнута и искривлена, что придает ему некоторое сходство с рожком, в который трубят, от чего и произошло название жезла»¹¹⁷. Следует отметить, что в формуле Варрона нет никакого упоминания об этом жезле. Можно предположить, что «невнимание» Варрона к важной детали связано с тем, что переданная им формула представляет собой «общее руководство» по установлению *templum* и подготовке окружающего пространства к восприятию божественных знаков, тогда как у Ливия авгур уже приступил к выполнению возложенных на него обязанностей. Подобное предположение подтверждается иной формулой, сохраненной Ливием (1.32.6, 10), которую произносили фециалы при объявлении войны. В передаче Ливия формула фециалов выглядит как шаблон, который будет наполняться конкретным содержанием в зависимости от ситуации. Тот факт, что авгурская формула Варрона предназначена для произнесения только в пределах крепости, на наш взгляд, не отрицает ее универсального назначения, которое, в свою очередь, предполагает корректировку содержания в зависимости от условий места ее применения. Инаугурация Нумы была таким конкретным мероприятием, которое авгур проводил в крепости¹¹⁸. Таким образом, *conregio* как определение поля зрения у Варрона согласуется с этимологией Феста в передаче Павла Диакона, который пишет, что «размежевание [происходит] от пограничной линии» (*conregione e regione*)¹¹⁹, соответствует встречающейся у Ливия (1.18.7) фразе «он разграничил участки» (*regiones determinavit*), а также употребляемому Цицероном (Div. 1.30) термину «размечать линии [на небе]» (*dirigere*).

Вторая операция, которую выполнял авгур, называлась *conspicio* (обозревание). Исследуя лексику формулы авгуров, Эд. Норден обратил внимание на приставку *con-*, которая характерна для

слов языка должностных лиц и жрецов¹²⁰. Действительно, Варрон (L.L. 7.9) приводит еще один термин из языка авгуров, значение которого усилено приставкой *con-*. Это глагол *contemplare* (рассматривать), который имеет общий корень с существительным *templum*¹²¹. Исследователи формулы, как правило, рассматривают *conregio* и *conspicio* в паре¹²², так как оба они относятся к процессу наблюдения. Первое включает в себе понятие пространства, второе – понятие деятельности¹²³. Причем обе операции, выраженные этими существительными, авгур, очевидно, выполнял одновременно¹²⁴: разметка пространства рукой сопровождалась охватом этого пространства взглядом.

Эд. Норден убежден в том, что ни термин *conspicio*, ни обозначаемая им форма деятельности авгура не имеют отношения к наблюдению ауспий. Иное содержание в этот термин вкладывает К. Латте. Он понимает *conspicio* как направление взгляда авгура, с которым авгур с помощью жезла одновременно соотносит определенные знаки¹²⁵.

Варрон, процитировав формулу авгуров, растолковывает читателю ее содержание следующим образом: «при создании *templum* деревья помещаются как границы, и между ними простирается пространство, насколько хватает взора»¹²⁶. Далее Варрон увязывает слова «смотреть» (*conspicari*) и «обозревание» (*conspicio*) с «обозрением» (*conspectus*), так как, создавая *templum*, авгур произносит *conspicione* («путем обозревания»), чтобы ограничить обзор (*qua oculorum conspectum finiat*). Подобное толкование Варрона позволяет рассматривать понимание Эд. Норденом термина *conspicio* как наиболее естественное и согласующееся с представлениями римского антиквара. Действительно, «обозревание» (*conspicio*) дополняет «размежевание» (*conregio*): с помощью этого действия авгур устанавливал обзор в границах уже очерченного пространства. При этом в словах «насколько хватает взора» (*qua oculi conspiciant*) можно усмотреть то, что границей обзора являлась линия горизонта. В то же время существительное *conspicio* («обозревание») является производным от глагола *specio* («смотреть»), который присутствует в специальном выражении в языке авгуров: *avem specere* (наблюдать полет [священной] птицы)¹²⁷. Поэтому, хотя в формуле авгуров нет непосредственного указания на ауспии, однако общее происхождение глагола *specio* и отглагольного существительного *conspicio* в обеих авгурских формулах указывает на то, что одно из назначений обозреваемого пространства сводилось к наблюдению за птицами.

Согласно Варрону (L.L. 7.9), *cortumio* («созерцание») является добавлением к *conspicio* («обозревание»), а значит, усиливает

предыдущее понятие¹²⁸. Варрон производит термин *cortumio* от *cor* (сердце) и толкует его как «предвидение» (*a cordis visu*). Эту этимологию Варрона принимает Эд. Норден и считает, что термин *cortumio* указывает на сердце как на место средоточия мысли. По его мнению, представление о способности души мыслить Варрон воспринял от своего учителя Антиоха Аскалонского¹²⁹.

Предложенную Варроном этимологию слова *cortumio*, а значит, и основанные на ней выводы большинства современных исследователей, отвергает В. Пизани. Он предлагает иную этимологическую конструкцию, восходящую к *corto-* или *corti-*, что означает «соединение», «связывание». Поэтому *cortumio*, с его точки зрения, передает на языке авгуров «координирование различных знаков или границ (*fines*)»¹³⁰. Совершенно очевидно, что в трактовке термина *cortumio* В. Пизани находится под влиянием представлений К. Латте о том, что авгур оставлял за собой право корректировать увиденные им знаки, т. е. соотносить их с направлением своего взгляда и с определенной частью *templum*¹³¹. Подобное понимание термина *cortumio*, как, впрочем, и остальных двух, возможно только в том случае, если постулировать, что формула, которую авгуры произносили в крепости, имела непосредственное отношение только к ауспициям. Но поскольку у нас нет для этого веских оснований, то логичнее обратиться к предложенному Варроном варианту, тем более что он находит поддержку в других источниках.

У Ливия (1.10.6) Ромул после победы над вождем ценнинцев выступает в роли авгура, определяя на Капитолии место для будущего храма Юпитеру Феретрию: он мысленно (*modo animo*) обозначает пределы (*regiones*) *templum*. Можно предположить, что Ромул произносил при этом ту же формулу, что и авгур у Варрона, а *modo animo* («мысленно») в художественном пересказе Ливия тождественно *cortumione* («путем созерцания») Варроновой формулы. Также Сервий недвусмысленно связывает дух (*animus*) и мышление (*mens*) с деятельностью авгура: запрашиванию авгурий предшествует их обдумывание, причем в этом процессе участвуют душа и рассудок¹³². Приведенные сведения позволяют рассматривать термин *cortumio* («созерцание») как семантически родственной понятию *animus* («дух», «душа»). Таким образом, у нас есть все основания согласиться с Эд. Норденом, что *conregio*, *conspicio* и *cortumio* обозначали единое действие авгура¹³³, в котором каждый последующий шаг усиливал значение предыдущего. В итоге Эд. Норден охарактеризовал деятельность авгура по созданию *templum* как мыслительный процесс.

В подтверждение того, что создание *templum* было мыслительным процессом, вернемся к диалогу Цицерона «О государ-

стве» (2.21). Политик, оратор, авгур и, наконец, мастер стиля, Цицерон виртуозно вплел авгурскую лексику в свое повествование, используя ее для создания образов, знакомых его современникам. Работу Платона над сочинением «Государство» Цицерон сравнивает с действиями авгура. Греческий философ создал государство в слове, придав своему творению совершенную форму и отделив его от несовершенного мира. Подобно авгуру он сначала «выбрал участок земли» (*aream sibi sumpsit*), «чтобы создать на нем государство». Здесь, несомненно, угадываются аллюзии Цицерона на участие авгура в процедуре оформления священного пространства, когда выбранный им участок земли (*area*) превращался в *templum*, откуда можно было консультироваться с богами об успешности задуманного предприятия. Этот участок земли выбирался мысленно, но в *templum* его превращало установление его границ. Частью данной процедуры было называние вслух тех предметов (в частности, деревьев), которые будут служить ему границами на земле. Это позволяет нам представить создание *templum* как результат мыслительного и одновременно речевого действия.

2.1.5. Пространственная ориентация *templum* и его форма

Термин *conregio* («размежевание») вводит нас в проблему пространственной ориентации, которая имеет непосредственное отношение к понятию *templum* и к его форме. По поводу пространственной ориентации источники сохранили взаимоисключающие сведения. Согласно Варрону, *templum* делится на четыре части: восточная часть является левой, западная часть – правой, перед глазами у авгура находится юг, а за его спиной – север¹³⁴. При такой ориентации восточная сторона, которая находилась слева от авгура, считалась благоприятной, так как в левой части небесного свода восходит солнце¹³⁵. Подобное разделение *templum* возможно только в том случае, если авгур вставал лицом к югу. Ориентация на юг во время проведения ауспий встречается в рассказе о легендарном авгура Атте Навии, который жил во времена царя Тарквиния Древнего. Спор авгура с царем получил широкое распространение в римской исторической литературе¹³⁶. Однако Атт Навий разделил на четыре части виноградник¹³⁷, тогда как у Варрона на четыре части разделяется небо¹³⁸. У Ливия (1.18.7) при описании инаугурации Нумы разметка неба начиналась от востока к западу: южная сторона считалась правой, а северная – левой, т. е. авгур вставал лицом к востоку.

Текст Исидора, определяющий *templum*, по фразеологии очень напоминает вышеприведенный отрывок из сочинения Варрона, но ориентация сторон в нем представлена иначе и совпадает с той, которую мы встречаем у Ливия: передняя часть *templum* обращена на восток, противоположная ей – на запад, левая – на север, а правая – на юг¹³⁹.

В специальной литературе, в которой исследуется понятие *templum*, затрагивается проблема его пространственной ориентации. Авторы, как правило, стремятся выбрать из двух представленных в источниках направлений ориентации одно как отражающее действительную практику. А. Фротингем убежден в том, что в Риме, как и во всей Италии, ориентировались по югу и потому левую сторону считали счастливой¹⁴⁰. Г. Роуз считает, что два варианта ориентации – на юг и на восток – происходят от сакральной практики двух италийских культур – террамары, относящейся к бронзовому веку, и виллановианской, возникшей в условиях распространения железа¹⁴¹. По мнению М. Торелли, подобное противоречие объясняется тем, что происходит путаница между точкой, откуда авгур ведет обозрение, и точкой, где находится человек, запрашивающий авгурии: первый должен поворачиваться на восток, второй – на юг¹⁴². Именно такая ситуация отражена у Ливия при описании инаугурации Нумы: авгур усадил «заказчика» авгурий Нуму лицом к югу, сам же сел «по левую его руку», т. е. лицом на восток¹⁴³. Объяснение, предложенное М. Торелли, нашло дальнейшее развитие в концепции Е. Линдерски о разделении *templum* на четыре части в зависимости от того, на кого он был рассчитан, – на богов или на проводившего ауспicii. Ориентация на юг предназначалась для богов, местопребыванием которых был север, а значит, левая часть оказывалась на востоке, откуда боги посылали благоприятные знамения¹⁴⁴. Авгур же обращался лицом к востоку, и потому левая часть для него оказывалась северной, где, как уже отмечалось, обитали боги. Поскольку в практике авгуров использовались обе системы ориентации для обозначения появляющихся перед ними знаков, то один и тот же знак мог фиксироваться с разных позиций¹⁴⁵. Эту интерпретацию можно принять как наиболее естественную, находящую подтверждение в парадоксальной фразе Цицерона: «Мы называем благоприятное “левым”, даже если оно справа»¹⁴⁶. Правда, дальнейшее объяснение Цицероном этой ситуации приводит его к той же путанице, которая с первого взгляда свойственна и нашим источникам¹⁴⁷. На самом деле посланный божеством благоприятный знак с левой (восточной) стороны будет замечен авгуром и «заказчиком» авгурий одновременно в разных частях *templum*: для

авгура это будет справа, а для лица, заинтересованного в получении божественного знака, – слева.

С проблемой пространственной ориентации *templum* тесно связано представление о его форме. Предположение о том, что авгур имел дело с различными формами *templum*, высказал еще П. Регелль. Он различал круглый небесный *templum*, который охватывал весь небесный свод, и воздушный *templum* квадратной формы, который представлял собой только один участок неба и ограничивался какими-либо предметами, находящимися на земле¹⁴⁸. Развитие взглядов на форму *templum* впоследствии свелось к абсолютизации одного из положений теории П. Регелля. Так, родилось представление либо о круглой форме *templum*, либо о четырехугольной. П. Гойданич, например, высказал предположение о том, что очерченный авгуром *templum* был круглой формы. Существование его центра – *decussis* (точки пересечения линий ориентации) – предполагалось, хотя и не называлось в формуле. Все пространство перед авгуром и позади него воспринималось как предназначенное к размежеванию по всей территории *templum*¹⁴⁹. Противоречивой в этом вопросе выглядит позиция Й. Райкверта. С одной стороны, он не может согласовать место положения авгура в центре *templum* с тем, что известно об авгурской практике из источников, и склонен считать, что *templum* не может окружать авгура, но может простирается только перед ним¹⁵⁰. С другой стороны, он утверждает, что авгур разделял на четыре части именно круглый небесный *templum* и, находясь в точке пересечения мысленно проведенных им линий, помещал себя в центр священной вселенной¹⁵¹. Невозможность четко определить свою позицию связана с тем, что Й. Райкверт даже вопреки очевидным фактам придерживается ошибочного представления о том, что авгур всегда располагался в центре окружавшего его *templum*¹⁵². Находка в 1962 г. в Бантии четырех камней, которыми, по мнению М. Торелли, был огорожен авгурский *templum*, расположенный на вершине городской крепости, убедила его в том, что *templum* имел четырехугольную форму¹⁵³.

Обратимся к свидетельству Сервия о том, что авгур для поддержания *templum* должен был пребывать в неподвижном состоянии¹⁵⁴. Это значит, что поле зрения авгура находилось постоянно перед ним, что уже само по себе делает невозможным существование круглого *templum*¹⁵⁵. Но главным авторитетом в вопросе о *templum* для нас остается Варрон. В собственном комментарии, предваряющем цитирование формулы, Варрон говорит о существующих видах *templa*: «Термин *templum* употребляется в трех смыслах: естественном, ауспикальном, подобном; *templum* в естественном смысле

находится на небе, в ауспикальном – на земле, в подобном – под землей. На какое бы место глаза ни взглянули, оно изначально называлось *templum* (от *tueri* – пристально смотреть); поэтому та часть неба, на которую мы смотрим, получила название *templum*¹⁵⁶. Текст Варрона на самом деле воспроизводит учение авгуров. В нем содержится бытовавшее в авгурской среде определение священного пространства и его локализации в трех сферах – небесной, наземной и подземной. Из сравнения двух отрывков – комментария к формуле (*Varro L.L. 7.7*) и самой формулы (*Varro L.L. 7.8*) – следует, что небесный *templum* (*templum in caelo*) не имел границ (он простирался насколько хватало взора), тогда как наземный *templum* (*templum in terra*) представлял собой ограниченное пространство.

Сведения Варрона дополняются комментарием Сервия: «*templum* называется место, обозначенное рукой в воздухе, после его создания сразу же совершались авгурии»¹⁵⁷. Отсюда следует, что к трем известным у римского антиквара видам *templa* Сервий добавляет еще один – *templum in aere* (воздушный *templum*), который он определяет как «место, обозначенное в воздухе» (*locus designatus in aere*).

Учение авгуров о трех видах *templa*, переданное Варроном, полностью принял немецкий ученый второй половины XIX в. П. Регель. Его современник – автор фундаментальной работы об учении авгуров, датский исследователь И. Валетон – под влиянием комментария Сервия видоизменил схему Варрона и П. Регеля. К трем встречающимся у Варрона видам *templa* он добавил еще два: *templum caeleste*, так как само небо является не только местом обитания богов, но и объектом пристального изучения авгура, занявшего позицию на земле, и *templum aerium*, который предназначался для проведения ауспий и ограничивался двумя точками на земле и линией горизонта, т. е. представлял собой поле зрения авгура, что полностью соответствует словам Варрона «насколько хватает взора» (*qua oculi conspiciant*)¹⁵⁸. Действительно, комментарий Сервия, на первый взгляд отличающийся от текста Варрона, на самом деле находит в нем поддержку, ведь предложенная Варроном этимология *templum* от *tueri* (пристально смотреть), хотя и отвергается современными исследователями¹⁵⁹, для самого Варрона являлась вполне естественной. Впоследствии П. Каталано вернулся к варианту Варрона и П. Регеля, но несколько уточнил его. Опираясь на все тот же комментарий Сервия, он различает *templa in terris* (наземные *templa*), *locus designatus in aere* (обозначенное в воздухе место) и *locus auguratus* (место для предсказания) или *templum inauguratatum* (освященное пространство)¹⁶⁰. Хотя П. Каталано предостерегает от

полного отождествления *templum inauguratum* и *locus designatus in aere*¹⁶¹, он в то же время подчеркивает, что все инаугурированное пространство связано с небом, с линиями на небе (*regiones caeli*). А это значит, что авгур, обращаясь к Юпитеру, должен был сначала определить место на земле и связать его с воздушным пространством, в пределах которого Юпитер мог послать свой знак.

Сравнение двух отрывков из комментария Сервия позволит дополнить характеристику понятия «обозначенное в воздухе место» (*locus designatus in aere*): *Serv. Aen. 1.92: ...locus manu designatus in aere* (место, обозначенное рукой в воздухе) и *Serv. Aen. 7.187: ...lituus... quo utebantur ad designanda caeli spatia, nam manu non licet* (литуус... которым пользовались для обозначения участков неба, так как это не дозволялось совершать рукой). Во втором случае речь явно идет о разметке участков небесного *templum* (*templum in caelo*), которая допускалась только с помощью литууса, тогда как для обозначения воздушного пространства (*locus in aere*) достаточно было взмаха руки. Такой упрощенный способ установления *locus in aere* свидетельствует о том, что он не занимал самостоятельного места в авгурской иерархии *templa*. Это позволяет говорить об отсутствии противоречий между двумя свидетельствами Сервия¹⁶². Таким образом, *locus in aere* (а судя по Сервию, его также можно отнести к категории *templa*), по сути дела, связывал между собой два вида *templa* – небесный (*templum in caelo*) и наземный (*templum in terra*). Небесный *templum* представлял собой видимое небо. Август разграничивал его для наблюдений, а глагол «видеть» (*videre*) был одним из важных в языке авгуров и составлял суть их учения¹⁶³.

Как мы уже убедились, видимое небо, которое делилось в целях ауспикации на четыре части, представляло собой полусферу. Вопрос о том, в каких пределах следует рассматривать небесный *templum*, решался на земле установлением определенных ориентиров. Варрон (L.L. 6.53) говорил о границах для небесных ауспий, которые определялись на земле с помощью специально произнесенных слов (*verba effata*). То есть границы небесного и земного *templum* определялись одновременно, что объясняет появление у Сервия такого понятия, как *locus* (или *templum*) *in aere*.

У Сервия мы встречаем еще одно определение *templum*, которое существенно расширяет это понятие, сформированное главным образом на основании данных Варрона: «Иные называют *templum* не только то, что может быть замкнутым, но и то, что огорожено кольями или копиями или другими вещами такого рода, а также и полотном или ремнями или еще чем-нибудь, что освящено авгу-

рами, где не подобает быть более одного входа, так как там будет находиться тот, кто, возлежа, будет совершать ауспиции»¹⁶⁴. Этот отрывок из комментария Сервия стал опорой для тех, кто отстаивает представление о четырехугольной форме *templum*. С *templum* Варрона *templum* Сервия роднит только то, что он также является «словесно обозначенным местом» (*locus effatus*). Представление о *templum* как об огороженном месте также восходит к Варрону (L.L. 7.13), который, завершая собственное исследование этого понятия, дополняет его следующим замечанием: *omne templum esse debet continuo septem nec plus unum introitum habere* (всякий *templum* должен быть обнесен непрерывной оградой и иметь не более одного входа). Употребление Сервием глагола *saepio* («огораживать») и Варроном формы *septum* от этого же глагола¹⁶⁵ обнаруживает еще одну точку соприкосновения – понимание *templum* как огороженного места.

О *templa* как об огороженном материальными предметами пространстве говорит и Фест, но называет их «малыми храмами» (*minora templa*) – термином, который отсутствует у Варрона и Сервия: «малые *templa* создаются авгурами, когда они огораживают какие-либо места досками или полотнами так, чтобы те были открыты не более чем с одного входа, и в определенных выражениях указывают их границы. Поэтому *templum* есть место, таким образом обозначенное словесно (*effatus*) и таким образом огороженное (*septus*), что оно открыто с одной стороны и имеет углы, зафиксированные на земле»¹⁶⁶. Из приведенных свидетельств следует, что эти огороженные места открыты в сторону неба, а значит, предназначены для наблюдений за небесным *templum*.

Прежде всего обращает на себя внимание термин *templum minus*, так как о *templum maius* нам ничего не известно из других источников. С. Вайншток и М. Торелли считают, что термином *templum minus* обозначалось место, с которого проводилось наблюдение, в противоположность *templum maius*, каковым являлось само небо¹⁶⁷. М. Торелли связывает тексты Сервия и Феста с формулой Варрона как содержащие одинаковую информацию: формула устанавливает границы земного *templum* с помощью деревьев, чему соответствуют «пригвожденные к земле углы» у Феста и «колья или копыя» у Сервия¹⁶⁸. То есть «обустройство» *templum minus* для него совпадает по содержанию с установлением границ *templum in terra*¹⁶⁹. В подтверждение своей точки зрения М. Торелли ссылается на камни (*cippi*), найденные на территории бывшего муниципия Бантии, которые, будучи закреплены на земле, обозначали четырехугольный *templum*¹⁷⁰.

С. Вайншток предполагает, что авгур, прежде чем начать наблюдение, должен был подготовить место, соорудив из подручного материала постройку, которая отгораживала освященное место (*templum*) от неосвященного (*locus profanus*)¹⁷¹. Эту постройку он отождествляет с палаткой (*tabernaculum*) совершающего ауспиции авгура или магистрата. Отождествление *templum minus* с *tabernaculum* было характерно для историков второй половины XIX в. – О. Буше-Леклерка¹⁷², Т. Моммзена¹⁷³, Й. Маркварта¹⁷⁴. Впоследствии А. Магделен уравнивал его с *auguraculum*¹⁷⁵. Действительно, можно предположить, что Сервий сравнивает *templum minus* с *tabernaculum*, так как и то и другое находилось в инаугурированном месте и сооружалось из полотна с помощью кольев. Однако *tabernaculum* был крытым сооружением, на что указывает само значение слова¹⁷⁶, тогда как *templum minus* не имел кровли. Кроме того, *templa* огораживались даже в отсутствие палаток; наконец, в одном *templum* могло располагаться несколько палаток¹⁷⁷. Хотя *loca... certis verbis definita* («ограниченные с помощью определенных слов места») у Феста совпадают с *locus conceptis verbis finitus* («ограниченное с помощью установленных выражений место») у Варрона, это не означает, как отметил Е. Линдерски, что оба автора имеют в виду один и тот же тип места, так как любой *templum* отделялся от окружающего пространства с помощью специально установленных формул. «Доски» и «полотна» (*tabulae* и *lintea*), встречающиеся у Феста, не имеют ничего общего с «деревьями» (*arbores*) у Варрона, а значит, в формуле Варрона речь не идет о «малом храме» (*templum minus*). Е. Линдерски считает *templum minus* временным сооружением, связанным с «освобождением» (*liberatio*) и «словесным обозначением» (*effatio*) места¹⁷⁸. В этом отношении он солидарен с И. Валетоном, который сравнил установление *templum minus* с круговой вспашкой границы города в момент его основания. Эта граница определяла подлежащее «освобождению» пространство, которое потом будет обнесено постоянными стенами¹⁷⁹.

Templum minus имел и другое назначение, на которое указывает Сервий: он использовался как место, в котором совершались ауспиции. Е. Линдерски определяет текст Сервия либо как испорченный, либо как запутанный изначально, ведь в нем соединены три самостоятельных понятия: *templum* как *aedes sacra* (храм), собственно *templum minus* (малый храм) и *templum minus* как *tabernaculum* (палатка)¹⁸⁰. Упоминание Сервием *hastae* (копий) как возможного средства для ограждения *templum minus* позволяет предположить, что речь здесь идет о создании места для ауспиций в военном лагере. Возведенное с этой целью при помощи кольев

и полотно сооружение называлось «палаткой», как и другие лагерные постройки, которые обтягивались кожами и именовались общим термином – *tabernacula* (палатки)¹⁸¹. Ввиду этого *templum minus* можно рассматривать как любое место на земле, подготовленное для ауспий и авгурий, в противоположность *templum maius* как небесному своду. В этом случае отрывок из комментария Сервия является показательным, поскольку вобрал в себя все возможные в римской сакральной практике варианты использования пространства, именовавшегося *templum*.

2.1.6. Инаугурация Нумы: практическое применение авгурской формулы

Наши знания о *templum*, который авгур устанавливал в крепости, будут неполными, если оставить без внимания эпизод инаугурации Нумы, описанный Ливием (1.18. 6–9). Мы уже неоднократно обращались к этому эпизоду и отмечали, что при всех отличиях текста Ливия от текста авгурской формулы, приведенной Варроном, между ними имеются определенные точки соприкосновения. Это позволяет предположить, что анналист, текстом которого пользовался Ливий, знал авгурскую формулу, произносимую в подобных случаях. Тем не менее сам рассказ об инаугурации Нумы вряд ли можно считать историческим в полном смысле этого слова, что, однако, никак не сказывается на подлинности сохраненной информации об очень древнем институте римского сакрального права.

Обращение к определенным фрагментам текста Ливия демонстрирует поразительное сходство с текстом авгурской формулы у Варрона¹⁸². Установление *templum* у Ливия начинается словами: «Взяв для наблюдения город с окрестностью... он разграничил участки от востока к западу... напротив себя, далеко, насколько охватывал глаз, он мысленно наметил знак»¹⁸³. При сравнении двух текстов особое внимание должно быть обращено на следующие слова и выражения: *regiones determinavit* (разграничил участки), *signum contra* (знак напротив себя), *conspectum oculi ferebant* (насколько хватал глаз) и *animo finivit* (мысленно наметил).

У Ливия *regiones*, несомненно, соответствуют левой и правой частям *templum* из авгурской формулы и согласуются с существительным *conregione* («размежевание») в ее заключительной части. Выражение *signum contra* («знак напротив») С. Вайншток предлагает соотнести с *arbores* («деревья») у Варрона как крайними

точками священного пространства¹⁸⁴. Возражением в данном случае может быть только то, что *signum* употреблено в единственном числе и не может служить эквивалентом двух деревьев, которые авгур называет в формуле. Скорее всего *signum* не имеет самостоятельной смысловой нагрузки в предложении, а тяготеет к *conspicuum*, образуя с этим существительным смысловое и синтаксическое единство. Словосочетание *animo finivit* («мысленно наметил») соответствует, как мы видели, существительному *cortumione* («созранием») и означает мысленное действие авгура; *conspicuum oculi ferebant* («насколько хватал глаз») совпадает по смыслу с *conspicione* («обозреванием»). Следовательно, *signum contra* («знак напротив») может означать тот знак, который авгур мысленно ожидал увидеть в определенной части пространства, простиравшегося до горизонта, причем в ясный день он мог быть более удаленным, чем в пасмурный. Тем самым мы можем поддержать точку зрения А. Жолковски, что *signum contra* не был определенным топографическим пунктом¹⁸⁵. Это значит, что в тексте Ливия не идет никакой речи о крайних пунктах *templum*, т. е. *regiones* («участки») у него не имеют *fines* («границ»). Может быть, авгур устанавливал здесь не *templum in terra*?

Справедливости ради следует отметить, что Ливий вообще не употребляет термин *templum*, когда речь идет о разграничении пространства. Известный из формулы авгуров термин, который логично было бы ожидать увидеть и в тексте Ливия, заменен здесь парой существительных с понятийным единством – *urbem agrumque* («город с окрестностью»). Упоминание *urbs* и *ager* устраняет возможность интерпретации Ливиева *templum* как *templum in caelo*¹⁸⁶. Первый и последний раз *templum* как самостоятельный термин появляется только в предложении, которым Ливий завершает описание инаугурации Нумы: «Нума сошел с освященного места (*de templo*) уже царем». В этом контексте *templum* употреблен как место на земле, выбранное и освященное для исполнения ритуала. К перечисленным совпадениям можно добавить и то, что церемония инаугурации проходила в крепости, а это значит, что авгур должен был установить *templum*, употребляя слова формулы, сохраненной Варроном.

В то же время у Ливия встречаются детали, которые отсутствуют у Варрона. Прежде всего это камень (*lapis*), на который авгур усадил Нуму и сел сам. Этот камень ассоциируется с «массивным креслом» (*solida sella*), о котором подробно пишет Фест¹⁸⁷. Авгур собирается совершать ауспиции, однако у нас нет оснований полагать, как это делает Р. Огилви, что он соорудил для этой цели

палатку¹⁸⁸. Поэтому камень, на котором восседают авгур и Нума, находится под открытым небом¹⁸⁹. Камень, вероятно, не был простым сидением. В этом, очевидно, сказались вера в особую силу камня, которая магическим способом могла быть передана лицу или действию¹⁹⁰.

Занятие позиций Нумой и авгуром Ливий определяет с помощью разных выражений: Нума «восседал на камне» (*in lapide consedit*), авгур же просто «сел» (*sedem cepit*). Е. Линдерски считает эти выражения синонимичными¹⁹¹. Глагол *considerere* (садиться), действительно, встречается в авгурском контексте. Однако именно там он используется для обозначения результата авгурий. Божество подает знак, направляя в определенное место птицу, рой пчел или ос¹⁹². Причем все примеры относятся к так называемым непрошеным знаменам (*signa oblativa*), когда божество проявляло свою волю без предварительной инициативы со стороны авгура или магистрата. Выражение *sedem capere* равнозначно глаголу *sedere* («сидеть», «воссесть»), для которого Сервий, комментируя соответствующий стих «Энеиды», предлагает три объяснения. Одно из них восходит к авгурскому толкованию и означает «испрашивать авгурии» (*augurium captare*): «...согласно авгурам *sedere* (“воссесть”) означает испрашивать авгурии; ибо после того, как части неба отмечены, восседающие добиваются авгурий»¹⁹³. Тем самым встречающейся у Вергилия глагольной форме *sedebat* («он восседал») Сервий, следуя словоупотреблению авгуров, придает значение *augurabatur* («испрашивались авгурии»). В то же время, когда Эней увидел голубок, которые должны были указать ему дорогу к золотой ветви (*Verg. Aen. 6.190–211*), он принимал их знаки стоя и последовал за ними. Сервий комментирует эту ситуацию таким образом, что для получения предсказаний авгуры после произнесения молитв в неподвижной позе обычно либо сидели, либо стояли.

В каких случаях испрашиватель авгурий стоял, а в каких сидел? Е. Линдерски считает, что глаголом *sedere* обозначается нормальное положение человека во время наблюдений за заранее запрошенными ауспциями. Если же наблюдались незапрошенные ауспicii, человек мог стоять, как это было в случае с Энеем, увидевшим голубок¹⁹⁴. Действительно, эта ситуация чем-то напоминает случай с Аттом Навием, когда он с помощью птиц нашел самую крупную гроздь в винограднике (*Cic. Div. 1.31*). Оба случая, несмотря на частные различия¹⁹⁵, обычно относят к разряду *augurium stativum*, т. е. к «устойчивому» (постоянному) авгурию, который, однажды случившись, стал восприниматься как знамение. Обе ситуации представляют примеры проведения авгурий

вне *templum*. Напротив, инаугурация Нумы была заранее подготовленным действием, которое совершалось в «оговоренном» для этого пространстве – *templum*.

Говоря о проведении авгурий, античные авторы употребляют различные выражения: *augurium agere* (Varro L.L. 6.42) и *augurium capere* (Liv. 10.7.10). Эти выражения можно считать синонимами, обозначающими действие авгура после того, как он занял определенное место для совершения авгурий (*sedem capere*). Таким образом, оба термина – *considerare* и *sedem capere* – принадлежат профессиональной лексике римских авгуров и отражают различные моменты, связанные с проведением авгурий. Глагол *considerare* скорее связан с результатом авгурий, т. е. выражает окончание действия; *sedem capere* открывает возможность приступить к проведению авгурий, которые должны дать ответ на заранее сформулированный вопрос.

У Ливия глагол *considerare* только формально относится к профессиональному языку авгуров; на самом деле он употреблен в сопутствующем бытовом значении. Подобное обращение с жреческим языком свидетельствует о том, что анналист, которым пользовался Ливий, знал формулу авгуров и хорошо ориентировался в их лексике, но не всегда пользовался ею адекватно¹⁹⁶. Известные анналисту формулы и отдельные слова предоставляли свободу действий и одновременно создавали атмосферу древности, покоящуюся на авторитете жреческих книг. Но в практике употребления Ливием авгурских терминов можно усмотреть иное явление – проникновение словаря ритуала в бытовую сферу, что сопровождалось потерей его первоначального значения. Посредником в этом лексическом обмене, по-видимому, была сцена, в частности произведения Плавта, которые изобиловали ссылками на жертвоприношения и деталями ритуала¹⁹⁷.

Далее авгур возложил правую руку на голову Нумы. В этом жесте можно видеть аналогию религиозно-магического действия, которое совершалось в отношении отца отряженного (*pater patratus*) у фециалов, с той лишь разницей, что до его головы дотрагивались ветвью¹⁹⁸. Понятие *caput* воспринималось не просто как «голова», но как «средоточие силы». Поэтому возложение руки на голову означало, по всей видимости, увеличение силы человека или придание ему новой силы и переход его в новое состояние¹⁹⁹.

Наконец, авгур совершал свой ритуал с покрытой головой (*capite velato*)²⁰⁰. Термин *caput velare* («покрыть голову») применительно к авгурам встречается у Ливия неоднократно, когда речь идет о поставленной на Комиции статуе авгура Атта Навия с покрытой

головой²⁰¹ или о требовании, предъявляемом к жрецу, покрывать голову во время совершения жертвоприношений или при наблюдении в крепости за полетом птиц²⁰². Последнее свидетельство интересно тем, что формулирует общее правило общения с божеством, будь то при жертвоприношениях или при наблюдении ауспий. В древнейшее время авгур покрывал голову трабеей²⁰³, которая позже была заменена на тогу претексту²⁰⁴. Значит, анналист, а вместе с ним и Ливий, точно передали особенность внешнего вида авгура при обращении к божеству. Отсутствие подобной детали у Варрона объясняется тем, что антиквар помещает формулу, с помощью которой авгур очерчивает *templum*, в контекст этимологических и лексикографических споров о словах, обозначающих различные места. В этом ряду находится и *templum*²⁰⁵. Поэтому вся информация, связанная с поведением авгура в границах обозначенного им *templum*, просто не соответствовала замыслу повествования, которому следовал Варрон.

Итак, отличия между двумя текстами объясняются различными литературными жанрами, к которым принадлежат сочинения Варрона и Ливия. Для антиквара интересны все нюансы значения термина *templum*, и формула авгуров занимает у него центральное место, образуя вместе с комментарием самого Варрона единый блок сведений, относящихся к интерпретации основополагающего понятия в учении авгуров. Для анналиста формула, как и вообще профессиональная лексика авгуров, создает, по выражению Эд. Нордена, игровое пространство, которое будет заполняться облеченным в художественную форму псевдоисторическим рассказом, сохранившим, однако, подлинную информацию о сакральной практике римлян. Поэтому историк-анналист оставлял за собой свободу вносить те изменения, которые он считал согласующимися с техникой анналистического повествования. Для нас большую важность представляют не столько различия, сколько совпадения, отмеченные в текстах обоих авторов. Именно они могут дать окончательный ответ на наш основной вопрос, какой *templum* создавал авгур в крепости и для чего он предназначался.

2.1.7. *Templum* и *auguraculum*

Превращению места в *templum* предшествовала консультация с богами через проведение ауспий²⁰⁶. Происходила ли эта процедура в том же самом месте, которое должно было инаугурироваться? Самым ранним источником, содержащим информацию такого

рода, является сочинение Энния «Анналы». Энний поместил Рема для совершения ауспий на вершине Авентина (*saxum*), которая отождествляется с *Mons Murcus* и называется Малым Авентином²⁰⁷, а Ромула – на самом Авентине, т. е. близнецы наблюдали ауспии в разных частях одного и то же холма. Каждый из братьев ожидал появления своего собственного знака, который позволил бы выбрать имя будущего города – Рим или Ремора, а также определить, кто станет в нем царствовать²⁰⁸. Это значит, что вопрос об основании города был решен заранее, причем место будущего города также было определено близнецами до проведения ауспий. Рем, очевидно, хотел основать свое поселение недалеко от места наблюдения ауспий и назвать его Реморой (или Реморией). Ромул, согласно традиции, собирался основать свой город на Палатине²⁰⁹.

Ливий переместил Энниева Ромула для проведения ауспий на Палатин, оставив Рема наблюдать за птицами на Авентине²¹⁰. Ливий не уточняет, где собирался основать свой город Рем: на Палатине, как его брат, или на Авентине, где он проводил ауспии. Правда, отдельные замечания, встречающиеся в его тексте, позволяют предположить, что братья наметили одно и то же место для закладки нового города²¹¹. Ситуацию проясняет Дионисий Галикарнасский. Каждый из братьев у него собирался основать свой город: Ромул – на Палатине, Рем – на Авентине, где они и приготовились встречать вещей птиц²¹². С этой целью каждый из них создал свой *templum* на соответствующем холме. Для описания предваряющих основание города действий Ливий (1.6.4) пользуется языком авгуров, употребляя выражение *templum capere* («выбирать место для ауспий»), а грек Дионисий (1.86.3) ограничивается нейтральным выражением «занять надлежащие места». Таким образом, получается, что запрос богам отправлялся с того самого места, которое должно было инаугурироваться после получения положительного ответа. Во всяком случае, можно предположить, что такое правило утвердилось уже к I в. до н. э., и Дионисий нашел его в одном из своих источников, тогда как в эпоху Энния (2-я пол. III – 1-я пол. II в. до н. э.) еще допускались разные варианты. Ливий же не заостряет на этой проблеме своего внимания, следуя, вероятно, источнику, автор которого либо сам не знал тонкостей авгурской практики, либо придерживался более древней версии, идущей от Энния.

Впоследствии постоянным местом для проведения ауспий относительно инаугурации какого-либо места стал авгуракул, который находился в крепости²¹³. О том, что авгуракул был постоянным местом, где авгуры для общественных нужд проводили ауспикацию, говорит Павел Диякон, заимствуя эту информацию из

словаря Феста²¹⁴. Варрон сообщает, что именно оттуда авгуры выходили для совершения обряда инаугурации²¹⁵. И Варрон, и Фест связывают авгуракул с *arch* – высшей точкой Капитолийского холма. Возможно, что авгуракул существовал там со времени основания Рима, но не был единственным. Цицерон говорит, что Ромул при основании города разметил линии на небе²¹⁶, т. е. создал *templum*, для чего было определено место для наблюдения – авгуракул²¹⁷. Но Ромул совершил закладку города на Палатине, поэтому если здесь можно говорить о создании какого-то авгуракула, то только палатинского. Свидетельство Цицерона, казалось бы, идет вразрез с картиной, нарисованной Эннием, согласно которой Ромул совершал птицегадания на Авентине, а город задумал основать на Палатине. Но, как уже было отмечено, братья у Энния гадали лишь о первенстве и об имени будущего города. Когда же было получено божественное подтверждение первенства Ромула, он приступил к следующему этапу реализации своего замысла: выбрав возвышенность со свободным кругозором (авгуракул), создал на Палатине *templum*, предваривший закладку города.

Об авгуракуле, расположенном в крепости на Капитолии, как о постоянно инаугурированном пространстве, всегда готовом к использованию, свидетельствует приведенное Цицероном (de off. 3.66) постановление коллегии авгуров о сносе дома Тита Клавдия Центумала, который находился на Целии и мешал им совершать ауспиции. Его снос восстанавливал полный обзор между Капитолием и Целием. Это единственный сохранившийся в письменной традиции пример такого рода, и потому он заслуживает особого внимания, а в обосновании сноса жилого дома содержится дополнительная информация об авгурском *templum*. По мнению Л. Ричардсона, из крепости через Целий открывался широкий обзор в юго-восточном направлении, которое было самым важным в деятельности авгуров, поскольку обеспечивало вид на Альбанскую гору с храмом Юпитера Лациария – главного божества для авгуров. То есть направление взгляда авгура пролегало от крепости к вершине Целия вдоль Священной улицы через Форум, минуя Палатин. Это значит, что дом Центумала находился на линии авгурских наблюдений и мешал проведению ауспиций²¹⁸.

То, что дом мешал проведению ауспиций, ни у кого не вызывает сомнений, но оспаривается причина возникновения помех такого рода. Так, А. Жолковски обратил внимание на два обстоятельства: во-первых, у нас нет сведений о связи авгурской науки с Юпитером Лациарием; во-вторых, для Л. Ричардсона поле зрения авгура определялось топографией, а не заранее намеченными точками,

как это следует из приведенной Варроном авгурской формулы и из описания Ливием инаугурации Нумы. По мнению А. Жолковски, речь здесь должна идти о том, что дом Центумала загораживал важный ориентир на Целии, который ограничивал поле зрения авгура в пределах города, отделяя его от окрестной территории, простиравшейся в южном направлении²¹⁹. Возможность видеть такой ориентир позволяла авгуру точно определить, летит ли наблюдаемая им птица над городом или над его окрестностями.

Таким образом, судьба, постигшая дом Центумала, находит объяснение в том, что *templum* имел зафиксированные на земле границы, которые постоянно должны были находиться в поле зрения авгура. Эти ориентиры использовались для того, чтобы разграничить участки неба для наблюдения за знаками небесного происхождения, что, по-видимому, относится к самой древней части авгурского учения, которое в то же время развивалось на основе прецедентов, изучавшихся членами коллегии авгуров. Вынесение вердикта относительно дома Центумала свидетельствует о защите авгурами основного положения их учения о *templum*, которое не могло подвергаться никакой корректировке. Согласно этому учению, *templum* представлял собой видимое со всех сторон место, но и из самого *templum* ничто не должно было препятствовать наблюдению за простирающимся во всех направлениях пространством²²⁰.

Помимо Капитолийского и Палатинского существовал еще один авгуракул, о котором упоминает Варрон. Перечисляя районы, составлявшие территорию древнейшего города, Варрон называет пять холмов, которые относятся к третьему району – Коллинскому. Среди этих пяти холмов наиболее известными являются Виминал и Квиринал. Опираясь на маршрут, которым проходила процессия аргеев (*Argeorum Sacrificiis*), Варрон восстанавливает древнейшую топографию этого района. Он перечисляет те холмы, а вместе с ними и существовавшие там святилища, чьи названия сохранились только в книгах жрецов, которые ведали этими святилищами. Среди приведенного антикваром перечня обращает на себя внимание следующая цитата: «Латинский холм: шестое святилище в конце Инстейской улицы около места авгурских наблюдений (*apud auguraculum*); это единственное здание»²²¹. Этот отрывок интересен тем, что в нем упоминается одно из мест для проведения ауспий. Оно располагалось на возвышенном месте и соседствовало с аргейским святилищем. Несомненно, перечень авгуракулов существовал в коллегии авгуров, где велся своего рода учет священных мест, откуда авгур намечал границы *templum*:

одни прекращали свое существование как места, подходящие для деятельности авгуров, другие могли образовываться вновь в связи с какой-либо необходимостью.

Наличие нескольких расположенных на разных холмах священных мест напоминало о времени существования разрозненных коллективов на месте будущего Рима. Их консолидация в единый гражданский коллектив с политическим и сакральным центром на Форуме завершилась установлением общей границы, в пределах которой продолжали функционировать ранее обособленные священные территории.

Помимо постоянно действовавших авгуракулов существовали места, выбранные авгурами для создания временного *templum*, в котором они наблюдали ауспиции. Подобные случаи отмечены литературной традицией²²². Археологические исследования религиозных центров двух поселений – муниципия Бантии и колонии Козы, основанной в 273 г. до н. э., свидетельствуют о том, что существовавшие там авгуракулы были квадратной формы. В обоих случаях эти квадраты располагались в крепостях – самых высоких точках поселений – и являлись наземными *templa (templa in terris)*²²³, откуда определялся воздушный *templum (templum in aere)* и проводилась разметка небесного *templum (templum in caelo)*. Авгуракул представлял собой возвышенное место, он был физическим воплощением *templum in terra*, даже если не совпадал с его границами.

2.1.8. Окончательный перевод авгурской формулы

Проведенный анализ текста авгурской формулы из сочинения Варрона и сопутствующей ей информации из других источников позволяет нам сделать выводы о содержании основных ее понятий – *templum* и *tescum* – и вновь вернуться к переводу этой формулы, в котором отразится наше понимание авгурского текста. Находясь в высшей точке Капитолийского холма – крепости (*arx*), – авгур определял с помощью составленных по устоявшейся форме выражений (*concepta verba*) и без использования литууса воздушный *templum*, т. е. простиравшееся перед его взором пространство. Место на земле, выбранное для совершения этой операции, не было произвольным. Оно обладало особыми свойствами, которые обеспечивались постоянным присутствием в нем божественных сил. Поэтому небесный знак можно было увидеть только в нем. Такое место называлось *tescum*. Оно неразрывно было связано с воздушным *templum*, закрепляя его проекцию на местность крайними

точками в виде деревьев, и в то же время было той территорией, в пределах которой устанавливались границы наземного *templum*. Пространство, обозначенное как *tescum*, окружало *templum*, и их границы, по всей видимости, не совпадали. В противном случае авгур не использовал бы их в формуле как два самостоятельных понятия, составляющих в то же время смысловое единство²²⁴.

На основании данного вывода мы можем предложить следующий перевод авгурской формулы:

Установленные в воздухе и закрепленные на земле точки пусть будут для меня такими, как я надлежаще обозначу их словами.

Каким бы ни было это дерево, которое, как я полагаю, я назвал, пусть установленная в воздухе и закрепленная на земле точка будет для меня слева [от него].

Каким бы ни было это дерево, которое, как я полагаю, я назвал, пусть установленная в воздухе и закрепленная на земле точка будет для меня справа [от него].

Между этими [точками] размежеванием, обозреванием, созерцанием я назвал их действительно надлежащим образом, как я посчитал.

Записанная авгурская формула, по-видимому, не предполагала письменной фиксации самого ритуала ограничения священного пространства, который передавался по памяти от учителя к ученику²²⁵.

2.1.9. Сакрально-правовое содержание понятия *templum*

То, что мы знаем о *templum* на основании формулы авгуров и последующих ее толкований, которые содержат дополняющие, а подчас противоречащие ей сведения, позволяет нам обратиться к вопросу о предназначении этого пространства. Как мы уже знаем, *templum* – место, «вырезанное» из окружающего пространства с помощью ритуальных слов и жестов. Отделение его осуществлялось с использованием формально-юридической процедуры²²⁶. Основными этапами этой процедуры были *liberatio* – освобождение места от присутствовавших враждебных сил и чужих культов – и *effatio* – ритуальное ограничение пространства с помощью установленных формул (*concepta verba*). Устанавливая границы *templum* на земле, авгур одновременно ограничивал поле зрения, в пределах которого наблюдались auspicii. То есть наземный *templum* создавался од-

новременно с небесным *templum* и связующим звеном между ними был воздушный *templum*, который можно отождествить с полем зрения авгура. Их назначение было различным: небесный *templum* использовался для наблюдений за знаками, идущими с небес (*signa ex caelo*), прежде всего за молниями и громом, воздушный *templum* – для наблюдения за знаками, которые подаются птицами (*signa ex avibus*). Чтобы поддерживать границы *templum*, авгур должен был стоять или сидеть неподвижно, поэтому воздушный *templum* простирался перед его взором и имел полусферическую форму.

Священное пространство, отделенное от окружающего его мира в соответствии с установленными правилами, получало специальный сакрально-правовой статус. Прежде всего оно становилось *sacer* и *sanctus*²²⁷, т. е. посвящалось богам и находилось под их защитой. Варрон (L.L. 7.10), разграничивая понятия *sacer* и *sanctus*²²⁸, объединяет их при характеристике *templum*. Таким образом, *templum* представляет собой *locus sacer* – священное место, которое одновременно являлось *locus sanctus* – святым местом. «Освобожденный» и «оговоренный» участок земли переходил в собственность божества и выводился из сферы человеческой деятельности²²⁹. Оба термина содержат разную характеристику *templum*. Термин *sacer* определяет то, что предназначено для богов и отделено от окружающего мира по природе или в результате действий человека. Термин *sanctus*, согласно Ульпиану, определяет то, что не относится ни к священному, ни к светскому, т. е. не является собственностью ни бога, ни человека, но становится неприкосновенным в результате правового определения (*sanctio*)²³⁰, а значит, защищается от любого посягательства. Состояние, выраженное термином *sanctus*, является результатом проведения какой-либо операции. Применительно к *templum* речь может идти о том, что это состояние достигается определенными ритуальными действиями авгура.

Священное пространство было тем местом на земле, откуда человек устанавливал контакт с миром богов, получая от них подтверждение правоты и законности своих действий. Поэтому наличие такого пространства оказывало непосредственное воздействие на публичное право. Именно оттуда запрашивались ауспиции, без которых римляне не начинали ни одного дела, а небрежение ими, в их представлении, влекло за собой страшные беды²³¹. Запрашивание ауспиций стало особым правом и привилегией римских магистратов. Сама процедура их избрания совершалась при ауспициях и представляла особую значимость с точки зрения авгурского права²³². Однако эта тема не имеет прямого отношения к проблеме авгурского *templum*, если не принимать во внимание тот факт, что

ауспиции вообще осуществлялись из *templum*, организация которого была основной обязанностью авгура. Нас интересует правовое основание поведения авгура, проводившего ауспиции, которые являлись неотъемлемой частью авгурий и были связаны с определенной переменной в состоянии лица или предмета.

Запрашивание ауспиций начиналось с обращения к божеству, которое, по сути дела, являлось авгурской молитвой. Пожалуй, единственным примером авгурской молитвы, сохраненной римской исторической традицией, является обращение авгура к Юпитеру во время инаугурации Нумы. Ливий передает эту молитву полностью²³³. Он начинает ее после непосредственного обращения к Юпитеру (*invocatio*) словами *si est fas* («если дозволено [богами]»), которые можно рассматривать как убедительный аргумент в пользу авгурского обращения к божеству. Ф. Хиксон, которая исследовала язык молитв, встречающихся в произведениях Ливия и Вергилия, понимает термин *fas* (дозволенное, высший закон) как определяющий законность избрания Нумы царем²³⁴. Она различает использование формулы *si est fas* при инаугурации Нумы от ее использования в тех случаях (например, фециалами), где эта формула относилась к области божественного права (*ius divinum*)²³⁵. Насколько справедливо это общепринятое утверждение?

Произнося формулу *si est fas*, авгур совершает правовое действие в одностороннем порядке, за которым должен последовать ответ Юпитера. При этом возможность отказа даже не рассматривалась, так как ответ Юпитера должен быть результатом выполнения им своих обязанностей как защитника римского народа. Поэтому формула *si est fas* в данном случае может интерпретироваться следующим образом: «если мое обращение к тебе, отец Юпитер, является законным». То есть с помощью этой формулы авгур узаконивал не избрание Нумы царем, а свое право обратиться к Юпитеру с подобной просьбой. Поскольку его обращение было законным, то и ответ он должен был получить незамедлительно. Таким образом, формула *si est fas* в случае инаугурации Нумы относилась к области божественного права (*ius divinum*)²³⁶.

Из убеждения авгура в том, что бог непременно даст ответ, происходит более поздняя форма импетративных, т. е. заранее запрошенных, ауспиций²³⁷. В этом ключе следует рассматривать прокомментированную Сервием строку из сочинения Вергилия, в которой Эней обращается к Аполлону с просьбой указать троянцам место их новой родины. Поскольку, как мы видели, с правовой точки зрения обращение к богу было обоснованным, Эней без всяких предисловий взывает к нему: *da pater augurium* («дай, отец, счастливое

знамение»). Далее слова Энея Сервий комментирует следующим образом: «И есть такой особый вид авгурий, который называется *legum dictio*, ведь *legum dictio* имеет место, когда условие самого авгурия оговаривается особым употреблением слов, [указывающих] при каких обстоятельствах авгурий будет совершен. Это он делает, следуя содержанию просьбы, [как сказано] в приведенных выше стихах, ведь тогда он как бы на законном основании добавляет выражение “дай, отец, счастливое знамение” и остальное»²³⁸. В российском антиковедении существуют два варианта толкования выражения *legum dictio*. Л. Л. Кофанов усматривает в этом выражении правовое содержание и понимает обращение к богу в данном случае как исковое требование, которое принимает силу закона²³⁹. С ним не соглашается А. М. Сморгачев, который основывается на разъяснении Сервия, что выражение *legum dictio* относится к особому виду авгурий, и считает обоснованным понимать его как «произнесение (определение) условий (авгурия / ауспация)»²⁴⁰. Последнее объяснение больше согласуется с логикой повествования источника. Можно предположить, что за формулой *si est fas* (произносилась она или нет) следовало обращение к Юпитеру с дальнейшим описанием тех знаков, которые хотел получить вопрошавший.

В то же время *fas* – дозволенное – как высший закон являлось основой всех общественных установлений и отношений, которые определялись с помощью *ius* – права. Поэтому все действия, которые авгур производил в *templum*, как и оформление самого этого пространства, связывали божественные установления с человеческими, которые обретали необходимую правовую основу. Сам *templum* является одной из форм, причем очень древней, священного места, в котором пересекались два мира – мир людей и мир богов. Слова, которые авгур использовал для проведения границ *templum* и которые были обращены к богам, имели пространственные ориентиры. В формуле, произносимой авгурами в крепости, такими ориентирами являлись деревья, но ими могли быть камни, гроты, горы, реки и т. д.²⁴¹ Поэтому из всех предложенных объяснений происхождения термина *templum* наиболее приемлемым считается то, которое связывает его с корнем *tem-* (резать) и соответственно с греческим глаголом τέμνω и производным от него существительным τέμενος²⁴².

Как свидетельствует приведенная Варроном авгурская формула, термин *templum* относился к выделенной области воздушного и небесного пространства, где можно увидеть божественные знаки. Этот термин также применялся к соответствующему определенной небесной области наземному пространству, где совершались

необходимые в этих случаях священнодействия. Поэтому *templum* как место на земле представлен в двух видах: это место, откуда наблюдались ауспиции, и места культа (храмы) и ведения всех государственных дел²⁴³. Именно в таких *templa* проходили заседания сената²⁴⁴. Эти места, как уже отмечалось, были *sacra* и *sancta*²⁴⁵. Любое противоправное действие на их территории квалифицировалось как сакральное преступление (*sacrilegium*)²⁴⁶. Там создавались законы, вершились дела государства, а святость места обеспечивала всем начинаниям людей одобрение со стороны богов и гарантировала их законность.

2.2. Авгурии и ауспиции: содержание понятий

Основное отличие рассказа Ливия об инаугурации царя Нумы и авгурской формулы из сочинения Варрона сводится к следующему: из слов Варрона (L.L. 7.8) явствует, что ограниченный авгурской формулой *templum* использовался как для авгурий, так и для ауспиций; у Ливия же авгур создает *templum* лишь для проведения ауспиций, которые делали законным введение во власть вновь избранного царя.

Для выяснения содержания обоих понятий следует обратиться к этимологии обозначающих их слов. Этимология *auspicium* прозрачна и подтверждается толкованием античных авторов. Фест выводит ауспиции от наблюдения за птицами²⁴⁷ и поясняет, что слово, которое произносится с приставкой, – *aspicio* – у древних произносилось без приставки – *spicio*. Судя по Варрону, в такой же бесприставочной форме этот глагол употреблялся и в языке авгуров²⁴⁸.

На различие между *augurium* и *auspicium* указывает этимологический ряд *augur*, *augurium*, *augeo*, восходящий к индоевропейскому корню **aug-*. Уже в античности не существовало единодушного взгляда на этимологию *augur* и *augurium*²⁴⁹. Связь *augurium* с *augeo* является устойчивой в работах современных исследователей²⁵⁰, но значение термина *augurium* зависит от того, какой смысл вкладывается в значение глагола *augeo*. Понимая *augeo* как «увеличивать», А. Эрну и А. Мейе толкуют *augurium* как «данное богом приумножение какого-либо начинания»²⁵¹. Близким по смыслу к такой этимологии является установление связи *augurium* с существительным *augus* (*auges*), означавшим абстрактное «увеличение», «благословение». Странники подобной этимологии видят в авгуриях акт *augurare*, т. е. подтверждение «увеличения» или «освящения»²⁵². Как

обряды, способствующие «увеличению», авгурии, по теории Г. Вагенфорта, сопровождались передачей божественной энергии через *contactus*²⁵³. В этом случае авгурии предстают как магический обряд. Теория Г. Вагенфорта о магическом начале в авгуриях по-прежнему находит как сторонников²⁵⁴, так и критиков²⁵⁵. Дальнейшим развитием подобных представлений стали взгляды Э. Бенвениста. Ученый считает, что корень **aug-* означает не «увеличение», а «силу», следовательно, *augeo* определяет «акт создания», который является привилегией богов или великих сил природы, но не человека²⁵⁶. Принимая такое же значение для корня **aug-*, М. Морани смягчает смысл *augeo* и понимает *augurium* как «укрепление» или «подтверждение»²⁵⁷. Восприятие авгурий как наблюдения за полетом птиц можно встретить нечасто²⁵⁸. В то же время И. Валетон отмечает, что Цицерон употреблял слово *augur* в трех значениях: греческого прорицателя, жреца, сведущего в дивинации по птицам, и члена коллегии авгуров²⁵⁹.

Этимология слова «авгур» неясна. Ее возводят либо к *augeo*, и тогда в авгуре видят жреца, который испрашивал благословение²⁶⁰, либо к *avis* (птица) и одному из корней от слов *garrio* (болтать), *gustus* (вкус) или *gero* (вести себя)²⁶¹. Интересно, что Плутарх приводит в хронологической последовательности два термина, которые обозначают птицегадателя: сначала ауспик, потом авгур²⁶². Эту последовательность появления терминов принял О. Буше-Леклерк и предположил, что изначальной формой дивиниции были ауспиции, а позже появились авгурии²⁶³.

Тем не менее представление о различном содержании двух терминов не является всеобщим. Так, Т. Моммзен считал, что ауспиции и авгурии являются синонимичными понятиями²⁶⁴. Его предшественник Й. Рубино находил различия между ауспициями и авгуриями в функциональной сфере: первые означали акт наблюдения за знаком, вторые – его интерпретацию²⁶⁵. Г. Виссова, напротив, видел различия между ауспициями и авгуриями в неодинаковом официальном статусе их исполнителей: ауспиции были закреплены за магистратами, авгурии – за авгурами²⁶⁶. Современный исследователь авгурского права П. Каталано внес серьезный вклад в исследование различий между авгуриями и ауспициями. Его выводы можно свести к трем основным положениям: ауспиции входят в обязанности магистратов, а авгуриями занимаются авгуры; результат ауспиций действителен только в течение одного дня, а результат авгурий не ограничивается сроком; ауспиции представляют собой наблюдение за знаками небесного происхождения, а авгурии относятся к различным объектам²⁶⁷.

Если оставить в стороне все нюансы объяснений содержания этих терминов, можно констатировать явное этимологическое различие между ауспициями, которые означали наблюдение за птицами, и авгуриями, представлявшими собой аугментативные (т. е. направленные на количественный рост чего-либо) обряды. С таким пониманием обоих терминов согласуется встречающийся у Цицерона образец литургического языка, пользуясь которым авгуры проводили церемонию освящения виноградников и молодых побегов²⁶⁸. Эти действия, вероятно, предназначались для поддержания и повышения плодородия почвы и урожайности посевов и сохраняли связь с культом плодородия²⁶⁹.

Самым ранним литературным памятником, в котором встречаются интересующие нас термины, являются произведения Плавта. Один из персонажей комедии «Ослы» собирается совершить гадания. Знаки, данные птицами, здесь называются авгуриями²⁷⁰. Из контекста следует, что эти знаки запрашивались заранее. В комедии «Стих» знамения связаны уже не с птицами, а с поведением животных (ласка уносит мышонка), но также называются авгуриями. Предзнаменования вообще без уточнения их содержания называются ауспициями²⁷¹. Кроме того, персонаж комедии «Стих» обращается к книгам (*libros inspexi*), откуда он извлекает понравившийся ему пример, который явно не относится к числу заранее ожидаемых предзнаменований. Данные свидетельства позволяют говорить о том, что в раннее время понятия «авгурии» и «ауспиции» были практически синонимичными, а каждый новый случай заносился авгурами в книги для последующего обращения к ним. Практика закрепления прецедента хорошо отражена в сочинении Ливия на примере проdigий. Первый случай упоминания prodigia у Ливия относится к концу царствования Туллы Гостилия: Ливий отмечает каменный дождь, выпавший на Альбанской горе²⁷². Позже Ливий ссылается на такой prodigий как на «древний», а спустя еще какое-то время он принимается без всяких сомнений²⁷³. Поскольку интерпретация prodigий как свидетельства неодобрения со стороны богов сравнима с интерпретацией авгурий как знаков божественного волеизъявления, то данная практика закрепления прецедента может быть распространена и на авгурии²⁷⁴.

Младший современник Плавта Энний также пользуется терминами *auspicium* и *augurium* для обозначения одного и того же действия. Фраза Энния *...cupientes / Regni dant operam simul auspicio augurioque* обычно интерпретируется как свидетельство наблюдений за птицами, дающими хороший знак²⁷⁵. Г. Вагенфорт считает выражение *auspicio augurioque* тавтологией, но сам знак, который

оно обозначает, рассматривает как сверхъестественный, дающий дополнительную силу и власть²⁷⁶. В то же время этот знак дан как результат заранее подготовленного наблюдения за птицами. Г. Джаслин не считает выражение Энния плеоназмом. В его представлении птицы дали ауспий в широком смысле слова и указали на то, что выбранное для авгурий место, которое станет будущим городом, является *augustus* (священным)²⁷⁷. Оба исследователя в сущности говорят об одном и том же, только первый делает акцент на святости личности будущего царя, а второй – на святости места будущего города.

У Энния оба термина обозначают один и тот же акт – наблюдение за птицами и получение ожидаемого знака. Как и у Плавта, знаки, получаемые в данном случае от полета птиц, называются авгуриями. Для Энния Ромул и Рем были не просто наблюдателями за полетом птиц, но искусными авгурами, которые переняли знания от сведущих в авгурской науке людей²⁷⁸. Поэт характеризует знамение, полученное Ромулом, как *augustum augurium* (священное предзнаменование)²⁷⁹, т. е. опять соединяет два термина в одно понятие, применяемое к одним и тем же ауспийам. Ливий называет коршунов, явившихся Ромулу и Рему, авгуриями²⁸⁰. Однако у историка встречается еще один эпизод, связанный с поведением первого авгура Атта Навия в присутствии царя Тарквиния Древнего. Этот авгур, совершив *augurium*, доказал Тарквинию невозможность изменить установленные Ромулом институты²⁸¹. В описании Ливия (1.36.3–4) эти авгурии выглядели как данный птицами ожидаемый знак. Приведенные примеры позволяют предположить, что в данном случае у Ливия отражена практика наблюдения божественных знаков, сходная с той, которую мы встречаем у Энния, когда авгурии и ауспии представляли в сущности одну и ту же процедуру, что отразилось и в словоупотреблении, объединившем оба термина в единое понятие.

Современник Энния Катон, по словам Цицерона, сетовал на то, что авгурии и ауспии заброшены²⁸². Возможно, Цицерон ссылается на какое-то высказывание Катона, прозвучавшее в одной из его речей. В данном случае главное здесь то, что понятия «авгурии» и «ауспии» у Катона не являются равнозначными, а относятся к двум различным областям авгурской деятельности. Сам Цицерон (*de nat. deor.* 2.9), жалуясь на своих современников, говорил о пренебрежительном отношении к *disciplina augurii* и о неверии в ауспии. Судя по словоупотреблению, Цицерон, который сам был авгуром, считал именно авгурии предметом авгурской науки, основные положения которой были занесены в книги коллегии

авгуров, и отделял их от ауспиций. Представления римского оратора подкреплялись авторитетом его современника и друга Варрона, для которого этимологическая связь между *augures* («авгуры») и *augurium agere* («наблюдать приметы») была неразрывной²⁸³. Таким образом, от Плавта до Цицерона римские поэты и прозаики по-разному пользовались терминами «авгурии» и «ауспиции»: от объединения их в одно понятие (что впоследствии было усвоено поздними авторами)²⁸⁴ до разделения на два независимых действия, обозначавшихся самостоятельными терминами.

Выводы о двух вариантах словоупотребления применительно к авгуриям и ауспициям находят подтверждение в тексте Ливия. В рассказе о переносе храмов и жертвенников с Гарпейской горы в связи с будущим строительством храма Юпитера Капитолийского Ливий соблюдает позднюю традицию употребления двух терминов, отделяющую авгурии от наблюдения за птицами²⁸⁵. Фактически Ливий описывает случай *exauguratio* применительно к определенному месту и определенному храму. Это позволяет предположить, что сам эпизод, как и инаугурация в крепости, был заимствован анналистами из жреческой (авгурской) традиции, откуда они переняли и профессиональный язык. Но когда Ливий (или его источник) не был связан авгурской традицией, он употреблял эти термины как взаимозаменяемые²⁸⁶.

Когда и почему произошло разделение понятий «ауспиции» и «авгурии» и какой процесс в организации религиозного знания оно отражает? Ответ на этот вопрос подводит нас к тому явлению, которое современный исследователь римской религии Й. Рюпке назвал «рационализацией» религиозного знания²⁸⁷. Широкое внедрение письменности в культурную жизнь римского общества начиная с середины III в. до н. э. привело к появлению специальных сочинений, посвященных вопросам религии и права. Основной объем этих сочинений пришелся на II–I вв. до н. э., а их авторство принадлежало жрецам и государственным деятелям. Ауспиции и авгурии рассматривались в работах Аппия Клавдия Пульхра, Марка Валерия Мессалы Руфа и Луция Юлия Цезаря. Одновременно с этим в Риме появилась литература по понтификальному праву, представленная сочинениями Фабия Пиктора и Квинта Фабия Максима Сервилиана. Процесс «записывания» религии положил начало ее обсуждению в трудах римских антикваров начиная с Элия Стилона. Варрон (L.L.7.2–3) высоко оценил его работу, посвященную изучению гимна салиев, и сам включился в построение здания религиозного знания. В этих работах религиозное, в том числе авгурское, знание подлежало не только рационализации, но

и систематизации, что в свою очередь было результатом сознательного включения дивинации, и особенно ауспиций, в процесс принятия государственных решений, касающихся проведения электоральных или законодательных комиций, объявления о начале военных действий. Став важным фактором политической жизни, дивинация приобрела вид стройной системы с четким разграничением областей ее применения, что мы смогли зафиксировать уже ко времени Катона Цензора. Рационализация и систематизация во всех сферах интеллектуальной жизни привели, по выражению Э. Уоллеса-Хедрилла, к революции в структуре знания, которая была основным содержанием римской культурной революции, подготовившей и ознаменовавшей переход к новому политическому режиму – принципату Августа²⁸⁸.

В эпоху поздней античности, в частности у комментатора Вергилия Сервия, сведения которого о дивинации восходят к работам римских антикваров, и главным образом Варрона, мы находим уже систематизированное и структурированное знание об авгуриях и ауспициях. Из его комментариев прежде всего выясняется, что терминологическое различие между ауспициями и авгуриями присутствует в авгурском праве (*in iure augurali*)²⁸⁹. Многочисленные обращения Сервия к этому предмету позволяют сделать следующие выводы. Ауспиции – это непрошенные знамения; они относятся ко всем предпринимаемым действиям; их можно наблюдать везде, даже на чужбине (*peregre*)²⁹⁰. Еще одно существенное замечание сделал Сервий: ауспиции – это полет птиц, который указывает, начать или отложить задуманное²⁹¹. С авгуриями дело обстоит иначе. Они представляют собой волю богов, испрошенную заранее и полученную от птиц или других знаков. К авгуриям прибегают только для определенных дел, и осуществляются они только на родной территории²⁹². И в отношении авгурий у Сервия имеется существенное добавление: авгурии могут происходить случайно, т. е. быть *oblative* (непрошенными), или быть *impetrativa* (заранее выпрошенными)²⁹³.

Отрывок из комментария Сервия, в котором собрана вся авгурская наука об ауспициях и авгуриях, заслуживает подробного изучения: «Однако многие признают, что лебеди не встречаются среди авгурских птиц²⁹⁴; они не внесены в авгурские комментарии. Но в тайных книгах²⁹⁵ было прочитано, что птица может как угодно подтвердить ауспиций, особенно если он не запрашивался. Ибо в этом заключается отличие между авгурием и ауспицием, так как авгурий и запрашивается, и подается определенными птицами, ауспиций же указывается птицей повсюду и не запрашивается, так как сам он

является видом авгурий»²⁹⁶. Этот комментарий Сервия во многом повлиял на восприятие авгурий и ауспий некоторыми исследователями Нового времени. Так, во второй половине XIX в. датский ученый И. Валетон сделал вывод о том, что ауспии относятся к категории *signa oblativa* – непрошеным знакам, а авгурии причисляются к *signa impetrativa*, т. е. к заранее намеченным знакам²⁹⁷.

Сравнение последнего комментария Сервия с примерами более ранней традиции толкования этих терминов (например, у Плавта) обнаруживает как сходство, так и различия в содержании двух специальных терминов языка авгуров. Поздние и ранние авторы рассматривали авгурии как запрошенные заранее знаки, которые подаются птицами (Сервий, Плавт) или животными (Плавт). В последнем случае, как было отмечено, знак относится к разновидности *signa oblativa*. И в этом проявляется разночтение в понимании содержания авгурий. По Сервию, авгурии считаются действительными, если исходят от определенных птиц, причем список этих птиц был занесен в книги авгуров. Что касается ауспий, то они не запрашиваются заранее, исходят от любой птицы и наблюдать их можно везде. Это представление об ауспии полностью согласуется с «древним» постановлением коллегии авгуров, которое приводит Цицерон: ауспий считается законным, если птица могла свободно себя показать²⁹⁸. Насколько древним могло быть подобное постановление, сказать трудно, но записано оно было скорее всего не ранее конца III в. до н. э., когда началось «документирование» авгурского знания. Вслед за этим последовало осмысление ауспий и отнесение их к разряду *signa oblativa*.

Сравнение сведений Плавта и Сервия выявляет существенное различие между ними. Для Плавта ауспиями являются вообще любые предзнаменования, т. е. этот термин понимается им широко. Для Сервия ауспии – лишь один из видов авгурий, т. е. в этом случае термин приобретает более узкое значение. Проведенное сравнение демонстрирует позднее установление более или менее четких смысловых разграничений между ауспиями и авгуриями. Но будучи предметом постоянного обсуждения, авгурская доктрина сама часто допускала противоположные толкования даже в основных вопросах. Формируясь главным образом на основе прецедентов, она так и не стала до конца систематизированным учением.

Сервий в действительности описывает различие не между авгурием и ауспием, но скорее между заранее испрошенными знаками (*auspicia impetrativa*) и непрошеными (*auspicia oblativa*). В таком виде это полностью соответствует учению авгуров: для

auspicia impetrativa, действительно, использовались только некоторые птицы, но в отношении незапланированных знаков авгуры считали, что любая птица может быть вестницей богов²⁹⁹.

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что авгурии и ауспиции в древности были «родственными» действиями со стертыми между ними границами. По мнению Г. Вагенфорта, эта ситуация поддерживалась существованием двух видов обрядов, в которых авгуры принимали разное участие. Одни обряды отправляли сами авгуры, при совершении других авгуры действовали только как интерпретаторы и посредники³⁰⁰.

О смешении ауспиций и авгурий в одном обряде свидетельствует выражение *nuptiarum auspices* (устроители браков)³⁰¹. В древние времена перед началом брачной церемонии осуществлялось наблюдение за полетом птиц³⁰², потом взывали к богине Земли – Теллус³⁰³, а гром считался *signum oblativum*, который требовал отложить заключение брака³⁰⁴. Здесь смешивались заранее запрошенные и никем не ожидаемые знаки, что, по всей видимости, приводило к невозможности четко разделить ауспиции и авгурии. Однако начавшаяся рационализация и систематизация авгурского знания разрешила эту проблему, сформулировав различия между двумя видами божественного волеизъявления. Ауспиции были действительны только в течение одного дня и только для принятия определенного решения. Плохие ауспиции, полученные сегодня, могли оказаться хорошими и располагающими к действию на другой день (*alio die*)³⁰⁵. Через авгурии божество давало ответ раз и навсегда, как показывают случай с храмом Термина на Капитолии и спор авгура Атта Навия с царем Тарквинием Древним³⁰⁶. В данном случае мы разделяем точку зрения П. Каталано³⁰⁷.

Ауспиции и авгурии различались и по содержанию. Авгурии были сакральным действием, которое включало в себя запрашивание божественной воли (т. е. *auspicia impetrativa*) в поддержку какого-либо начинания, направленного на изменение состояния лица или места через перевод их в категорию инаугурированных объектов. Ауспиции же были только испрашиванием божественного одобрения для действий магистратов и в историческое время превратились в сущности в *auspicia populi Romani*³⁰⁸, но также были импетративными (заранее запрошенными) знаками. В итоге можно сказать, что в основе отличия ауспиций от авгурий лежало фундаментальное для римлян представление, которое отделяло действие от состояния³⁰⁹.

Что касается содержания деятельности авгуров, то она, согласно Варрону (L.L. 6.82), сводилась к *augurium agere*, во время

которого авгур наблюдал за птицами (*aves specit*). Эта же мысль повторена Фестом, который сообщает, что общественные авгуры совершают ауспиции³¹⁰. Таким образом, если авгуры совершали ауспиции, они делали это для получения от божества разрешения на проведение авгурий. Сделанный вывод не позволяет принять точку зрения П. Каталано, что ауспиции были уделом только магистратов, а авгурии – сферой деятельности авгуров.

Вернемся еще раз к инаугурации Нумы в крепости и к формуле Варрона, которую произносили авгуры, готовясь к авгуриям или ауспициям. При инаугурации Нумы авгур обращается к Юпитеру со словами *si fas est* (если дозволено [богами]) и далее формулирует то, что должно быть подтверждено божественными знаками. Юпитер демонстрирует свое отношение к происходящему, посылая ауспиции. То есть употребление авгуром формулы, содержащей существительное *fas*, свидетельствует об отсутствии божественного возражения против выполнения данного обряда, который переводил Нуму в новое, «инаугурированное», состояние. Это было подтверждено посланными ауспициями, в данном случае надежными знаками (*signa certa*), т. е. такими знаками, интерпретация которых не вызывала сомнения. Поэтому едва ли можно согласиться с существующим мнением, что у Ливия в центре внимания находится не получение божественного подтверждения, а сам ритуал³¹¹. В действительности одно неотделимо от другого: сам ритуал инаугурации получил божественное одобрение. Что касается формулы авгуров в сочинении Варрона, то с ее помощью авгур подготавливал пространство, которое могло использоваться как для авгурий, так и для ауспиций. Ауспиции, например, проводили магистраты, чтобы заручиться божественной поддержкой своих действий (*auspicia urbana*)³¹².

2.3. авгуры и *sodales Titii*

Как выясняется из текста Варрона, авгурии находились в ведении не только авгуров. Существовало религиозное братство – содалы Тиции (*sodales Titii*), члены которого также наблюдали за птицами: «...содалы Тиции названы так от Тициевых птиц, которых они обычно наблюдают во время определенных авгурий»³¹³.

Содалы Тиции были восстановлены Августом, поэтому упоминания о них сохранились у авторов императорского времени. Тацит (Ann. 1.54) утверждает, что это братство было создано Титом Тацием, сабинским царем и соправителем Ромула, для поддержа-

ния сабинской религиозной практики. Однако в другом произведении Тацит (Hist. 2.95) говорит о том, что коллегия Тициев была организована Ромулом. Фест (точнее, Веррий Флакк) возводит к имени Тита Тация название курии Тиции (*curia Titia*), которая была одним из десяти подразделений трибы Тициев (*tribus Titien-sis*)³¹⁴. Правда, писавший в последние десятилетия существования республики Тит Ливий (1.13.8) знает Тициев только как одну из трех центурий всадников, созданных в правление Ромула, но и у этого историка Тиции получили свое имя от сабинского царя Тита Тация (*Liv.* 1.10.1).

Тит Таций впервые появляется в римской традиции в связи с эпизодом, известным как «похищение сабинянок». Таций становится центром притяжения всех обиженных, среди которых были не только сабиняне, но и жители ближайших к Риму населенных пунктов: Ценины, Крустумерии и Антемн (*Liv.* 1.10.2). Эти городки упоминаются в «Естественной истории» Плиния Старшего: Ценина и Крустумерия как населенные пункты, рано поглощенные Римом в результате роста его территории³¹⁵, Антемны как получатель жертвенного мяса на Альбанской горе вместе с «альбанскими народами» (*populi Albenses*)³¹⁶. Какие народы обитали на территории этих городков, латины или сабиняне? Ливий (1.9.8) в рассказе о похищении сабинянок отделяет ценинцев, крустуминцев и антемнян как ближайших соседей Рима от «всего многочисленного племени сабинян» (*Liv.* 1.9.9,10.2). Дионисий Галикарнасский (2.32.2–3, 33.1), который подробно описывает все перипетии этого эпизода, представляет Ценину, Антемны и Крустумерию как самостоятельную силу, готовую к войне с Ромулом, но не отказывающуюся от союза с сабинянами. В некоторых случаях античные авторы дают более точную информацию о происхождении этих населенных пунктов, которая позволяет нам говорить об их латинских корнях и даже рассматривать их возникновение как результат территориальной экспансии Альба Лонги в Лации в доримское время³¹⁷. Поэтому обращение латинян за помощью к Титу Тацию делает его фигуру как сабинского царя спорной.

Не все обстоит гладко и с происхождением имени *Tatius*. Варрон приводит слова Вольфия – автора трагедий на этрусском языке – о том, что название трибы *Titienses*, происходящее от имени *Tatius*, является этрусским³¹⁸. Это объяснение, как и этрусское происхождение имени Таций, было подхвачено исследователями Нового времени³¹⁹, но все же не стало общепринятым³²⁰. Поэтому следует еще раз обратиться к источникам в поисках ответа на вопрос об этнической принадлежности обитателей этих трех городков.

Ливий (1.14.2) рассказывает о том, что Таций «явился в Лавиний на ежегодное жертвоприношение», но был убит толпой. Дионисий (2.52.3) добавляет интересные подробности: Таций прибыл в Лавиний вместе с Ромулом для жертвоприношения, которое полагалось совершать царям. Интересно, что в данном случае оба автора не уточняют, о каком жертвоприношении идет речь. Тесные культовые связи Рима и Лавиния установились после 338 г. до н. э. и выразились в ежегодном жертвоприношении Весте и пена-там, которое совершали диктаторы, консулы и преторы, вступая в должность. Мы не можем с уверенностью говорить о времени возникновения этой практики, но Ливий попытался отнести ее к более раннему времени, что отразилось в его рассказе о смерти Тита Тация в Лавинии. Это обстоятельство выдает позднее происхождение традиции о смерти Тация, которая встречается в сочинениях Ливия и Дионисия, что, однако, никак не умаляет роль Лавиния как крупного культового центра на территории древнейшего Лация. Последнее подтверждается наличием трех алтарей, относящихся к VI в. до н. э., и древних посвящений, обнаруженных при археологических исследованиях этой территории³²¹.

От этой поздней традиции отличается небольшая заметка о смерти Тация у Варрона, которая представляет собой этиологический миф. Антиквар объясняет происхождение названия места *Laurentum* (Лаврент) на Авентине как результат того, что там был похоронен Таций, убитый лаврентинцами³²². Город Лаврент не имеет точной локализации. Он, очевидно, располагался между реками Тибром и Нумиком и был частью территории, на которую распространялось влияние другого древнего латинского города – Лавиния. Близость более сильного соседа сказалась на раннем исчезновении Лаврента, и в историческое время уже не было четкого различия между топонимами «Лаврент» и «Лавиний», что привело впоследствии к укоренению названия «Лавролавиний»³²³. Поэтому версия Варрона, который связал смерть Тита Тация с лаврентинцами, отражает более ранний этап формирования мифа о сабинском царе как части мифа о возникновении Рима и предшествует его вариациям в сочинениях Ливия и Дионисия. Но и историки эпохи Августа связали Лавиний с истоками Рима не случайно. Лавиний, как мы уже отметили, был древнейшим латинским городом с общими для всех латинян святынями. Его основание приписывалось Энею³²⁴. Поэтому появление Тация в одном из латинских культовых центров может свидетельствовать о том, что он не только не был чужаком для латинян, но явился на жертвоприношение как царь и одновременно сакральный глава одной из латинских общин,

расположенной по соседству с Палатинским городом римлян. Помогут ли эти сведения определить этническую принадлежность содалов Тициев, которые рассматриваются исследователями как религиозное братство сабинского происхождения, аналогичное римским авгурам³²⁵?

Плиний Старший (H.N. 3.68) упоминает среди «альбанских народов» неких тутиенсов (*Tutienses*). Варианты огласовки имени *Titinus* / *Tutinus*³²⁶ дают нам возможность видеть в альбанских тутиенсах народ титиенсов (*Titienses*), который с расширением территории Ромулова города был включен в его границы и образовал трибу Титиенсов, а его предводитель, некто Тит Таций, как религиозный глава этого коллектива сохранял до конца своей жизни равные позиции с главой Палатинского народа – Ромулом. В таком случае становится понятным не только появление Тация в Лавинии, но и его участие в жертвоприношениях, совершать которые предписывалось только царям. В новых условиях существования народ тутиенсов / титиенсов продолжал почитать своих богов, среди которых верховным был, возможно, Мутин Титин (*Mutinus Titinus* = *Mutunus Tutunus*), и сохранял свои религиозные братства, в частности содалов Тициев.

Птица, которую наблюдали содалы, называлась *titus*, откуда произошло личное имя Тит. Считалось, что эта птица подает хорошие знаки³²⁷. По мнению Р. Палмера, от *titus* происходит прилагательное *titinus*, которое в сочетании с другим прилагательным *mutinus* было именем божества³²⁸. Божество *Mutinus Titinus* фигурировало в составленном Варроном перечне богов, близких Юпитеру. Эти сведения Варрона впоследствии были заимствованы Августином и Тертуллианом, но в интерпретации раннехристианских авторов претерпели изменения. Единое божество превратилось у них в двух самостоятельных фаллических божеств – Мутуна и Тутуна, сходных с греческим богом Приапом³²⁹. Современные исследователи римской религии согласны между собой в том, что Мутин Титин символизировал плодородие, но отличают само божество от его изображения в виде фаллоса, которое есть плод воображения христианских апологетов³³⁰.

Фест верил в то, что святилище *Mutinus Titinus* находилось в Риме на Велійском холме со времени основания города. Он также свидетельствует о том, что это божество было связано с культом плодородия. Другое святилище этого же бога находилось у 26-го мильевого столба на *via Cassia*. Кроме того, у Мутина Титина были алтари на боковой дороге, отходящей от подножия Велійского холма³³¹. Р. Палмер, который серьезно отнесся к утверждениям

Отцов церкви, поскольку они черпали свои сведения из не сохранившихся до нашего времени работ Варрона, убежден в том, что это божество имело двойную природу. Одна его ипостась отражала его фаллическую сущность, которая проявлялась в плодородии, дарованном земле и живым существам³³², другая ассоциировалась с ауспикальной птицей *titus*³³³. По всей видимости, это божество было связано с сопровождавшими культ плодородия ауспикальными действиями, за которые, как уже говорилось, отвечали авгуры. С одной стороны, это свидетельствует о глубокой древности культа, с другой – объясняет трансформацию *Mutinus Titinus* у христианских апологетов в двух самостоятельных божеств, составлявших тем не менее пару.

Связаны ли *sodales Titii*, о которых говорит Варрон, с культом *Mutinus Titinus*? Известно, что авгуры не были связаны с культом какого-либо бога. Определение Тициев как содалов позволяет поставить их в один ряд с такими культовыми сообществами (*sodalitates*), как фециалы, салии, луперки и арвальские братья. Такого рода сообщества не были изначально связаны с каким-то одним культом или определенным храмом. Они участвовали в совершении обрядов, служивших специфическим нуждам примитивного общества³³⁴. Поэтому мы не можем связать Тициев исключительно с культом Мутина Титина, но, поместив в один ряд однокоренные имена *titii* – *titinus* – *titus*, можем принять свидетельство Варрона о том, что они занимались наблюдением за птицами во время авгурий.

Как отметил Р. Палмер, название птицы *titus* дало начало латинскому преномену Тит. Подобная этимологическая связь несомненно существует, однако данные сравнительной лингвистики свидетельствуют о другой лексико-семантической связи. Имена с основой *tit-* были распространены в местах расселения пеласгов и имели значение «царь», а римское имя Тит можно рассматривать как пеласгийское наследие на Апеннинском полуострове³³⁵. Это согласуется с изображением Тита Тация в римской исторической традиции как лица, облеченного царской властью. Можно предположить, что он был сакральным главой (наподобие римского *rex sacrorum*) той латинской общины, которая на заре римской истории связала свою судьбу с поселением на Палатине. Как и основатель Рима Ромул, этот царь, носивший титул с основой *tit-*, исполнял авгурыские обязанности и отвечал за интерпретацию знаков, исходивших от какой-то определенной птицы, которую стали именовать «царской птицей» (*titus*). По всей видимости, здесь мы сталкиваемся со случаем «этимологического переноса», когда лек-

сическая основа, означающая царя, стала прочно ассоциироваться с некоей птицей, подававшей при полете определенные знаки, интерпретация которых была личной монополией царя. Вокруг фигуры сакрального царя формировался штат помощников-содалов, организованных на гентильной и амикальной основе. Подобные религиозные сообщества, сведущие в искусстве авгурий, очевидно, существовали в каждом сельском округе, обеспечивая своей деятельностью потребность жителей догородского Рима в инаугурационной защите урожая³³⁶. Накопленный ими опыт не выходил за пределы их сообществ. Но в письменную традицию вошли только *sodales Titii*, очевидно благодаря рано установившейся их этимологической связи с сабинским царем Титом Тацием³³⁷.

Сказанное, конечно, остается предположением, не имеющим достаточных оснований в источниках. К сожалению, основной труд Варрона – «Древности человеческие и божественные» – утрачен. О содалах Тициях там могла идти речь в разделе о римских жречествах³³⁸. Возможно, именно там Варрон связал происхождение этого братства с необходимостью поддерживать сабинскую религиозную практику. Объяснение Варрона впоследствии было воспринято Тацитом. Сведения этого историка о содалах Тициях, несомненно, являются частью антикварного знания³³⁹. В таком случае можно предположить, что содалы Тиции представляли древнейший пласт латинского жречества, практиковавшего ауспicii³⁴⁰. С присоединением некогда самостоятельной общины к территории Палатинского города и учреждением коллегии авгуров как общеримского религиозного института эта коллегия потеряла самостоятельное значение.

2.4. Классификация знамений

Знамения могли происходить из всех областей, где человек соприкасался с окружающим миром. Они были двух видов: посланные богами, т. е. наблюдаемые, но непрошенные (*signa oblativa*), и те, которые запрашивались у божества (*signa impetrativa*). В словаре Феста (II в. н. э.) перечислены пять видов наблюдаемых знамений: *ex caelo* (исходящие с неба, включая гром и молнии), *ex avibus* (от полета птиц и издаваемых ими звуков), *ex tripodis* (от кормления священных цыплят), *ex quadrupedibus* (от четвероногих животных), *ex diris* (от необычных и пугающих явлений)³⁴¹. Для запрошенных заранее ауспicii в расчет принимались только знаки, исходящие с неба и от птиц. Другие народы использовали

почти всех птиц, римляне же – очень немногих³⁴². Такие птицы назывались авгурскими (*aves augurales*), только они давали законные знаки, и перечень этих птиц, как указал Сервий – комментатор V в. н. э., был составлен в коллегии авгуров.

Подобные списки стали появляться не ранее середины III в. до н. э. и были связаны с началом систематизации религиозного знания. Это подтверждают Игувинские таблицы – семь бронзовых пластин, обнаруженных в 1444 г. в Игувии (совр. Губбио), расположенном в Умбрии на южном склоне Апеннин. Таблицы написаны на умбрском языке, но с помощью разных алфавитов. Для самых ранних таблиц использовался этрусский алфавит, а для поздних – латинский. Эти таблицы относятся к разряду «ритуальных протоколов», в которых с высокой степенью точности были зафиксированы общественные церемонии, выполнявшиеся от имени города и общины³⁴³. Поскольку ритуалы требовали предварительного обращения к ауспциям, то в одной из таблиц содержится перечень птиц, которых исследователи отождествляют с вороной, дятлом и сорокой³⁴⁴. Время написания текста обычно относят к концу III – началу II или I в. до н. э., но отмечают, что он восходил к более раннему прототипу³⁴⁵. Примерно такой же перечень птиц (дятел, ворона, грач) встречается у римского комедиографа Плавта (*Asin.* 260), который был родом из Умбрии и жил на рубеже III–II вв. Эти примеры дают основание утверждать, что перечень птиц, которые использовались при ауспциях, составлялся авгурами с учетом местных традиций и был частью письменной фиксации правильного соблюдения ритуала, что придавало ему устойчивую форму и со временем стало частью учения авгуров (*disciplina auguralia*).

Авгурские птицы делились на тех, которые давали знаки во время полета (*alites*)³⁴⁶, и тех, которые передавали свои предупреждения голосом (*oscines*)³⁴⁷. Сокол, орел, ястреб, коршун были *alites*, ворон и ночная сова – *oscines*. Наблюдая птиц, которые давали знаки во время полета, авгур должен был заметить направление их полета, высоту, на которой они держатся, частоту взмахов крыльями и любые их произвольные действия³⁴⁸. Когда воспринимались на слух птицы, предвещавшие голосом, нужно было учесть частоту, силу и характер их крика и определить место, откуда птица подавала голос. Например, одна из авгурских птиц издавала крик с вершины горы. Этимология ее названия, встречающаяся у древних авторов, позволяет предположить, что эта птица относилась сразу к обеим категориям – *oscines* и *alites*³⁴⁹. Если ворона была слишком болтлива, а ворон кричал сдавленным голосом, то это было дурным знаком. Разновидностью «голосистых птиц» были щебечущие птицы (*titiantes*)³⁵⁰.

Поскольку авгур вопрошал волю богов, стоит ли начать или отложить какое-либо предприятие, то соответствующие знаки подавались соответствующими птицами. Одни птицы заставляли действовать сразу же и назывались *aves praepetes* (стремительно летящие птицы)³⁵¹. О таких птицах говорит Энний, описывая спор Ромула и Рема³⁵². Очевидно, общим названием для побуждающих к действию птиц было *aves admissivae*³⁵³. Другие птицы предупреждали о том, что надо отложить предприятие, и назывались *aves remores* (замедляющие полет птицы)³⁵⁴. Но были и такие, которые своим поведением во время ауспий воспрещали всякие действия³⁵⁵. Поскольку птицы могли использоваться не только в ауспийях, но и в авгурьях, то в последнем случае запрещающие что-либо делать птицы образовывали группу *aves inebrae*³⁵⁶. При ауспийях благоприятной стороной считалась левая (*laeva* или *sinistra*), а птица, подающая хороший знак, называлась *scaeva avis*³⁵⁷. Однако авгуры знали и таких птиц, которые в любой ситуации подавали только плохие знаки³⁵⁸.

Если во время наблюдения случались различные и даже противоположные знамения, их надо было согласовать друг с другом и выделить преобладающее значение знамений, при этом учитывалось не только количество поданных знаков, но и их качество. Между птицами была своя иерархия, и знамение, данное орлом, имело большее значение, чем знамение от ворона. Принималось в расчет и время появления каждого знамения: одни отдавали предпочтение первому знаку, другие – последнему. Хорошей иллюстрацией в данном случае может служить история Ромула и Рема. С точки зрения авгурской науки суть их спора свелась к выяснению не первенства поданного знака, но его качества: последующий более сильный знак аннулирует ранний, но более слабый знак³⁵⁹.

Как мы видим, в авгурской науке существовала четкая классификация птиц, действия которых подлежали учету, и поданных ими знаков. Первые признаки систематизации такого рода, несомненно, появились в жреческих сочинениях, посвященных изучению ауспий и авгурий как важных элементов деятельности авгуров. Собранный жрецами материал широко использовался антикварами (и прежде всего Варроном), в трудах которых он обрел все признаки стройной авгурской дисциплины; к ней обращались для разных целей историки, антиквары и глоссаторы императорской эпохи.

В сочинении Варрона «О латинском языке» содержатся сведения по регламентации проведения авгурий и ауспий, которые антиквар приводит со ссылкой на книги авгуров. В частности, в этих книгах определялся крайний момент проведения авгурий, который

на техническом языке авгуров назывался *tempestus*. Данный термин обозначал тот отрезок времени, в пределах которого поданный знак рассматривался как законный и поэтому требующий истолкования³⁶⁰. Как отмечает Варрон (L.L. 7.51), этот термин отличался от обиходного слова – *tempesta*, обозначавшего временной промежуток и употреблявшегося вместо *tempus* (время)³⁶¹.

Помимо деления знаков на запрошенные и появившиеся неожиданно, Цицерон в трактатах «О природе богов» (2.7) и «О дивинации» (1.93) приводит другую классификацию знамений, основанную на их содержании. Это *ostenta* (знаки или явления, предвещающие будущие события), *portenta* (противоестественные знаки, предвещающие бедствие как начало неблагоприятных периодов)³⁶², *monstra* (неестественные явления или события, которые рассматривались как предзнаменования)³⁶³, *prodigia* (необычные явления, предвещающие будущие события). Как видно, обозначающие знамения термины являются синонимами и отмечают знаки неблагоприятного свойства.

Упоминания о знамениях такого рода, главным образом о продигиях, мы встречаем чаще всего в сочинениях римских историков, которые включали их в свои повествования³⁶⁴. Это заставляет предположить существование списка подобных явлений, который велся либо в жреческих коллегиях (вероятнее всего, в коллегии понтификов), либо в сенате, так как именно там принимались решения о совершении искупительных обрядов. Возможно также, что в обыденной практике существительное *prodigium* использовалось как термин общего содержания, который обозначал все неблагоприятные и противоестественные явления, предвещавшие грядущие бедствия³⁶⁵. Все, что определялось как продигии, представляло собой комплекс несовместимых друг с другом факторов. Например, молния сама по себе не являлась продигием, если не ударяла в храм или статую божества. Это указывает на то, что продигий был показателем специфических нарушений норм общественного поведения.

У Цицерона перечень предвещающих будущее знамений с объяснением происхождения их названий говорит о знакомстве оратора с сочинениями антикваров, с помощью которых накопленные и систематизированные во всех областях знания достигали образованной публики. Оба трактата Цицерона были написаны к середине 44 г. до н. э., после того как уже увидел свет основной труд его друга Варрона «Древности человеческие и божественные», ставший «энциклопедией римской жизни». Поэтому встречающаяся у Цицерона классификации знамений является уже результатом

усилий римских антикваров по систематизации религиозного знания. Упорядоченная информация впоследствии оказалась удобной для использования составителями словарей, антикварами и энциклопедистами на протяжении многих веков – от Веррия Флакка и Феста до Исидора Севильского и Павла Диякона³⁶⁶.

Какие из вышеприведенных знамений толковали авгуры? В диалоге «О законах» Цицерон приводит свод законов о религии, который представляет собой образец систематизированного знания, вышедшего из-под пера римских жрецов или антикваров и намеренно облеченного в архаизированные языковые формы³⁶⁷. Эти законы закрепляют за авгурами толкование знаков, относящихся к категории *ostenta*³⁶⁸. Истолковав знаки, авгур должен был вынести свой вердикт, который нельзя было оспорить. Явленные богами знаки, от которых зависел исход любого начинания, авгур мог объявить неблагоприятными (*iniusta*) для осуществления задуманного, или запрещающими (*nefasta*) какое-либо предприятие, или содержащими плохое предзнаменование (*dira*); он также мог объявить и сами наблюдения неправильно проведенными (*vitiosa*)³⁶⁹.

Остановимся на употребленных Цицероном терминах, которыми авгур обозначал результаты своих наблюдений. Существительное *vitium* является техническим термином в профессиональном языке авгуров и первоначально имело значение знака, препятствующего достижению успеха³⁷⁰. Понятие *nefas* изначально употреблялось применительно к календарю³⁷¹. Из этого списка выпадает термин *dira*, который вообще отсутствует в некоторых изданиях текста Цицероновского диалога «О законах»³⁷². Е. Линдерски обратил внимание на то, что фраза *dira dicere* относится прежде всего к наблюдаемым знакам, тогда как словосочетания *iniusta (nefasta, vitiosa) dicere* относились к области ритуала в целом³⁷³. Можно предположить, что Цицерон объединил в одном предложении, где речь идет о обязанностях авгура, лексику из различных областей его деятельности: с одной стороны, это доклад авгура сенату о каких-то зловещих знаках, с другой – оповещение авгуром народного собрания об увиденных им знамениях³⁷⁴.

В классификации Феста зловещие знаки составляли один из видов наблюдаемых авгурами знамений. Разновидностью зловещих знаков, как мы видели, являются *portenta, monstra* и *prodigia*. Это значит, что авгуры учитывали и толковали практически все перечисленные выше знаки, включая, возможно, продигии³⁷⁵. Более того, классификации знаков, которые встречаются у Цицерона и Феста, происходят из авгурской среды и, по всей видимости, восходят к специальным сочинениям членов коллегии авгуров.

В этих работах учение авгуров систематизировалось под влиянием греческих принципов классификации материала и толковалось не только для всех желающих ознакомиться с ним, но в первую очередь для членов своей же коллегии, которым из-за сложности работы с архивными материалами трудно было получить необходимую справку³⁷⁶.

Данную классификацию дополняет еще один термин, который приводит Варрон, цитируя сочинение Пакувия. Это *triportentum*, т. е. трижды явленное предзнаменование³⁷⁷. Является ли этот термин созданием поэта или заимствован им из языка авгуров? На примере произведений Плавта уже говорилось о проникновении сакрального языка в язык драматических сочинений и в повседневную жизнь. Существование такой тенденции дает возможность предположить, что употребленный Пакувием термин бытовал в языке авгуров. Как уже было отмечено, приведенная Цицероном классификация знаков божественного происхождения была создана авгурами или антикварами на основе их записей, а термин *triportentum* был вариацией термина *portentum* и обозначал неоднократно повторявшиеся знаки, предвещавшие неминуемые бедствия.

Классификация знаков дополняется еще одним видом божественного предупреждения. Это *obscaenum omen* – «скверное предзнаменование». Варрон отмечает, что передает это выражение в современном ему правописании. Следует обратить внимание на рассуждения, которые позволяют Варрону поместить этот термин в определенный контекст. Антиквар подкрепляет свои рассуждения о происхождении тех или иных слов примерами из лексики авгуров, стремясь показать, насколько профессиональный словарь авгуров отличался от повседневной лексики и как долго сохранял архаичную форму слов. Так, вместо *omen* авгуры говорили *osmen*³⁷⁸. Данный пример нужен Варрону, чтобы поддержать свою этимологию, выведившую *omen* от *os* («уста», «рот»)³⁷⁹. Поэтому естественно предположить, что в данном случае Варрон прибегает к намеренной архаизации слова. Обращение антиквара к более древней форме слова является в данном случае косвенной ссылкой на «традицию предков», которая должна была придать авторитет его способам конструирования прошлого. Впоследствии Павел Диакон принял идущую от Варрона этимологию слова *omen* и растолковал его как предсказание, исходящее из уст человека, противопоставив его предсказанию, которое дается полетом птиц³⁸⁰.

Можно ли уточнить, что скрывало в себе понятие *obscaenum omen* («зловещее предзнаменование»)? К «зловещим» могли относиться любые знаки, предвещающие беду. Они указывали на

негативное отношение божества к задуманному мероприятию и должны были остановить его осуществление. «Зловещим» мог быть знак, относящийся к любой разновидности портентов (в широком смысле слова). Их появление можно было расценивать как *vitium* (дефект, изъян), т. е. как любой запретительный знак в авгуриях³⁸¹.

Законы, касающиеся деятельности авгуров, предписывают им еще одну важную обязанность – «сдерживать молнии в определенных участках неба»³⁸². Молния и гром были теми природными явлениями, которые свидетельствовали о нарушении мира с богами (*pax deorum*). Особенно это касается молний, ударявших в храмы, гробницы, городские ворота и стены. Такие молнии относились к разряду продигий и требовали проведения соответствующих искупительных обрядов³⁸³. Случаи появления подобных молний могли передаваться на рассмотрение этрусским гаруспикам. Авгуры же имели дело с молниями как обычным природным явлением, как со знамением небесного происхождения (*signum ex caelo*) и должны были толковать его с помощью системы разграничения частей неба, которая в зависимости от того, где была видна вспышка, помогала определять волю божества как запрет или одобрение. Молнии такого рода Цицерон определяет как «явленные знаки» (*ostenta*)³⁸⁴.

Внимание римлян к молниям Плиний Старший (Н.Н. 2.136) объясняет особыми природно-климатическими условиями региона: только в районах Рима и Кампании, территория которых вытянута по направлению с севера на юг, молнии наблюдались круглый год, чего не было в других местах. Искусство наблюдения за молнией было развито у этрусков и зафиксировано в «Обрядовых книгах» (*Libri rituales*)³⁸⁵. С особым вниманием они следили за тем, в каких частях неба появляется молния и где она исчезает: возвращение ее в районы восхода солнца считалось у этрусков наилучшим знаком³⁸⁶.

Римляне рано обратились к этому небесному явлению и, по-видимому, без влияния со стороны этрусков. Согласно римской традиции, Нума Помпилий возвел наблюдение за молниями в ранг государственного дела, предписал необходимый для их искупления ритуал и даже установил определенные обряды и молитвы, с помощью которых можно вызвать молнию³⁸⁷. Его примеру последовал третий римский царь, Тулл Гостилий, пытаясь вызвать с небес Юпитера, но, допустив ошибки в церемонии, был поражен молнией. Этот эпизод передал Плиний (Н.Н. 2.140; 28.14) со ссылкой на историка-анналиста Луция Пизона, которого он аттестует как очень надежного автора.

Осмысление религиозных установлений, правил и норм, набравшее силу в римском обществе с начала II в. до н. э., закрепило за

религией не только важное место в современной жизни, но и сделало ее неотъемлемой частью представлений римлян о своей истории. Рассказы такого рода в изобилии включались в повествования историками-анналистами. В них сохранились представления о сакральном царе как древнейшем правителе римской общины, обязанностью которого было исполнение магических обрядов (в том числе вызывание дождя), направленных на защиту будущего урожая и, следовательно, на достижение материального благополучия всего коллектива. Исполнять обязанности сакральному царю помогали авгурь, которые впоследствии унаследовали его основные функции – проведение ауспий и авгурий. Анналистический рассказ о судьбе Тулла Гостилия отразил представления авгуров о молнии как знаке небесного происхождения, составившие важную часть их учения. Этот рассказ свидетельствует о том, что молния рассматривалась авгурами не только как произвольно посланный богами знак (*signum oblativum*), но и как специально испрошенное у божества знамение (*signum impetrativum*). Однако данный эпизод является единственным во всей анналистической и антикварной традиции свидетельством последнего случая. Его связь с именем третьего римского царя и трагическое завершение предпринятой им попытки, по всей видимости, свидетельствуют о том, что классическая авгурская наука отказалась от практики, восходившей к магическим обрядам, направленным на вызывание дождя. Молния, как и гром, в авгурской дисциплине, оформившейся к концу Республики, относилась к категории заранее не испрошенных знамений (*signum oblativum*).

Как и многие природные явления, молнии влияли на общественную жизнь в Риме. Цицерон (Div. 2.43, 74) сообщает, что молния, сверкнувшая слева, была наилучшим предзнаменованием для всех дел, кроме проведения народного собрания и свадьбы. Августские книги сохранили постановление, запрещавшее проведение народного собрания, «когда Юпитер гремит и мечет молнии»³⁸⁸. Живя в эпоху гражданских смут, Цицерон видел в этом постановлении политический инструмент в руках руководителей государства, с помощью которого они могли согласуясь со своими соображениями проводить или отменять комиции для ведения судебных дел, утверждения законов и выборов магистратов. Так Цицерон подчеркивал значимость наблюдений за молниями для ведения общественных дел. Тогда же искусство наблюдения за небом было доведено до такого совершенства, что приобрело вид научной системы, а основные знания составили содержание августских книг (*libri augurales*)³⁸⁹.

2.5. Авгурская лексика в сочинении Варрона

Варрон утверждает, что у авгуров существовал термин *ambegna bos*, обозначающий корову, «вокруг которой помещаются другие жертвы»³⁹⁰. Вслед за античными авторами исследователи совершенно справедливо подчеркивают интерпретаторскую функцию авгуров как основную в их деятельности. Это отличало авгуров от жрецов-жертвоприносителей и особенно от понтификов³⁹¹. С другой стороны, если исследователи ставили вопрос о причастности авгуров к жертвоприношениям (например, богу Термину), то отмечали, что эти жертвы были бескровными³⁹². Приведенный отрывок из сочинения Варрона позволяет еще раз обратиться к этой проблеме. Этот отрывок, несомненно, может считаться свидетельством того, что авгуры принимали какое-то участие в жертвоприношениях, причем кровавых, которые были одной из обязанностей понтификов³⁹³. Но какова была форма этого участия?

Термин *ambegnus* еще раз встречается в словаре Феста применительно к быку и барану³⁹⁴. Поскольку не имеется других сведений античной традиции об этой разновидности жертвенных животных, можно с определенностью говорить о том, что отрывок из словаря Феста напрямую или через Веррия Флакка восходит к сочинениям Варрона. Контекст, в котором употреблен этот термин, указывает на подготовку к жертвоприношению.

Сервий упоминает в своем комментарии о каком-то авгурском жертвоприношении (*sacrificium augurale*), которым сопровождалась молитва ради отвращения несчастья³⁹⁵. О возможной причастности авгуров к жертвоприношениям свидетельствует следующий факт. Ливий в качестве символов авгурата наряду с литуусом называет капиду (*capis*)³⁹⁶. Согласно Варрону, этот сосуд был снабжен ручкой³⁹⁷. Такие сосуды в форме кувшина с одной ручкой вместе с литуусом встречаются на монетах римских должностных лиц, которые имели сан авгуров: Суллы, Помпея, Лентула Спинтера Младшего, диктатора Цезаря, М. Антония, А. Гирция и Октавиана³⁹⁸. Ничего определенного о назначении этого кувшина сказать нельзя. Несомненно то, что он принадлежал к священной утвари, использовался при обрядах и вместе с литуусом был атрибутом авгура. С большой осторожностью можно предположить, что авгур имел какое-то отношение если не к самому обряду жертвоприношения, то к выбору и освящению жертвы.

По всей видимости, термин *ambegna bos*, который встречается у Варрона, относился к сфере общественных жертвоприношений. Но должна ли корова вместе с ягнятами приноситься в жертву?

Варрон определенно говорит, что вокруг нее располагались другие жертвы. Похоже, что корова с ягнятами не предназначалась для принесения в жертву. Возможно, эти животные своим поведением должны были указать, какая из выставленных вокруг них потенциальных жертв будет угодна божеству. Интерпретировать подобный знак должны были авгуры. Таким образом, можно предположить, что авгуры участвовали в подготовке общественных жертвоприношений, «читая» язык богов. Это гарантировало, что принесенная жертва будет благосклонно принята богами. Такая форма участия авгуров в жертвоприношении не должна удивлять, ведь смысл жертвоприношения сводился к тому, чтобы сделать что-либо священным (*sacer*), отделив это от всего, что находится в общественном пользовании, и передать это в собственность богов³⁹⁹. Выполнить эту задачу в данной ситуации мог только авгур. Создавая с помощью особого ритуала *templum*, он отделял его как священное место от окружающего пространства, которое оставалось *profanum*. Примерно такую же роль мог играть авгур, определяя, какое из поставленных вокруг коровы животных будет *sacer*, т. е. будет принесено в жертву.

Варрон сохранил еще одну формулу, которую произносили авгуры: «Если ты поручаешь мне взять в руку священную ветвь, тогда назови моих сотоварищей»⁴⁰⁰. К сожалению, из контекста неясно, какие ритуальные действия сопровождалась этой формулой. Единственным свидетельством возможного ритуала является упоминание священной ветви – *verbena*. Аналогом этой авгурской формулы можно считать формулу, которую произносили фециалы при заключении договора с каким-либо народом, а также сам ритуал его заключения, подробно описанный Ливием. В качестве священных растений, которыми пользовались фециалы, Ливий называет *sagmen* и *verbena*: *sagmen* – это пучок травы, которую фециалы вырывали с дерном в крепости на Капитолии⁴⁰¹, а *verbena* – ветвь, прикосновением которой фециал назначал отца-отряженного (*pater patratus*) для освящения договора⁴⁰². Вместе с кремневым ножом *sagmen* и *verbena* были атрибутами фециалов⁴⁰³. Несмотря на существовавшие различия, *sagmen* и *verbena* как две разновидности зелени обладали общим для них качеством: они относились к чистым травам (*herbae purae*), которые собирались в священном месте (*ex loco sancto*)⁴⁰⁴. У автора более позднего времени – Сервия – термин *verbena* трактуется расширительно: им обозначается и ветвь миртового дерева⁴⁰⁵, и трава, сорванная в священном месте на Капитолии, и вообще всякая священная зелень, включая ветви лавра и оливы⁴⁰⁶. Вербена применялась для украшения алтаря перед совершением

жертвоприношения⁴⁰⁷. Как в случае с *pater patratus* прикосновение вербеной к его голове и волосам делало его ответственным за освящение договора, так и прикосновение вербеной к алтарю или его украшение этой ветвью можно воспринять как его одновременное освящение. Особенно это относилось к вновь воздвигнутым алтарям⁴⁰⁸. В обоих случаях вербена использовалась для придания нового качества лицу или предмету. В контексте практики авгуров использование священной ветви – вербены – можно рассматривать как средство совершения авгурского обряда, который был связан с освящением новых алтарей или с инаугурацией виноградников и молодых побегов⁴⁰⁹.

Формулу авгуров объединяет с формулой фециалов еще одна деталь. Исполняя какой-то обряд, авгур действует не один, а при участии *consortes*. Дословное значение этого термина «те, которые разделят со мной мой жребий». Здесь, несомненно, речь идет о лицах, также выполняющих авгурские обязанности⁴¹⁰. Фециал, произносящий формулу, тоже действует не один, а вместе с *comites*⁴¹¹, т. е. с «теми, кто отправится вместе с ним заключать договор». Существительные *consortes* и *comites* можно рассматривать как обозначающие синонимичные понятия, в обоих случаях – сотоварищей авгура и фециала соответственно, выполнявших вместе с ними священные ритуалы – инаугурацию какого-либо объекта или заключение договора.

В сочинении Варрона сохранились выдержки из официальных документов, связанные с проведением должностными лицами ауспий, которые предшествовали осуществлению их обязанностей. Одну из цитат Варрон приводит со ссылкой на цензорские таблицы (*Censoriae Tabulae*)⁴¹²: «Когда ночью цензор пришел на священную территорию, чтобы провести ауспии, и с неба был подан знак, он должен приказать вестнику созвать людей: “Если это будет хорошим, удачным, счастливым и благотворным для римского народа квиритов и для государства римского народа квиритов, для меня и моего коллеги, для нашей верности и для нашей должности: всех квиритов – вооруженных пехотинцев и частных граждан, попечителей всех триб призови сюда ко мне с приглашением, если кто-либо пожелает, чтобы был дан отчет за него или за другого”. Глашатай сначала произносит эти слова в освященном месте, потом еще раз произносит их с [городских] стен. ...Когда освященное пространство ограничено, собрание проводит тот цензор, который должен будет проводить очищение (*lustrum*)»⁴¹³.

Данный отрывок представляет собой цитату в цитате. В памятку, предназначенную для цензоров, была включена формула

созыва граждан для проведения обряда люстрации по окончании ценза. По мнению Фр. Шульца, этот документ Варрон извлек непосредственно из архивов⁴¹⁴. Автор не уточняет, был ли этот архив государственным или частным. Вероятнее всего, Варрон, используя свои дружеские связи, имел доступ к архивам цензорских семей, где мог храниться этот документ.

В тексте документа содержится указание на время его составления. Среди должностных лиц в нем упоминаются преторы (*praetores*)⁴¹⁵. Множественное число позволяет говорить о том, что один из них был *praetor peregrinus*, а значит, цензорские таблицы были составлены в том виде, в каком дошли до нас, после 242 г. до н. э., когда была введена эта должность.

Эти таблицы представляют для нас интерес, так как связаны с проведением цензорских ауспий и произнесением сопутствующей им сакральной формулы. Сама процедура, вероятно, была разработана авгурами и зафиксирована в их книгах. Цензоры же имели на руках свой экземпляр текста, в котором содержалась записанная формула. С этим текстом можно было свериться в случае необходимости и таким образом избежать искажения ритуальной формулы. При подготовке к люстрации после завершения ценза цензоры совершали ауспии и подтверждали то, что ценз был проведен без погрешностей. Слова призыва граждан глашатай сначала произносил в освященном месте (*in templo*), а потом повторял их с городских стен (*de moeris*). Процедура созыва граждан для люстрации также была расписана авгурами, которые предписали обращаться к гражданам дважды.

Другой случай цитирования Варроном документа относится к «старому комментарию» (*Commentarium vetus*), составленному к обвинению в уголовном преступлении, которое квестор Маний Сергий, сын Мания, выдвинул против Трога. Документ обращается к квестору Сергию и начинается следующими словами: «Проявляй усердие к ауспию и совершай его на священной территории (*in templo*); затем сообщи претору или консулу благоприятное предзнаменование (*auspicium*), которое было увидено»⁴¹⁶.

Как и в предыдущем случае, указанием на время составления комментария является существительное *praetor*, которое на этот раз употреблено в единственном числе. Это значит, что описанный в комментарии судебный казус, как и сам комментарий, могли относиться ко времени до 242 г. до н. э., когда число преторов увеличилось до двух. Уже этот факт делает текст достаточно древним. В то же время лингвистические особенности документа, как и официальное использование трехчленных имен, указывают скорее на

первую половину II в. до н. э. как на возможное время составления документа⁴¹⁷.

Личность квестора Манья Сергия, сам обвинительный акт против Трога, комментарий к нему, а также личность обвиняемого неизвестны⁴¹⁸. Поэтому можно предположить, что ситуация, описанная здесь, является воображаемой, однако этот факт не уменьшает значения переданного Варроном комментария. Установление правил проведения ауспиций и докладывания высшим магистратам об увиденных знамениях является общим местом учения авгуров. В соответствии с подобными правилами ауспиции проводили все должностные лица, обладавшие этим правом, а потому наставление такого рода могло адресоваться любому из них. Кем бы ни был составлен этот комментарий (например, каким-либо юристом), наставление, касающееся правил проведения ауспиций, несомненно восходит к какому-то авгурскому документу. Комментатор если и не читал его, то мог знать эти формулы, которые получили уже широкое распространение в среде жрецов и магистратов. Очень возможно, что такое же наставление относилось и к самому авгуру. Впоследствии оно могло распространиться на всех, кто обладал правом ауспиций.

Большинство содержащихся в сочинении Варрона примеров в сочетании со свидетельствами других источников позволяют сделать вывод о том, что теория и практика дивинации были разработаны специалистами, исполнявшими авгурские обязанности и потому хорошо осведомленными в авгурской традиции, что отвечало возрастающим потребностям римской гражданской общины в информации такого рода. Ауспиции были не только частью государственной практики, но и широко применялись в частной жизни. Противоестественные явления нарушали нормальное течение повседневной жизни и будоражили умы граждан, которые с легкостью интерпретировали их как знаки недовольства богов проводимой должностными лицами политикой⁴¹⁹. Грозные знаки останавливали ведение общественных дел. Искусство наблюдения за небом имело давнюю традицию, и накопившаяся информация требовала систематизации и строгого отбора. Выполнение этой функции взяли на себя государственные авгуры, которые преобразовали традиционную практику наблюдения авгурий и ауспиций в схожую с научной систему⁴²⁰. Основные положения данной системы (классификация знаков по их содержанию, определение счастливых и несчастливых сторон *templum*, перечень птиц, подающих подлежащие учету знаки, и т. п.) составили содержание специальных сочинений, которые создавались членами коллегии

авгуров. Авторы этих книг выступали в роли собирателей и систематизаторов знаний, а методика их работы со своим материалом во многом предвосхитила методику работы антикваров.

Сочинения авгуров не ограничивались указанной выше информацией. Как уже говорилось, Варрон сообщает об особенности правописания слова *terra* в книгах авгуров. В связи с этим интересно отметить контекст, в котором появляется такая информация. Ей предшествует рассуждение Варрона об изначальном существовании во Вселенной двух мест – Земли (*terra*) и Неба (*caelum*). Далее Варрон конкретизирует это общее положение: «Места на небе называются *loca supera* (высшие места), и они принадлежат богам; места на земле – *loca infera* (низшие места), и они принадлежат людям»⁴²¹. Тезис о том, что Вселенная состоит из двух начал – Земли и Неба, связывался Варроном с разделением всех богов на небесных и земных. Это самое общее деление пантеона Варрон использовал в несохранившемся сочинении о божественных древностях⁴²². Однако в приведенном выше отрывке деление Вселенной на Небо и Землю связано не с богами напрямую, а с местами (*loca*), которые имеют сакральное значение, т. е. являются точкой пространства, в которой человек может почувствовать или увидеть божественное волеизъявление. Поэтому можно предположить, что деление двух сфер на места, закрепленные за богами, и на те, которые находятся в ведении людей, представляет собой свободное истолкование одного из положений учения авгуров. Ведь самый важный аспект их деятельности заключался в определении границ пространства, где божество могло подать свой знак людям.

Далее Варрон переходит к рассказу о божественных силах, которые существуют в этих священных местах, т. е. речь идет уже непосредственно о самих богах⁴²³. Первыми богами для Варрона являются Небо и Земля. Как и прежде, антиквар возвращается к разделению Вселенной на две основные стихии, которые обладают признаками божественных существ. Эти первые боги назывались в Лации Сатурном и Опой. Варрон отождествляет Землю с Опой, а Небо с Сатурном, который предстает в данном случае как высшее божественное начало. Ранее, в сочинении «Древности божественные», Варрон уже разделил всех богов на небесных и земных, причем приурочил богов к небу, а богинь к земле, сведя все многообразие божественных существ к дуализму Неба и Земли, мужского и женского начал⁴²⁴. Свои рассуждения на эту тему Варрон дополняет в сочинении «О латинском языке» ссылкой на книги авгуров, в которых высшие боги записаны как *divi qui potes* (могущественные божества)⁴²⁵. Здесь, по-видимому, мы имеем дело

с оформившимися под влиянием идей стоицизма и платонизма космогоническими представлениями римской интеллектуальной элиты, среди которой, несомненно, находились люди, облеченные жреческим саном. То, что мы знаем об интеллектуальной жизни римского общества I в. до н. э.⁴²⁶, позволяет утверждать, что наиболее известные члены коллегии авгуров как частные люди предпринимали попытки гармонизировать римскую религию (и прежде всего авгурское учение) с основными положениями греческой стоической философии. Именно у стоиков заимствовались принципы систематизации и классификации материала. Приобретая характер упорядоченной классификации в работах ведущих членов коллегии, авгурская дисциплина становилась достоянием историков – антикваров и анналистов, которые использовали ее по своему усмотрению, преследуя, однако, общую цель – воссоздать историю Рима, идеологическим наполнением которой была римская религия, выраженная на практическом уровне в форме культа определенных богов и совершавшихся для них ритуалов.

ГЛАВА 3

Сакрально-правовые формулы в документах коллегии понтификов

Прямых цитат из документов коллегии понтификов у Варрона значительно меньше, чем цитат из документов авгуров. Чаще всего у него встречается косвенная передача сакральных и правовых норм, выработанных в коллегии понтификов, которые иногда подкрепляются ссылкой на тот или иной термин, входивший в профессиональную лексику понтификов.

3.1. Понтифики и Свайный мост

Объяснение происхождения названий различных жреществ Варрон (L.L. 5.83) начинает с этимологии термина «понтифик». Варрон приводит два варианта происхождения этого термина. Один вариант принадлежит великому понтифику Квинту Муцию Сцеволе, который считает, что понтифики (*potentifices*) «были названы от *posse* (мочь) и *facere* (делать) – способные делать»¹. Но Варрон не принимает этого объяснения и предлагает свой вариант происхождения названия жречества от *pons* (мост), «так как они сначала построили Свайный [мост] (*Sublicius*) и потом часто его ремонтировали»². Этот отрывок из сочинения Варрона свидетельствует о том, что уже во времена антиквара не существовало единого представления о происхождении термина «понтифик».

Этимология, предложенная Варроном (от *pons* + *facere*) в настоящее время является общепринятой. Однако для нас интерес представляет именно этимология Сцеволы, и вот почему. Он приводит термин «понтифики» в древнем правописании – *pontufices* и потому берется объяснить не столько происхождение самого термина, сколько его архаичное правописание. По всей видимости, именно так писалось слово «понтифики» в документах и текстах

этой коллегии. Поэтому его сведения можно рассматривать как отражение практики словоупотребления, бытовавшей в коллегии понтификов. Два варианта этимологии встречаются и у Плутарха, причем этимологию, близкую к конструкции Сцевола, Плутарх считает наиболее вероятной³. Этимологию же, предложенную Варроном, он отвергает⁴.

Другой греческий автор – Дионисий Галикарнасский – относит организацию коллегии понтификов ко времени Нумы, а происхождение названия этих жрецов связывает с их обязанностью чинить деревянный мост⁵. В этом отношении он придерживается этимологии Варрона, возводящей термин «понтифики» к двум компонентам – *pons* и *facere*. Причем Дионисий не уточняет местонахождение моста и не связывает его с хорошо известным в историческое время Свайным мостом, соединившим оба берега Тибра. В то же время постройку деревянного моста через Тибр Дионисий относит ко времени правления царя Анка Марция, а функция понтификов при этом сводится у него к починке моста и одновременно к совершению определенных жертвоприношений, сопровождавших это мероприятие⁶. Сведения Дионисия позволяют обратить внимание на следующие обстоятельства. Во-первых, понтифики издревле были связаны с деревянным мостом, который необязательно являлся наведенным через Тибр Свайным мостом. Во-вторых, можно говорить не столько о постройке моста понтификами, сколько о его починке, а главное – о совершении возле моста каких-то очень древних священнодействий, например священнодействий аргеев, которые также происходили на Свайном мосту при участии понтификов⁷.

Современная наука возводит термин *pontifex* к индоевропейскому корню **ponti-*. Однако значение этого корня понимается по-разному. В одном случае он рассматривается как относящийся к существительному *pons* – «мост» в его значениях «мост через реку» или «мост, ведущий в “иной” мир». В другом случае в нем усматривается значение, отличное от значения *pons* как «мост»⁸. Некоторые исследователи принимают существительное *pons* в его первоначальном значении как «тропа», «путь» и соответственно видят в понтификах тех, кто прокладывает или содержит в порядке пути между миром людей и миром богов, миром живых и миром мертвых⁹. Но наиболее распространенным все же является перевод *pons* как «мост» и, следовательно, толкование термина *pontifices* как «строители мостов»¹⁰.

Варрон совершенно определенно считает, что *pons*, от которого происходит название жреческой коллегии, был *pons Sublicius* –

Свайный мост, который соединял холм Яникул, расположенный на правом берегу Тибра, с Городом¹¹. Варрон также передает, что Свайный мост был построен и потом отремонтировался по необходимости понтификами, которые не только следили за состоянием Свайного моста, но и участвовали в обрядах и жертвоприношениях, совершавшихся возле него¹². Это позволяет связать происхождение названия коллегии и содержание ее деятельности с мостом (в частности, со Свайным мостом) и следовать предложенной Варроном этимологии.

Согласно традиции, первый понтифик был избран Нумой¹³, а строительство Свайного моста произошло много позже – при Анке Марции¹⁴. По Плутарху (Numa 9), постройка Свайного моста была предпринята согласно какому-то оракулу (κατὰ δὴ τι λόγιον). Л. Холленд предлагает понимать слово λόγιον в данном контексте как некое правило, передаваемое устно с древних времен¹⁵. По ее мнению, коллегия жрецов-понтификов была хранилищем «инструкции» по постройке моста. При этом она предполагает существование более древнего моста, который впоследствии был заменен Свайным¹⁶, что позволяет ей отнести возникновение коллегии понтификов к более раннему времени по сравнению с принятым в античной традиции. Концепция Л. Холленд снимает имеющееся в свидетельствах источников противоречие (в частности, у Дионисия) и позволяет предположить, что Нума лишь реорганизовал уже существовавшее жречество¹⁷, включив его в оформлявшуюся вокруг персоны священного царя религиозную организацию.

Свайный мост относился к священным объектам, а его поломка считалась плохим предзнаменованием – продигием¹⁸. Важность этого объекта можно объяснить тем, что Свайный мост соединял расположенную на левом берегу Тибра римскую общину с правым берегом реки, где начинался чужой и враждебный мир. Правобережье Тибра называлось *Transtiberim*, что означало чужую территорию вообще, находившуюся за пределами римского сакрального пространства. Отвечая за исправность Свайного моста, понтифики тем самым отвечали за связь общины с «иным» миром. Эта обязанность впоследствии сделала их авторитетными людьми в вопросах ритуала в целом¹⁹.

В связи с этим особый интерес представляет отрывок, относящийся к анализу двух существительных, обозначавших в латинском языке реку – *amnis* и *flumen*. Варрон утверждает, что к реке Тибр прилагалось понятие *amnis*, выводя происхождение этого слова от *ambitus* («хождение вокруг») ²⁰. Современная лингвистика отвергает этимологию Варрона, поскольку считает, что латинское

существительное *amnis* имеет общий корень для соответствующих италийских и кельтских понятий, обозначающих реку²¹.

Как крупная судоходная река, протекающая вблизи Города, Тибр отличался от остальных рек и речушек Лация той ролью, которую он играл в религиозной жизни Рима. Отрывок, посвященный Тибру, завершается у Варрона рассказом об истории возникновения этого названия. И обитатели Этрурии, и обитатели Лация считают это имя своим. Но одно мнение стоит особняком, и Варрон обращает на него внимание. «Существуют и такие, – пишет он, – которые в своих сочинениях передали рассказ о том, что древнее латинское название Тибра было *Albula*, а потом оно было изменено из-за Тиберина, царя латинян, так как он там погиб; ведь, как передают, это – место его погребения»²². Эту информацию Варрон позаимствовал из каких-то сочинений, возможно даже из сочинений древних анналистов или у своих предшественников – грамматиков и антикваров. Она могла также восходить к письменным памятникам коллегии понтификов, которые совершали священнодействия на берегах Тибра, будучи связаны с постройкой и ремонтом Свайного моста через реку. Поэтому позволим себе высказать предположение, что в документах понтификов река Тибр, возможно, именовалась *Albula amnis*.

Есть основания, позволяющие отнести слово *Albula* к доиталийскому языковому субстрату подобно таким названиям, как *Alpes*, *Alba Longa*, *Alba Fucensis* и т. д., которые этимологически восходят к понятию «гора»²³. В этом случае словосочетание *Albula amnis* следует понимать как «поток текущей с гор воды». Возможно, что понтифики, обряды которых изначально были связаны с Тибром, сохранили в своем профессиональном лексиконе древнее название этой реки. Такое предположение позволяет говорить о древности связанных с Тибром обрядов, проведение которых возлагалось на коллегию понтификов.

3.2. Определение границ священного пространства: понтифики или авгуры?

Предложенная Варроном этимология слова «понтифик» ограничивает круг обязанностей этой коллегии или по крайней мере определяет основную и, возможно, первоначальную ее функцию. В то же время Варрон связывает с деятельностью понтификов происхождение термина, обозначающего святилище – *fanum*: «...отсюда названы *fana* (святилища), так как понтифики при освящении оговаривали (*fati sint*) их границу»²⁴.

Этимология Варрона в данном случае вызывает возражения современных исследователей²⁵. Но даже если она является произвольной, то все равно отражает участие понтификов в определении границ священного пространства. Их право «оговаривать» границы святилищ, очевидно, было зафиксировано в документах этой коллегии, содержащих соответствующие формулы, которые использовались в подобных случаях. Но почему Варрон не приводит никаких примеров таких формул, что могло бы подкрепить его этимологию? Как нам известно, определение границ священного пространства являлось основной компетенцией авгуров. В таком случае какова роль понтификов в этом ритуале?

Упомянутый Варроном ритуал, с помощью которого понтифики ограничивали священное пространство, можно определить, привлекая сведения Феста и его эпитоматора Павла Диакона. Оба автора объясняют происхождение термина *fanum* либо от имени бога Фавна (*Faunus*), либо от «произнесения слов» (*a fando*), поскольку, посвящая что-либо богам, понтифик произносит определенные слова (*certa verba*)²⁶. В другом случае Фест и Диакон определяют святилища (*fana*) как то, что посвящается богам (*consecrantur*) с применением установленных формул²⁷.

Из этих разъяснений Феста и Павла Диакона становится ясным, что применительно к понтификам речь идет о ритуале дедикации-консекрации, в котором они действительно участвовали и который отличался от ритуала инаугурации пространства, закрепленного за авгурами²⁸. Но в дедикации основную роль играла светская власть в лице магистратов, определявших статус новых святилищ. Они же произносили по подсказке понтификов все необходимые формулы, ограничивавшие священное место²⁹. Эти формулы в записанном виде хранились у понтификов, так как определение границ святилища (*fanatio*) относилось к области понтификального права, как и освящение места с помощью ауспий (*inauguratio*) – к области авгурального права³⁰. Сами же понтифики в данной ситуации не столько произносили формулы, сколько помогали в этом магистратам.

Функции понтификов и авгуров в ритуалах по ограничению священной территории, по-видимому, имели нечто общее: в обоих случаях речь шла об установлении границ (*fines*) священного пространства. Пересечение функций понтификов и авгуров в данном вопросе можно считать порождением той политической, а следовательно, и религиозной ситуации, которая сложилась в Риме в конце VI в. до н. э. и известна как «установление республики». Время правления второго римского царя (Нумы Помпилия), согласно

свидетельствам античных авторов, было временем не только создания основных жречеств, но и четкого распределения обязанностей между ними. Новый режим был нацелен на недопущение сосредоточения власти, в том числе и религиозной, в одних руках. «Распыление» этой власти привело к тому, что положение одних ее носителей мало отличалось от положения всех остальных. Разные жречества делили иногда один и тот же набор религиозных привилегий, что позволяло достигать сбалансированной ситуации внутри правящей элиты³¹. Это обстоятельство дает основание считать, что сохраненная Варроном информация (даже если отказаться от его этимологии) восходит к древнему пласту римской сакральной традиции.

3.3. Происхождение перечня алтарей в сочинении Варрона

Понтифики не только вели учет тем сакральным формулам, за сохранность которых они отвечали. Варрон со ссылкой на какие-то анналы приводит список алтарей, которые установил в Риме легендарный соправитель Ромула сабинский царь Тит Таций. Следует привести цитату целиком, чтобы определить в ней собственно жреческую информацию. «Алтари, которые по обету царя Тация были освящены в Риме, обнаруживают признаки сабинского языка (*Sabinum linguam olent*): ибо, как повествуют анналы, он посвятил алтари Опе, Флоре, Вейовису и Сатурну, Солнцу, Луне, Вулкану и Сумману, а также Ларунде, Термину, Квирину, Вортумну, Ларам, Диане и Луцине»³². Чтобы определить, какая информация из процитированного отрывка происходит из анналов, и из каких именно, необходимо остановиться на происхождении и содержании культов хотя бы некоторых богов из приведенного списка.

О Сатурне Макробий (*Sat.* 1.10.20–22) рассказывает греческий миф, и его источником, по-видимому, являлся Варрон³³. В самом Риме легенда связывала Сатурна с Капитолийским холмом, который в древности принадлежал сабинской общине, расположенной на Квиринале³⁴. Поэтому неудивительно, что Варрон приписывает установление культа Сатурна деятельности сабинского царя. Вейовис (*Vediovis*) был древним божеством подземного мира. Появление его в римском пантеоне связывается с вулканическими процессами в Лации и Южной Этрурии в период с 1000 по 600 г. до н. э.³⁵. Начальная часть имени этого бога (*ve-*) указывает на более низкое его положение по сравнению с *Diovis* – древним названием Юпитера

ра³⁶, т. е. на его связь с подземным миром. Причисление Варроном Солнца к богам сабинского происхождения основывается на факте существования культа Солнца, который отправлялся сабинским родом Аврелиев³⁷. На Квиринале находился древний алтарь, посвященный Солнцу³⁸. Согласно римской традиции, на Квиринале после войны с Ромулом поселился со своими соратниками сабинский царь Тит Таций, который стал соправителем Ромула. Оба эти обстоятельства дали основание приписать появление культа Солнца деятельности Тита Тация, поскольку Солнце как самостоятельное божество не играло важной роли в ранней римской религии. В римском календаре Солнцу был посвящен день 9 августа, который вписывался в череду праздников июля – августа, связанных с защитой крестьянской общины и ее урожая от засушливого лета³⁹. Луна появляется у Варрона (R.R. 1.1.5) в паре с Солнцем как божество, играющее важную роль в жизни крестьянина.

Вулкан, который впоследствии был отождествлен с Дитом, почитался сабинским родом Валезиев (*Valesius*, лат. *Valerius*) из Эрета. О происхождении этого культа Валерий Максим (2.4.5) сохранил подробный рассказ, который, возможно, восходит к сочинению Валерия Анциата, а в конечном итоге – к преданиям рода Валериев⁴⁰. Основанный далеким предком рода Валериев алтарь в начале Республики приобрел общеримское значение⁴¹, что объясняет включение Вулкана в список сабинских богов. Трудно сказать, на какую традицию опирался Варрон, когда говорил о сабинском происхождении Суммана. Это божество, согласно Плинию (H.N. 2.138), было этрусского происхождения и отождествлялось с Юпитером в его ипостаси бога дневного света⁴².

Бог Термин был связан с Юпитером как хранителем границ Рима. Варрон (L.L. 5.21) производит *terminus* от *terra* (земля) или *terere* (топтать). Предположив, что Варрон мог связать имя *Terentius*, созвучное глаголу *terere*, с именем бога *Terminus*, Э. Эванс заключает, что Юпитер Термин был объектом специального интереса для рода Теренциев⁴³. Вортумн является италийским божеством, воспринятым этрусками⁴⁴. Луцина была древней италийской богиней рождения, зачатия и родов, культ которой впоследствии стал частью культа Юноны⁴⁵. Святилище Юноны Луцины помещалось на холме Цеспий, который относился к району Эсквилина, и находилось около шестого святилища аргеев, в роще, посвященной этой богине⁴⁶. Эсквилин с очень раннего времени был заселен людьми, практиковавшими обряд ингумации, который традиционно связывается с сабинянами⁴⁷. Этот факт подкрепляет уверенность Варрона в сабинских корнях культа Луцины.

Имеющиеся у нас данные позволяют сделать вывод о том, что Варрон не всегда беспочвенно говорил о сабинском происхождении богов, вошедших в приведенный выше список. Остается выяснить, какая информация восходила к коллегии понтификов. Как мы помним, списку богов предшествует ссылка на анналы, под которыми можно понимать как сочинения анналистов⁴⁸, так и анналы понтификов. В сочинениях Варрона часто встречаются ссылки не просто на анналы, а на «древние анналы» (*annales veteres*). Под последними исходя из той информации, которую он из них извлекает, правильнее всего понимать произведения ранних анналистов. Поэтому обозначение своего источника в данном случае как «анналы» без какого-либо уточняющего определения скорее всего указывает на анналы, которые создавались коллегией понтификов. К тому же список алтарей, появление которых в Риме сакральная традиция связывала с Титом Тацием, очень похож на информацию, которую могли передавать понтификальные анналы без какого-либо сопутствующего комментария. Для сравнения можно назвать список аргейских святилищ, включенный Варроном в свое сочинение (L.L. 5.50–52) и, несомненно, заимствованный им из жреческой среды⁴⁹. Комментарий относительно сабинского происхождения перечисленных выше богов принадлежит, по-видимому, самому Варрону.

Каким бы ни было происхождение данного списка, его существование указывает на важную тенденцию, обозначившуюся в римском обществе на рубеже III–II вв. до н. э., которая выразилась в «записывании» и систематизации религиозного знания. Чтобы понять глубину этого процесса и определить его участников, достаточно обратиться еще раз к упомянутому отрывку из сочинения Варрона «О латинском языке» (5.21). В нем передан в сжатой форме результат научных изысканий антиквара о происхождении и употреблении слова *terra*. Варрон последовательно отмечает свои источники информации. В первую очередь это его собственные этимологические наблюдения, которые подкрепляются ссылками на римские обычаи, родственные слова, применяемые в широком обиходе, и особенности правописания слов в некоторых диалектах. Далее Варрон упоминает книги авгугов, в которых встречаются непривычные для его современников формы слов, правда со ссылкой на своего учителя грамматика Элия Стилона. Наконец, подмеченная им диалектная особенность подкрепляется ссылкой на поэта Акция, который был не только автором трагедий, но и первым исследователем латинской литературы⁵⁰. Аргументацию Варрона завершает обращение к греческому языку, в котором он находит аналогичное латинскому слово и делает естественный в данном случае

вывод о его происхождении из греческого языка. От этого вывода было уже недалеко до включения всей этой информации в римскую историческую традицию, одним из персонажей которой являлся обосновавшийся на Палатине выходец из Аркадии Эвандр⁵¹.

Возвращаясь к списку алтарей, посвященных сабинским богам, мы можем сказать, что он, вероятно, перекопирован в сочинение «О латинском языке» из более обширного произведения Варрона «Древности божественные». Мы можем представить себе, как он туда попал и какое место занимал в повествовании Варрона. Составление такого списка, очевидно, было результатом деятельности коллегии понтификов. Начавшееся с середины III в. до н. э. ведение записей и составление списков в жреческих коллегиях свидетельствует о зарождении в их недрах практики собирания религиозной традиции. Фиксация традиции в письменной форме создает основу для ее дальнейшего осмысления. Спустя полвека эта тенденция была подхвачена ранней антикварной литературой, представители которой предложили римскому обществу новые способы организации знания, основанные на применении методик анализа, разработанных в греческих философских школах (например, этимологический анализ, сопоставление данных, критический пословный разбор древнего документа). Варрон не только усовершенствовал эти методики, но и использовал их для реконструкции истории римского народа. Шаг в этом направлении демонстрирует логика его рассуждений, ведущая читателя от происхождения слова к легендарной истории Рима. Отнесение установления алтарей сабинских богов к Титу Тацию, возможно, соответствовало представлениям Варрона о прошлом. Но важнее то, что это свидетельствует об окончательно сложившейся к концу I в. до н. э. исторической традиции, которая, в свою очередь, апеллируя к предкам, должна была придать законность существующим религиозным институтам и практикам.

3.4. Понтификальная лексика, относящаяся к жертвоприношениям

Центральное место в сфере культа отводится жертвоприношениям. Последние классифицировались в зависимости от типа жертвы, божества, которому предназначалась жертва, и цели совершающего жертвоприношение⁵². В Риме всеми жертвоприношениями заведовали понтифики, поэтому первостепенное значение для нас имеют те отрывки из сочинения Варрона, в которых использовалась лексика, связанная с жертвоприношениями. Иногда

Варрон прямо указывает на ее происхождение из понтификальных источников.

Особый интерес представляет отрывок, относящийся к классификации жертвенных животных: «*Aries* (баран), которого наши предки называли *ares*, также называется *harviga* (жертвенный баран), отсюда происходит *hariga*. Это – [жертвенные животные], чьи внутренности (*exta*) во время жертвоприношений варятся в горшке, а не жарятся на вертеле, об этом пишет Акций и мы встречаем [это] в книгах понтификов. Среди жертв *harviga* (жертвенным бараном) называют ту, которая имеет рога; но если у какого-либо барана удалены тестикулы и потому его природа насильно изменена (*versa*), он превращается в *verbex* (холощенного барана)»⁵³.

Этот отрывок, приведенный Варроном из книг понтификов, знакомит нас с лексикой, обозначавшей жертвенных животных и бытовавшей в профессиональном языке этих жрецов. Жертвенное животное имеет два названия – *harviga* или *verbex* – в зависимости от наличия у него признаков пола. Если животное относилось к категории *harviga*, то его внутренности еще до извлечения из брюшной полости исследовались для получения предсказаний⁵⁴. Согласно римским обычаям, мужские божества, кроме Марса, Нептуна и Януса, получали в виде жертв кастрированных животных⁵⁵. В вышеприведенном отрывке жертвенный баран предстает в двух состояниях – как имеющий рога или подвергшийся холощению. Значит, в данном случае речь идет о взрослых животных. Они использовались главным образом в общественном культе, который был основной заботой понтификов.

Согласно другим свидетельствам Варрона, жертвенные животные были в первую очередь домашними животными⁵⁶. Определенное количество животных отбиралось в молодом возрасте и выращивалось специально для жертвоприношений, что само по себе гарантировало получение качественного мяса. Остальные животные шли на убой, и качество их мяса гарантировал сам продавец, используя определенную формулу⁵⁷. Жертвоприношению предшествовала специальная подготовка животного: его голова покрывалась повязкой из шерсти, которая называлась *infula*. Отсюда произошло название для всех жертвенных животных – *infulatae*, т. е. «покрытые повязкой»⁵⁸. Происходило ли заклатие животного в соответствии с ритуалом или оно забивалось для последующей продажи мяса, это действие в любом случае воспринималось как принесение жертвы, поскольку часть мяса (как и любой другой пищи) всегда предназначалась богам. Существование подобной практики Дж. Шайд справедливо рассматривает как способ выра-

жения с помощью ритуала социального порядка и мировой иерархии, включавшей в себя поочередно богов, людей и животных⁵⁹.

Разделка туши жертвенного животного была важной частью ритуала жертвоприношения. После заклания жертвы производились ее вскрытие и тщательный осмотр внутренних жизненно важных органов – *exta*. К числу последних относились печень, легкие, селезенка и сердце. Если в расположении внутренних органов не наблюдалось никакой аномалии, то переходили к разделению жертвы на порционные куски и к их приготовлению. Судя по приведенному Варроном отрывку из понтификальных книг, внутренние органы либо варили в горшке, либо жарили на вертеле. Для обозначения приготовленных первым способом внутренностей жертвенных животных в жреческом лексиконе использовался также термин *aulicocia* (вареные внутренности)⁶⁰.

Приготовленные обоими способами жизненно важные внутренние органы жертвенного животного вместе с частями его туши предназначались для богов⁶¹, остальное – для людей. Поэтому жертвоприношение сопровождалось пиром всех участников, а предназначенные для них мясные порции готовились тем же способом, что и для богов⁶². Так же готовили мясо и для светского обеда⁶³. Этот факт свидетельствует о том, что прием мясной пищи, как и любой другой, был одновременно актом жертвоприношения. Отдавая в каждом случае часть пищи богам, человек подтверждал превосходство божественных сил и свое подчинение им.

Содержание жертвоприношения, по мысли Дж. Шайда, определялось не столько значимостью божества для всего коллектива, сколько сценарием ритуала⁶⁴. Как свидетельствует приведенный отрывок из сочинения Варрона, в Риме за этот «сценарий» отвечали понтифики, которые ведали всеми вопросами, связанными с регламентацией жертвоприношений. Они подробно расписывали процедуру принесения жертв и определяли тех животных, которые должны быть принесены в жертву, причем оговаривался даже способ приготовления кусков жертвенного мяса. Вся эта информация, как утверждает Варрон, содержалась в книгах понтификов. Однако ссылке на эти книги предшествует обращение антиквара к примерам использования профессионального словаря понтификов в сочинениях поэта-трагика Акция (первая половина II в. до н. э.). Этот факт свидетельствует о том, что определенная часть сакрального словаря была хорошо известна римской публике преимущественно через сценические произведения. Очевидно, это относилось к языку тех формул, которые произносились во время общественных жертвоприношений и затрагивали интересы не только богов, но и

людей (как в случае с разделением кусков жертвенного мяса между богами и людьми). Далее, классификация жертвенных животных на особи мужского пола и кастратов присутствует не в прямой цитате из книг понтификов, а в пересказе Варрона. Очевидно, эта информация также относилась к разряду общеизвестной или скорее общедоступной, поскольку могла оказаться в специальных работах, написанных отдельными членами коллегии понтификов и посвященных изучению различных сторон их ритуальной деятельности.

Понтификальную лексику, связанную с жертвоприношениями, можно расширить исходя из следующей информации, которую приводит Варрон. «Слово *augmentum* (прибавка) происходит от того, что от принесенной жертвы отсечена часть и вложена в печень [жертвенного животного] в момент поднесения божеству ради увеличения [жертвы]. Слово *magmentum* (дополнительная жертва) происходит от *magis* (более), так как она в большей степени относится к благодетелью. По этой причине *magmentaria fana* (святилища для дополнительных жертвоприношений) были установлены в специально отведенных для них местах, чтобы могла быть возложена [дополнительная жертва]»⁶⁵.

В этом отрывке Варрон не дает прямых ссылок на какой-либо письменный памятник коллегии понтификов. Тем не менее можно предположить, что порядок принесения дополнительных жертв был разработан коллегией понтификов, которая, как было отмечено, «заведовала» всеми жертвоприношениями. Сноска на ее документы отсутствует, по-видимому, потому, что эта информация также была широко представлена в антикварной литературе.

3.5. Понтифик, *rex sacrorum* и Регия

В сочинении Варрона «О латинском языке» содержится наставление общественному жрецу, представляющее собой прямую цитату из какого-то жреческого документа. Это наставление является частью повествования Варрона о происхождении названия праздника *Opeconsiva*, который отмечался 25 августа. Текст Варрона здесь испорчен и в разных изданиях его сочинения восстанавливается по-разному, что, впрочем, не влияет на общий смысл данного отрывка. Согласно объяснению римского антиквара, название праздника *Opeconsiva* происходит от имени богини *Ops Consiva*, чье святилище находилось в Регии. По свидетельству Варрона, это святилище является настолько тесным (*arctum*), что может вместить только весталок и общественного жреца (*sacerdotem*

publicum), которому адресован фрагмент следующего наставления, регламентирующего определенный порядок священнодействий: «Когда он идет (или: входит) [туда], пусть у него будет суффибул (*suffibulum*)»⁶⁶. Поскольку термин *sacerdotes publici* распространялся на всех жрецов общественного культа⁶⁷, необходимо конкретизировать его содержание в контексте вышеприведенного отрывка из сочинения Варрона.

Данное свидетельство Варрона является единственным, позволяющим предположить, что весталки принимали участие в обрядах в честь богини *Ops Consiva*, которая была древней богиней Земли⁶⁸, точнее, возделанной земли и обильной жатвы⁶⁹. Как богиня урожая она была тесно связана с богом Консом – стражем зерновых запасов⁷⁰. Это позволяет связать деятельность весталок с ритуалами, направленными на защиту продовольственных запасов римской общины и в целом – ее благополучия.

Святилище *Ops Consiva* представлено у Варрона как часть архитектурного ансамбля Регии. Помимо него в Регии находилось святилище Марса, в котором хранились священные копья этого бога⁷¹, а по некоторым сведениям, и его священные щиты – анцилии⁷². Там же находился алтарь, у которого в календы и ноны каждого месяца супруга священного царя приносила жертвы Юноне, а фламиника – Юпитеру⁷³. Сам же царь совершал в Регии жертвоприношение в праздник Агоналий⁷⁴. Таким образом, Регия предстает в источниках как важный религиозный центр Рима, место, где осуществляли ритуалы жрецы, находившиеся у истоков римской сакральной организации, – царь священнодействий (*rex sacrorum*) и его супруга (*regina sacrorum*), фламиника и весталки.

В то же время Регия описывается источниками как дом царя и иногда связывается с именем Нумы. Для римских поэтов Регия была дворцом царя Нумы, причем Овидий называет его то большим, то маленьким в зависимости от того, о каком времени у него идет речь. Так, для времени Нумы дворец был, безусловно, большим⁷⁵, а в сравнении с Форумом Цезаря он выглядел маленьким сооружением⁷⁶. Связь Регии как царского дома с именем Нумы оставалась незыблемой и для римских авторов императорского времени⁷⁷.

Каково было назначение Регии как царского дома: была ли она только центром совершения культа или являлась также местом проживания царя? В словаре Феста сохранился сильно испорченный отрывок, где говорится о назначении Регии. Предложенный К. Мюллером вариант восстановления текста позволяет утверждать, что Регия была исключительно культовым местом, причем

ее территорию делили между собой две важные в среде римского жречества фигуры – понтифик и *rex sacrorum*⁷⁸. Текст Феста, несомненно, восходит к сочинению Варрона *Antiquitates* и передает бытовавшую в антикварной историографии информацию, которую впоследствии воспринял комментатор Сервий. Составленные им к разным стихам «Энеиды» Вергилия комментарии сохранили различные представления о Регии, существовавшие в римской традиции. В одном случае Сервий предлагает истолкование термина *regia* в духе Варрона: *regia* называется домом царя (*regis domus*) в том же смысле, в каком *flaminia* называется домом фламينا (*domus flaminis*)⁷⁹. Сопоставление Сервием *regia* и *flaminia* как двух одинаковых по назначению домов позволяет предположить, что о доме царя здесь говорится как о месте выполнения жреческих обязанностей. В другом случае Сервий разъясняет назначение царского дома следующим образом: *regia* – это дом, где проживал *rex sacrificulus*; теперь она является местом обитания понтифика⁸⁰. Итак, как и Фест, Сервий недвусмысленно говорит о Регии как о месте совершения ритуалов и одновременно о месте проживания царя священнодействий (*rex sacrorum* или *rex sacrificulus*). Появление же в Регии наряду с царем понтифика отражает позднюю стадию в развитии религиозной организации Рима, когда прежде ведущая роль священного царя в общественной жизни римской общины стала переходить к понтифику, что нашло отражение в смене обитателей Регии⁸¹. Краткая заметка в словаре Павла Диакона о Регии как о месте проживания царя⁸² выпадает из этой картины и отражает время еще безраздельного господства царя священнодействий в Регии.

Сведениями из сочинений римских антикваров активно пользуется Плутарх в биографии Нумы, внося при этом необходимые ему коррективы, с одной стороны, отражающие авторский замысел, а с другой – согласующиеся с уже сложившимся в римской историографии представлением о Нуме как о создателе религиозной организации римского государства. Постройку Регии греческий биограф приписывает Нуме, который проводил там почти все время, исполняя священные обряды и наставляя жрецов. Более того, отмечая, что у царя был еще один дом на Квиринале, Плутарх (Numa 14.1) тем самым подчеркивает, что Регия не имела ничего общего с домом для проживания царя. То есть у Плутарха Регия связана исключительно с именем Нумы, но предстает она как место культовой и общественной деятельности царя, который ни с кем не делит это священное пространство, но и не находится там неотлучно.

Литературная традиция сохранила сведения о местах расположения домов некоторых римских царей. Известно, например, что царь Тулл жил на примыкавшем к Палатину холме Велия⁸³, Анк Марций – в начале Священной улицы⁸⁴, а дом Тарквиния Приска стоял возле *Porta Mugonia* (эти ворота находились со стороны Велии) около того места, откуда начиналась Новая улица⁸⁵. Между двумя улицами в историческое время пролегал *Forum Romanum*, на территории которого находилась Регия. Значит, царские резиденции располагались с разных сторон Форума, но своим местоположением тяготели к Регии. Можно предположить, что Плутарх знал о существовании двух представлений, бытовавших у римлян, относительно назначения Регии. Они могли восходить к антикварной литературе, в которой Регия воспринималась и как место культа, и как царский дом, в котором впоследствии главным действующим лицом стал понтифик. Представление о Регии как о доме (или дворце) царя Нумы более походило на поэтический образ, который со временем закрепился в исторических сочинениях императорского Рима и оказался востребованным Плутархом.

Регия и храм Весты располагались в восточной части Форума⁸⁶. Археологические исследования, проведенные на месте Римского форума, выявили своеобразный архитектурный облик этой территории: восточная ее часть образовывала религиозный центр, который уравновешивал политический центр, представленный Комицием, расположенным в северо-западной части Форума⁸⁷. После объединения в конце VII в. до н. э. первоначально изолированных поселений в единый коллектив Регия становится резиденцией царя как руководителя религиозной жизни римской общины. Такой царь назывался *rex sacrorum* и отличался от политического главы римской общины⁸⁸. Частью сакрального комплекса Регии было святилище *Ops Consiva*, доступ в которое был открыт только для весталок и общественного жреца. Там же располагался Царский атрий (*Atrium Regium*), который упоминает Ливий в связи с пожаром 210 г. до н. э., опустошившим Форум⁸⁹. Царский атрий находился вблизи храма Весты, но оба сооружения не составляли, видимо, единой архитектурной композиции⁹⁰. Поэтому вряд ли можно отождествлять Царский атрий с местом, где жили весталки. По всей видимости, он был одним из внутренних помещений Регии. Возможно, атрий представлял собой внутренний двор этого религиозного комплекса, где находились упомянутые выше алтари для жертвоприношений Юпитеру и Юноне.

На основании хотя и сильно испорченного текста из сочинения Феста можно предположить, что Регия в целом воспринималась

как священный участок – *fanum*⁹¹. Очевидно, в целом Регия представляла собой религиозный комплекс, перед внутренними помещениями которого располагался Царский атрий, где находились святилище *Ops Consiva* и алтари для жертвоприношений Юпитеру и Юноне. Неподалеку от Регии располагался храм Весты. Античные авторы почти всегда упоминают Регию вместе со святилищем Весты⁹². Храм Весты считался «общественным очагом» (*focus publicus*)⁹³, в котором поддерживалось неугасимое пламя. Этот очаг был входом в потусторонний мир, окружавший римское культурное пространство. Близкое расположение Регии и храма Весты символизировало изначальную связь совершавших там священнодействия лиц – *rex sacrorum* и весталок. Весталок как «дочерей» царя связывали с ним священные узы⁹⁴.

В жреческой иерархии, сложившейся в республиканское время, весталки, как и *rex sacrorum*, находились под контролем великого понтифика⁹⁵. В рассказе Ливия (2.2.1) об установлении республики подчинение царя великому понтифику выглядит как преднамеренное решение, принятое основателями нового режима. Подобная перестановка в сакральной сфере должна была привести к сдаче позиций священного царя в Регии в пользу понтифика. Именно это обстоятельство, как уже отмечалось, отразил Сервий (Aen. 8.363): священный царь уступил в Регии место понтифику. Но если понтифик заменил царя, то это должно было произойти в первую очередь в культе Весты. Как справедливо отметил Дж. Норт, идея перехода полномочий от царя к понтифику в сакральной области делает бессмысленной всю религиозную реформу, проведенную основателями Республики⁹⁶. Основная идея этой реформы сводилась к тому, что царь выполнял столь специфические ритуалы, что его нельзя было заменить, не навлекая гнева богов. В таком случае теряется смысл передачи понтифику священных уз, связывавших царя с весталками. Дж. Норт выходит из этого затруднительного положения следующим образом – утверждая, что священные узы всегда связывали с весталками и понтифика, и царя⁹⁷. Действительно, вместе с понтификом весталки совершали часто малоопытные священнодействия, одно из которых упоминает Гораций (Od. 3.308–9)⁹⁸.

Сооружение Регии М. Торелли относит к 630 г. до н. э., а появление первых материальных свидетельств культа Весты – к 600 г. до н. э.⁹⁹. Анализируя итоги археологических исследований Регии, Ф. Браун высказал предположение, что Регия была возведена именно для священного царя, причем не для его проживания, а для исполнения им своих культовых обязанностей¹⁰⁰. Судя по всему,

в это время Регия становится сакральным центром во главе с *rex sacrorum*. Ее постройка была связана с началом урбанизации в Риме. Учреждение культа Юпитера и перенесение сакрального центра с Форума на Капитолий на рубеже VI и V вв. до н. э. повлекло за собой перестройку Регии, в результате которой она уменьшилась в размерах¹⁰¹. Изменился и статус царя, который вместе с весталками оказался под контролем великого понтифика как главы Капитолийского культа. Возможно, данное обстоятельство отразилось на состоянии находившегося в Регии святилища богини *Ops Consiva*: его помещение стало столь тесным, что отныне могло вмещать только общественного жреца и весталок.

К числу древнейших римских религиозных обрядов относятся и обряды в честь Конса. Его алтарь находился в Цирке, и жрецы (*sacerdotes*) предписывали проводить там в его честь игры¹⁰². Это свидетельство Варрона, которое в свою очередь восходит к его основному сочинению *Antiquitates*, было заимствовано Тертуллианом (Spect. 5). Отец церкви упоминает алтарь Конса в Цирке, возле которого приносят жертвы общественные жрецы (*sacerdotes publici*). *Ops Consiva* как богиня возделанной земли и Конс, который был стражем зерновых запасов¹⁰³, были парой совместно почитавшихся богов¹⁰⁴. Поэтому выполнявшие в их честь ритуалы общественные жрецы, по всей видимости, принадлежали к одной и той же жреческой коллегии. Правда, и в данном случае нельзя сказать определенно, о каких жрецах идет речь¹⁰⁵.

Вернемся к отрывку из сочинения Варрона. Антиквар, предлагающий своим читателям множество деталей из различных сфер римской жизни, почему-то не называет напрямую жреца, совершавшего вместе с весталками священнодействия в святилище *Ops Consiva*, а ограничивается только общим термином. В данном религиозно-политическом контексте этим жрецом мог быть и понтифик, и царь священнодействий. В то же время приведенное Варроном предписание, адресованное «общественному жрецу», могло происходить только из понтификального документа, поскольку относилось к регламентации поведения общественного жреца в Регии, которая в республиканскую эпоху стала местом хранения архива коллегии понтификов¹⁰⁶. Жрецы, перешедшие к этому времени под контроль великого понтифика, в том числе царь священнодействий и весталки, не могли вести свои записи¹⁰⁷. Поэтому естественно, что все постановления, регламентирующие их деятельность, составлялись понтификами. Исходя из вышесказанного мы можем отождествить в данном контексте «общественного жреца» с *rex sacrorum*, который, уступив понтику в ведущее положение в религиозной

жизни Рима, по-прежнему исполнял свои сакральные обязанности в Регии.

Как уже было отмечено, наставление общественному жрецу представляет собой цитату из жреческого документа, однако Варрон не называет прямо свой источник информации. Скорее всего, это наставление происходит из сборника, представлявшего собой своего рода кодекс ритуальных заповедей, относившихся к понтификам и подчиненным им жрецам. Такие правила поведения жрецов во время проведения культовых церемоний относились к области публичного права, разновидностью которого было так называемое понтификальное право (*ius pontificale*), регулировавшее деятельность понтификов и подконтрольных этой коллегии жрецов¹⁰⁸. Первые специальные работы по этим вопросам появились еще во второй четверти II в. до н. э.¹⁰⁹, что облегчило впоследствии антикварам доступ к подобного рода информации.

Таким образом, можно утверждать, что в нашем распоряжении находится переданный Варроном пример постановления коллегии понтификов, регламентировавшего поведение *rex sacrorum* во время совершения им ритуалов в Регии. Постановления такого рода впоследствии образовали фундамент сакрального права.

3.6. Понтифики и календарь: наблюдение за временем

Названия дней месяцев и определение праздничных дней составляют у Варрона обширный блок сведений. Организация гражданского календаря связана с разделением года на месяцы, а месяцев на дни¹¹⁰. Календы, ноны и иды делили дни месяца на три группы. Согласно Варрону, календы – первые дни месяца – называются так потому, что «в эти дни понтификами объявляются (*calantur*) на Капитолии в Калабрийской курии ноны текущего месяца, падут ли они на пятый или на седьмой день»¹¹¹. Далее Варрон приводит формулу, с помощью которой понтифики совершают это оповещение: «Юнона Ковелла¹¹², я объявляю тебя на пятый день» или «Юнона Ковелла, я объявляю тебя на седьмой день».

Как следует из дальнейшего текста, обязанности оповещения народа делились между понтификом и царем священнодействий. Если понтифики объявляют, на какой день будут приходиться ноны, то в сами ноны царь священнодействий в крепости объявляет (*edicit*) народу первые праздники, которые будут в этом месяце¹¹³. В этих отрывках Варрон употребляет настоящее время со-

ответствующих глаголов – *calantur, edicit*, что позволяет говорить о существовании подобной практики в его дни¹¹⁴.

Сведения, содержащиеся у Макробия, дают возможность полнее представить ситуацию. До обнародования календаря писцом Гнеем Флавием младший понтифик (*pontifex minor*) должен был следить за появлением молодой луны на небосводе и, увидев ее, сообщить об этом царю священнодействий. Этот понтифик вместе с царем совершал жертвоприношения, а затем, созвав народ (*calata plebe*) на Капитолий возле Калабрийской курии¹¹⁵, оповещал о том, сколько оставалось дней от календ до нон. Это было необходимо, так как в день нон сельские жители являлись в Город, чтобы узнать от царя, когда начинаются праздники и какие священнодействия следует совершать в текущем месяце¹¹⁶.

Прежде всего оба автора – Варрон и Макробий, дополняя друг друга, позволяют восстановить порядок распределения дней в пределах месяца. Понтифик следил за луной и докладывал о ее росте царю. То есть понтифик называл (*pronunciabat*) дни нон только после консультации с царем, а точнее, обнародовал уже принятое царем решение. Далее царь сам объявлял народу праздники. Подобная практика свидетельствовала о решающей роли царя в организации календаря¹¹⁷ и отражала ситуацию глубокой древности. По мнению некоторых исследователей, описанная Макробием процедура наблюдения за луной для распределения дней в пределах месяца отражает так называемое Ромулово время, когда у римлян существовал десятимесячный лунарный год¹¹⁸. Правда, подобную точку зрения разделяют не все. А. Мичелз считает, что год, состоявший из десяти месяцев, не соответствовал лунарному циклу, но представлял собой природный календарь, организованный на основе различных природных и астрономических явлений и широко распространенный среди земледельческих народов раннего железного века¹¹⁹.

В то же время можно предположить, что и в «Ромулову» эпоху у римлян был двенадцатимесячный год, но два зимних месяца – январь и февраль – оставались без названия, поэтому их как бы не было. Цензорин (*de die nat.* 20), ссылаясь на анналистов и антикваров, приводит два бытовавших в античности воззрения на структуру римского года. Для одних (Лициний Макр, Фенестелла) год изначально насчитывал двенадцать месяцев, для других (Юний Гракхан, Фульвий, Варрон и Светоний) – только десять. Плутарх указывает на то, что и во времена Ромула год состоял из двенадцати месяцев, а Нума также ориентировал свой календарь на лунарный год¹²⁰. Поэтому его нововведения вряд ли можно считать реформой

«Ромулова» календаря: он изменил порядок следования месяцев и дал имена первым двум¹²¹. Кроме того, если десятимесячный «Ромулов» год восходил к альбанской традиции¹²², то в так называемом календаре Нумы иногда усматривается этрусский след. Юний Гракхан, например, считал родоначальником двенадцатимесячного года царя Тарквиния¹²³. Поэтому современными комментаторами античной традиции высказывается предположение, что реформа календаря, которая связывается в ней с именем Нумы, была проведена веком позже, в этрусский период и под этрусским влиянием¹²⁴. Иоанн Лид отмечает, что год у римлян начинался как в январе, так и в марте¹²⁵. Исследователи рассматривают это указание как свидетельство того, что римляне пользовались двумя календарными системами, отражавшими различия между двумя народами – латинами и этрусками¹²⁶.

Наши источники зафиксировали различные этапы в развитии римского календаря. Если так называемый Ромулов календарь скорее походил на природный календарь земледельца (отнесение его к альбанцам некоторыми римскими авторами лишь подчеркивает его хождение среди латинских племен древнейшего Лация), то календарь Нумы (или царя Тарквиния) представлял собой уже более сложный лунарный календарь, требовавший серьезных астрономических познаний. По мысли Г. Форсайта, лунарный календарь возник не позже второй половины VII в. до н. э., а его идея была принесена финикийцами и греками в Тирренскую Италию¹²⁷. Поздняя антикварная традиция приписала проведение этой реформы календаря этрускам.

Рассуждения о древнейшем римском календаре имеют непосредственное отношение к обязанности понтификов следить за ростом луны. Римская традиция отмечает появление этой их обязанности в связи с изменением календаря при Нуме¹²⁸. О создании Нумой различных жречеств рассказывают многие античные авторы: Дионисий Галикарнасский (2.64–73), Ливий (1.20), Флор (1.2.2), Плутарх (Numa 9–13). Наиболее полный список созданных Нумой жреческих коллегий содержится у Дионисия. Их у него насчитывается восемь, и замыкают этот перечень понтифики. Понтификов также упоминает Плутарх, но речь у него в основном идет о полномочиях великого понтифика¹²⁹. Перечень жреческих коллегий, созданных Нумой, Флор начинает с понтификов (*pontifices... creavit*). От всех этих свидетельств отличается сообщение Ливия, который говорит не о понтификах в целом, а об избрании одного понтифика – Нумы Марция. Однако в перечне жреческих коллегий этот понтифик занимает последнее место, что сближает

свидетельство Ливия с рассказом Дионисия, но отличает от Флора. Кроме того, контекст, в котором помещается заметка Ливия об избрании понтифика¹³⁰, предполагает существование понтификов до Нумы. Царь Нума лишь избирает понтификом Нуму Марция для определенной цели: наблюдать за всеми жертвоприношениями (*ei sacra omnia... attribuit*). Выражение *sacra omnia* здесь, несомненно, относится к священнодействиям не только коллегии понтификов, но и всех установленных Нумой и поименованных Ливием жрецов – фламингов, весталок, салиев. А это значит, что избранный Нумой понтифик должен был наблюдать за сакральным календарем, установленным лично царем.

Дав имена двум зимним месяцам, Нума для соответствия с действительным ходом Солнца ввел интеркаляцию – добавочный месяц в 22 или 23 дня, вставлявшийся непосредственно после Терминалий (23 февраля) каждый второй год. Оставшиеся пять дней февраля (с 24 февраля, дня *Regifugium* («Царево бегство»), по 28 февраля) помещались в конец вставного месяца¹³¹. Интеркаляция была возложена на понтификов¹³². Можно ли в связи с этим определить, к какому времени восходит практика наблюдения понтификов за молодой луной, а следовательно, и появление сохраненной Варроном формулы объявления ими нон? Макробий предлагает лишь хронологический ориентир, определяя, что эту обязанность понтифик выполнял до того, как календарь был обнаружен Гнеем Флавием в 304 г. до н. э.¹³³

Цензорин и Макробий говорят о распределении дней по месяцам «Ромулова» года. Их информация идентична и основана на авторитете римских антикваров, в частности Варрона¹³⁴. Появление календарных обязанностей у понтифика Цензорин относит ко времени после оформления изменений, внесенных в календарь Нумой (или по другой версии – Тарквинием). Макробий же переходит от характеристики «Ромулова» года непосредственно к современной ему практике объявления нон, что не позволяет определить время ее возникновения. Таким образом, обязанность установления и объявления дней нон распределялась между царем и понтификом и возникла после принятия лунного календаря, не ранее второй половины VII в. до н. э. Тогда же сложилась и формула оповещения о днях наступления нон. С учетом этих обязанностей понтификов «реформатор» календаря, каким в канонической версии римской исторической традиции был царь Нума, добавил им ответственность за сакральный календарь в целом. Это усилило позиции понтификов в религиозной иерархии. Царь священнодействий и впрямь объявлял праздники текущего месяца, но контролировали

священный календарь только понтификами, что повысило их роль в государственной жизни в целом¹³⁵.

В римском календаре существовала градация праздничных дней. Они делились на *feriae stativae* (праздники, занимающие постоянное место в календаре), *feriae conceptivae* (подвижные праздники) и *feriae imperativae* («чрезвычайные», т. е. устраиваемые по особому приказу праздники)¹³⁶. В закреплении дней в календаре за праздниками второй и третьей группы участвовали как жрецы, так и магистраты. О распределении обязанностей между ними в этом вопросе говорит Макробий. Дни подвижных праздников устанавливались магистратами либо жрецами. К числу таких праздников Макробий относит Латинский праздник, Сементивы, Паганалии и Компиталии. Эту информацию Макробий, несомненно, заимствовал из раздела о праздниках несохранившегося сочинения Варрона *Antiquitates*, но передал ее в самом общем виде, опустив важные для нас детали¹³⁷. Обращение к сочинению Варрона позволяет уточнить, что из перечисленных Макробием праздников Сементивы – праздник сева – определялись именно понтификами¹³⁸. Назначение дней для *feriae imperativae* было прерогативой магистратов – консулов и преторов, очевидно, в силу политического значения этих праздников¹³⁹.

Распределив ответственность за объявление сроков *feriae conceptivae* и *imperativae* между жрецами и магистратами, Макробий в то же время не называет ответственных за проведение праздников, за которыми в календаре закреплялось постоянное место. Но именно умолчание в данном случае может служить для нас аргументом в пользу того, что эти праздники и совершавшиеся во время них жертвоприношения контролировались понтификами¹⁴⁰.

Среди постоянных праздников Макробий в качестве наиболее значимых называет Агоналии, Карменталии и Луперкалии. Относительно Агоналий Варрон приводит лаконичную справку, из которой становится ясным, что в дни этого праздника царь священнодействий приносит в Регии в жертву барана¹⁴¹. Варрон также приводит два варианта происхождения названия праздника¹⁴², один из которых основывается на вопросе, задаваемом помощником жреца при жертвоприношении. Помощник спрашивал: «*Agone?*» («поражу ли жертву?»). Предписанный ответ был таким: «*Hoc age!*» («Делай это!»). Это восклицание как ритуальная формула встречается у Плутарха (Numa 14) и сопровождается комментарием греческого биографа. Оказывается, что оно не только побуждало совершить определенные действия, но и призывало присутствующих к порядку и вниманию¹⁴³. Плутарх также отмечает, что восклицание

распространялось на все священнодействия, включая гадания консулов по птицам. Значит, эта сакральная формула была больше чем просто ответом на заданный вопрос. Она символизировала начало любых священнодействий, в том числе и совершавшихся в дни Агоналий.

В религиозном календаре римлян выделяются три группы праздников: связанные с аграрным циклом, с жизнью гражданского коллектива и с временной структурой года. К последней группе Дж. Шайд причисляет Агоналии¹⁴⁴, которые приходились на 9 января, 17 марта, 21 мая и 11 декабря. Трудно сказать, как связывались четыре указанных дня праздника с временной структурой года, но такое соотношение, видимо, имелось. Так, Овидий (*Fast.* 1.459–60) отмечает, что 10 января – день, следующий за первым в году празднованием Агоналий, делил пополам зимний период.

Значение Агоналий остается загадочным, хотя считается, что этот праздник в разные дни отмечался поочередно в честь Януса, Марса, Вейовиса и какого-то неизвестного бога¹⁴⁵. Возможно также, что праздник был посвящен Индигетам, которые были древними царями и родоначальниками¹⁴⁶. В любом случае можно предположить, что формула, существовавшая в виде вопроса и ответа, сформировалась изначально применительно к празднику Агоналий, который являлся одним из древнейших в римском сакральном календаре¹⁴⁷, а затем стала сопровождать все виды священнодействий. Именно поэтому она была хорошо известна римской публике и не являлась частью специальных знаний понтификов, отвечавших за правильность совершения ритуальных действий.

В пределах календ, ид и нон дни месяца делились с точки зрения деятельности человека на *dies fasti* (присутственные дни), *nefasti* (неприсутственные, или запретные, дни), *intercisi* (разделенные дни, разрешавшие общественную деятельность в определенные часы) и *atri* (черные дни, в которые нельзя было начинать ничего нового). Подобная классификация дней встречается в сочинении Варрона¹⁴⁸. Несмотря на то, что разделение дней на присутственные и неприсутственные традиция приписывала Нуме¹⁴⁹, в действительности оно весьма позднего происхождения. Деление дней на *fasti*, *nefasti* и *atri* в том виде, в каком оно представлено у Варрона, хотя и относилось исключительно к области гражданского права, вероятно восходило к понтификальному календарю, основным предназначением которого было распределение общественной и частной деятельности по дням месяца.

Однако толкование значения этих дней, как выясняется, содержалось не в самих фастах, а в сочинениях понтификов, которые

в большом количестве стали появляться в конце Республики. Показательным в данном случае является изменение значения словосочетания *dies ater* (черный день). По мнению Г. Форсайта, *dies ater* – испорченный вариант изначально существовавшей формы *dies alter* (другой день), с помощью которой обозначался день, следующий за календами, нонами и идами, делившими месяц на части в соответствии с фазами луны¹⁵⁰. Поскольку так называемые следующие (или завтрашние) дни приходились на четные числа, их положение в календаре воспринималось как более низкое по отношению к более высокому статусу предшествовавших им календ, нон, ид и выражалось в том, что они стали связываться с богами подземного мира, превратившись в «черные» дни. На характере этих дней сказалось римское отношение к организации времени, что отразилось на структуре календаря, где все, что следовало за первым, воспринималось как более низкое. Когда римляне начали писать свою историю, первоначальное значение «других дней» было утрачено, а закрепившееся за ними значение «черных» дней сделало их несчастливими, а значит, неблагоприятными для ведения общественных и частных дел¹⁵¹.

Остановимся вкратце на отрывке, который позволит нам установить соотношение сведений, заимствованных из сочинений отдельных членов коллегии понтификов, и тех, которые составляли основу понтификального календаря. В сочинении Варрона отрывок, относящийся к *dies nefasti*, состоит из двух частей. В первой Варрон определяет *dies nefasti* как понятие, противоположное *dies fasti*, и характеризует его с точки зрения невозможности совершать *legis actio* (иск по закону). Во второй части он разбирает случай вынесения преторского решения в непричастные дни, ссылаясь на авторитет понтифика Квинта Муция¹⁵². Деление дней на *nefasti/fasti* закрепилось в жреческой традиции. В своем первоначальном значении *dies nefastus* был днем прекращения всякого рода деятельности, потому что боги не оказывали помощи людям¹⁵³. Переводя обсуждение этого понятия в плоскость преторской деятельности и связывая его с законностью или незаконностью *legis actio*, Варрон лишает его религиозного смысла. С этой целью он создает этимологию *fas* от *fari* (говорить)¹⁵⁴. Связь двух понятий должна гарантировать удачу начатому общественному делу¹⁵⁵. Значение глагола *fari* соразмерно значению трех глаголов, содержащихся в формуле, произносимой претором: *do, dico, addico* (даю, говорю, присуждаю). Как следует из текста Варрона, на претора, а не на совершенное им дело распространялось представление *nefas – fas*: претор считался виновным, даже если вынесенное им решение сохраняло свою силу.

Все последующие действия такого магистрата рассматривались как неправильные (*vitia*) и представляли опасность мирному сосуществованию людей с богами. Таким образом, связь понятия *dies nefastus* с запрещением *legis actio* является результатом обращения Варрона к юридическим сочинениям понтифика Муция Сцеволы, который обсуждал случаи умышленного или неумышленного нарушения преторами запрета на ведение дел¹⁵⁶ и формулировал правила поведения магистрата в определенной ситуации¹⁵⁷. Почерпнутая оттуда информация стала основной при характеристике *dies nefastus*, подчинив себе первоначальный религиозный смысл этого понятия.

Рассуждения о присутственных и неприсутственных днях завершаются у Варрона примерами двух присутственных дней, которые скорее всего заимствованы из понтификального календаря. К их числу относится день 15 июня, отмеченный в календаре *Q.S.D.* = *Quando stercum delatum* («когда вынесены нечистоты»). Варрон растолковывает это название следующим образом: «В этот день выметаются нечистоты (*stercus*) из храма Весты и сносятся через Капитолийский холм в определенное место»¹⁵⁸. Название дня и его интерпретация Варроном свидетельствуют о том, что после очистки храма Весты дозволялось осуществлять общественные дела. Как следует из произведения Овидия (*Fast.* 6.225–234), до очистки храма запрещалось заключение браков и сохраняли силу табу, которыми было отмечено поведение фламимики. Почему именно этот обряд дал название дню и почему этот день считается «присутственным» (*fas*)? Ответ на эти вопросы предполагает прежде всего выяснение содержания такого понятия, как *stercus*.

Помимо Варрона обряд очистки храма Весты упоминается Овидием¹⁵⁹ и Фестом¹⁶⁰. Сопоставив три свидетельства, получаем следующую картину. Варрон и Фест говорят о переносе нечистот из храма через Капитолий (*per Capitolinum Clivum* у Варрона) в определенное место, при этом Фест называет какой-то тесный проход, переулочек (*angiportum*)¹⁶¹, по которому осуществляется вынос мусора. Овидий представляет этот обряд по-иному. Во-первых, применительно к храмовым отбросам он использует термин *purgamina*, а не *stercus*. Во-вторых, грязь из храма Весты уносится водами Тибра прямо в море. Скрывают ли эти разночтения существование двух разных обрядов или в них зафиксированы этапы совершения одного и то же обряда? По всей видимости, Варрон и Овидий зафиксировали начало и конец совершения обряда выноса мусора из храма. Сначала его складывали в определенное место в центре Капитолия, потом его уносили воды Тибра. Это место, как обладав-

шее особой святостью (*tantae sanctitatis*), отделялось от внешнего мира специальными воротами (*porta Stercoraria*). Путь от центра Капитолия к берегам Тибра пролегал через тесный проход, который упоминает Фест. Таким образом, все три автора рассказывают об одном и том же очистительном обряде, который завершился на берегах Тибра¹⁶² и имел значение для Города в целом¹⁶³.

Что представлял собой мусор (*stercus* или *purgamina*), скопившийся в храме Весты? Содержание термина *stercus* на первый взгляд представляется разнообразным. Это могла быть зола, скопившаяся вокруг очага Весты. Однако приведенные сведения источников не позволяют толковать этот термин столь узко. Весталки заканчивали готовить жертвенную муку с солью (*mola salsa*) 13 мая. Оставшиеся от этого процесса отходы увеличивали количество мусора.

Ж. Дюмезиль считает, что термин *stercus* в данной ситуации свидетельствует о догородском периоде существования Рима, когда пастушеские коллективы должны были периодически очищать территорию вокруг священного огня от нечистот, которые оставляли животные¹⁶⁴. Конечно, можно предположить, что *stercus* употреблен в своем первоначальном значении «навоз». Ведь римляне признавали Весту богиней Земли¹⁶⁵, а жрицы Весты имели отношение к культам *Bona Dea* и *Ops Consiva*, которые также считались богинями Земли¹⁶⁶. На этом основании И. В. Нетушил назвал Весту «богиней усадьбы», то есть участка, который отличался от пахотной земли и пастбищ и на котором размещался хозяйственный двор¹⁶⁷. С жизнью крестьянского хозяйства, в представлении римлян, был тесно связан Стеркулин (*Sterculinus*), который изобрел унавоживание полей¹⁶⁸. Он был одновременно и божеством, и «культурным героем»¹⁶⁹. Как бы то ни было, у нас нет свидетельств, которые подтверждали бы приведенное выше предположение Ж. Дюмезиля.

Храмовый мусор мог иметь и другое происхождение: повреждение храма, скопление вышедшей из употребления храмовой утвари и разбитых вотивных приношений¹⁷⁰. Такой мусор нельзя было просто вынести наружу. Так как все эти предметы посвящались божеству, то даже потеряв свое предназначение, они сохраняли принадлежность к категории вещей божественного права¹⁷¹. А это значит, что избавиться от него можно было только закопав его¹⁷² либо выбросив в реку, чтобы тем самым не нарушить его священную природу, допустив его контакт с профанной средой. Можно предположить, что упомянутые Фестом *porta Stercoraria* ограничивали священную территорию, в пределах которой захоранивался храмовый мусор. Если же требовалось сбросить его в Тибр (речь, например, может идти о пепле¹⁷³), то через ворота открывался проход к реке.

По всей видимости, *stercus* в данном случае следует понимать как родовое понятие, обозначающее нечистоты в самом общем смысле этого слова¹⁷⁴. Только в таком случае Овидий смог легко заменить его на синонимичное понятие.

Контекст, в который помещено название дня в сочинении Варрона, связывает обряд очищения храма Весты с представлениями о *fas* – *nefas*, определявшими жизнь римской общины. Согласно Овидию, дни до очищения храма Весты считались «запретными». Они оставались таковыми и с 7 по 15 июня, пока из храма выметался мусор и двери были открыты¹⁷⁵. Когда же храм очищался полностью, наступали «присутственные» дни. Процедура выноса мусора из храма на какое-то время нарушала соотношение между сакральным и светским. Уничтожение мусора (будь то через захоронение или сброс в Тибр) восстанавливало его священную природу (лишив его контакта с окружающей профанной средой) и, следовательно, баланс между сакральным и светским. Поэтому окончание этого обряда открывало возможность беспрепятственно продолжать общественные дела.

К числу так называемых разделенных дней относятся дни 24 марта и 24 мая, названные согласно обряду *Quando rex comitiavit, fas (Q.R.C.F.)*¹⁷⁶. Перевод названия зависит от того, какое значение в данном случае имеет глагол *comitiare*. Текст Варрона, где он комментирует название, закрепленное за этими днями, испорчен и в разных изданиях передается по-разному. В одном случае речь может идти о том, что «в этот день царь священнодействий совершает жертвоприношения перед собранием народа»¹⁷⁷. В другом – что «в этот день царь дает разрешение на жертвоприношение перед собранием народа»¹⁷⁸. Текст Варрона лег в основу толкования Веррия Флакка, которое перешло в словарь Феста и сохранилось в извлечениях, сделанных из него Павлом Диаконом. Здесь речь идет о том, что «царь священнодействий, исполнив [свои] обязанности по отношению к богам, приходит на собрание народа»¹⁷⁹. Текст, переданный Павлом Диаконом, больше согласуется с первым прочтением варроновского текста. Соединив оба отрывка, мы можем предположить, что в них говорится о каком-то жертвоприношении, которое совершал царь священнодействий; потом он докладывал народу о его результатах (было ли оно благополучным и какие знаки божественного расположения он получил) и консультировал собравшихся граждан относительно правил совершения священнодействий. Поскольку дни, обозначенные в календаре буквами *Q.R.C.F.*, считались «разделенными», то гражданские дела дозволялось проводить между совершением священным царем об-

пещественного жертвоприношения, которое осуществлялось утром, и временем, когда внутренности жертвы уже были исследованы и все выводы сделаны.

Т. Моммзен предполагал, что термин *comitiare* относится к проведению «настоящим» царем народных собраний. Этот тезис впоследствии был развит Дж. Паоли. Исследовательница убеждена, что 24 марта и 24 мая были не просто днями проведения куриатных комиций, но днями, когда они обязательно должны были происходить, созванные царем. Даже с уменьшением роли куриатных комиций содержание этих дней осталось прежним. Первоначально же комиции, по ее мнению, вообще собирались только в эти дни¹⁸⁰. Однако эти объяснения противоречат, как было отмечено, толкованию названия дня, сохранившемуся у римских авторов. Грек Плутарх (Q.R. 63) также говорит о жертвенном обряде, который священный царь совершал на Комиции. Правда, у Плутарха речь идет о другом обряде, связанном с религиозной деятельностью священного царя, который назывался *Regifugium* («Царево бегство») и приходился на 24 февраля. Оба праздника – *Regifugium* (24 февраля) и *Q.R.C.F.* (24 марта и 24 мая) – связаны с днями действий священного царя на Комиции и образуют единую группу праздников, которые занимают в календаре особое место. В одном из новейших исследований, посвященных римскому календарю, это явление связывается с разными фазами луны, которые фиксировались в доюлианском календаре. Ноны представляли собой первую четверть Луны и всегда приходились на нечетные дни (5-й или 7-й). Четное число 24 в каждом месяце рассматривалось создателями этого календаря как соответствующее последней четверти луны. Оно представляло убывающую луну и считалось благоприятным для дел, находящихся в стадии завершения¹⁸¹. Однако на отраженное в римском календаре явление, связанное с восприятием времени, можно посмотреть иначе.

Новый год древнейшего римского календаря начинался 1 марта, а следовательно, оба обряда, в которых участвовал священный царь, находились по разные стороны этой временной границы. День, известный как *Regifugium*, завершает старый год¹⁸², а день, отмеченный в календаре аббревиатурой *Q.R.C.F.*, относится уже к священнодействиям нового года. Каким бы ни было содержание обряда бегства царя¹⁸³, ясно, что он составляет часть февральского цикла очистительных обрядов, связанных с окончанием года¹⁸⁴. Под таким же углом зрения следует рассматривать и день 24 марта, обозначенный в календаре буквами *Q.R.C.F.* Г. Виссова обратил внимание на то, что этот день, как и обозначенный в календаре та-

ким же образом день 24 мая, следовал непосредственно за праздником *Tubilustrium*¹⁸⁵. Тубилюстрий 23 февраля был посвящен Марсу. В этом же празднике участвовали салии. Царь священнодействий, по всей видимости, завершал этот цикл очистительных церемоний, связанных с подготовкой к военным кампаниям нового года. Его роль сводилась к совершению жертвоприношений на Комиции в присутствии народа. Это заставляет нас присоединиться к выводам исследователей, которые убеждены в том, что деятельность царя, определяющаяся в календаре термином *comitiare*, имела религиозное содержание и была связана с сакральным делением времени¹⁸⁶.

Возвращаясь к названию дня, который отмечался в календаре дважды как *Q.R.C.F.*, и учитывая специфическое в данном случае содержание термина *comitiare*, можно толковать его название следующим образом: после того, как царь [священнодействий], совершив жертвоприношение, пришел на Комиций, день становится законным для любого вида деятельности. Этот день в конечном итоге определял временную границу между разрешенными и запрещенными действиями.

Большая часть сведений, сохраненных Варроном и восходящих к понтификальной традиции, связана с календарем. Но можно ли отнести календарь, которым пользовался Варрон, и выдержки из него, которые он приводит в своем сочинении, к документам коллегии понтификов?

Представление о календаре как о распределении дней между богами и людьми является фактом религиозной жизни общества. Очень рано римский календарь обрел письменную форму. В то же время способ его ежегодной презентации оставался устным. Обязанность устного оповещения ложилась на жрецов, прежде всего на священного царя, или на магистратов. Так, Плиний Старший отмечает существовавший до публикации календаря Гнеем Флавием обычай ежедневного оповещения народа о днях, пригодных для законного ведения дел (*dies fasti*). Эту обязанность выполняли некоторые первые граждане¹⁸⁷. А. Мичелз предположила, что обычай устной передачи календаря существовал до того, как календарь был записан¹⁸⁸. Однако исследовательница отметила, что даже после фиксации дней в календаре практика устного оповещения сохранялась как признак дописьменной эпохи. А это значит, что одного письменного календаря было недостаточно. Более того, наличие письменного календаря не исключало его поддержку с помощью устных оповещений. Дж. Шайд, обратив внимание на соотношение текста и устного слова в ритуальной жизни римлян, назвал письменный календарь памяткой, которая давала возможность гра-

мотным людям знать дни и их характер, но главное – права богов и обязательства людей. «Настоящий» же календарь жил в самом ритуале и контролировался властями¹⁸⁹. Исследуя конкретный пример календаря, записанного в поэтической форме Овидием, Дж. Шайд приходит к выводу, что фасты не выполняли главной функции календаря, которая сводилась к тому, чтобы определить, кому предназначался день – богам или людям. Эту функцию календаря выполняло только прямое устное оповещение жреца¹⁹⁰. В силу этого обстоятельства нельзя считать календарь, существовавший в письменной форме, архивным документом какой-либо жреческой коллегии. Однако письменная фиксация календаря была необходима обществу, так как позволяла воспринять религиозный год как целостный временной отрезок.

Как мы уже отметили, Варрон, касаясь вопросов, связанных с календарем, не делает отсылку ни к документам коллегии понтификов, ни к сочинениям членов этой коллегии. Перед нами результат его собственных усилий по систематизации тех сведений, которые он заимствовал из работ своих предшественников – грамматиков и антикваров. Сведения о римском календаре, которыми мы располагаем на основании сочинения Варрона «О латинском языке», представляют собой краткое изложение результатов более детального исследования данного явления, сделанного антикваром в несохранившемся труде «Древности человеческие и божественные».

3.7. Понтифики и судебный процесс

Наши знания о лексике понтификов можно расширить, основываясь на отрывке из сочинения Варрона (L.L. 5.180): «Если это те деньги, которые приносят в суд во время судебных разбирательств, то они называются *sacramentum* от *sacrum*; истец и ответчик каждый вносили у моста (или: понтифику) по 500 ассов за одни дела, за другие – другое твердо установленное законом число ассов; тот, кто выигрывал дело, уносил свой залог из *sacrum*, проигравший возвращал его в казну»¹⁹¹. Данный отрывок относится к легисакционному процессу, точнее, к его древнейшей форме *legis actio sacramento*¹⁹². При таком виде судебного разбирательства тяжущиеся стороны вносили *sacramentum* (процессуальный залог) в знак своей правоты. В древнейшие времена залог вносился в виде овец и быков¹⁹³, которые чаще всего использовались в жертвоприношениях¹⁹⁴. Залог, по свидетельству Варрона, первоначально вносился *ad pontem* (у моста)¹⁹⁵. Это выражение несомненно относится к Свайному

мосту (*Pons Sublicius*), с которым была связана ритуальная деятельность понтификов¹⁹⁶, а судебная процедура напоминала религиозные действия с участием понтифика, сопровождавшие получение и сохранение залога¹⁹⁷.

Термин *sacramentum* в своем наиболее употребимом значении воинской присяги или клятвы позволяет предположить, что в древнейшем гражданском процессе он обозначал присягу сторон о правомерности своей тяжбы¹⁹⁸. Вопрос о ложной присяге находился в компетенции понтификов. Признанный присягнувшим ложно должен был уплатить штраф как *expiatio* (религиозное очищение)¹⁹⁹. По мнению Г. Йоловица, в *legis actio sacramento* можно видеть отголосок поединка между двумя людьми за владение вещью, на которую они оба претендуют, и их борьба заканчивается вмешательством третьей стороны – арбитра. Такая форма судебного поединка в представлении Г. Йоловица воспроизводит самопомощь, практиковавшуюся до появления судебного разбирательства²⁰⁰. В этой ситуации роль государственной власти сводилась к прекращению физической борьбы сторон и убеждению спорящих прийти к соглашению о третейском суде²⁰¹. Как свидетельствует подробно описанный Ливием поединок Горациев и Куриациев, в роли третейских судей на поединках выступали жрецы, следившие за правильностью их проведения²⁰².

Свидетельство Варрона о наличии у понтификов судебных функций в древнейшую эпоху подтверждается другими источниками. Ливий передает, что в 304 г. до н. э. курульный эдил Гней Флавий обнародовал гражданское право, которое находилось в ведении понтификов²⁰³. Римский юрист середины II в. н. э. Секст Помпоний свидетельствует о том, что и после изгнания царей еще долгое время «законные иски» (*legis actiones*) находились в руках коллегии понтификов, и даже после издания законов XII таблиц в течение еще ста лет знание и толкование права было сферой деятельности понтификов²⁰⁴. То есть Помпоний утверждает, что судебные тяжбы, осуществлявшиеся на основе *legis actiones*, контролировались понтификами, которые обладали юрисдикцией в эпоху Ранней республики²⁰⁵.

Древнейший легисакционный процесс был в значительной степени ритуализирован. Истец и ответчик должны были произносить определенные слова и совершать установленные действия, а от правильного произнесения исковых формул зависел исход дела. Знатоками и хранителями этих формул были понтики, которые также определяли суммы залогов для различных дел, влияя на развитие устной формы судебного разбирательства²⁰⁶.

Эту некогда существовавшую функцию понтификов – участие в судебном процессе – подтверждает отрывок из сочинения Варрона, относящийся к принесению клятвы, которым сопровождалась в том числе и судебные разбирательства²⁰⁷. Поскольку клятва являлась основой обвинения, можно предположить, что предписание клясться именем *Dius Fidius* под открытым небом также было установлено или окончательно оформлено понтификами. Более того, представители коллегии понтификов в своих сочинениях по понтификальному праву, очевидно, рассматривали конкретные случаи принесения клятвы в закрытом помещении («под крышей») и обосновали ее неправомочность. Поэтому ссылка Варрона на *quidam negant* (некоторые говорят, что не...) может относиться к сочинениям такого рода.

Учитывая вышесказанное, можно утверждать, что термин *sacramentum* в его правовом значении относится к профессиональной лексике понтификов, поскольку именно они разрабатывали процедуры, сопровождавшие принесение клятвы, и участвовали в древнейшем судебном процессе.

3.8. Установление правил погребения

Царь Нума, определяя круг обязанностей понтификов, постановил, что они должны разъяснять правила погребения²⁰⁸. Эти правила относились к области понтификального права²⁰⁹, а впоследствии стали предметом исследования для юристов императорского Рима²¹⁰. В этом отношении сведения, сохраненные Варроном, позволяют детализировать раздел понтификального права, относящийся к погребению.

Прежде всего это вопрос о том, с какого времени умерший человек считается погребенным, а место его погребения становится гробницей. Соответствующий отрывок из сочинения Варрона свидетельствует о детальной разработке понтификами этого вопроса. Особая ситуация складывалась в случае кремации умершего. Чтобы тело считалось преданным земле, необходимо было захоронить его кость, точнее, покрыть ее слоем земли²¹¹, в противном случае понтики считали умершего непогребенным (*inhumatus*). С этого момента, как свидетельствует Цицерон, место погребения приобретало статус «гробницы» и находилось под религиозным запретом²¹². Объявление гробницы «религиозным» местом (*locus religiosus*), т. е. находящимся под защитой богов подземного мира, предотвращало ее преднамеренное разрушение²¹³.

Рассуждения Варрона о том, что означает быть погребенным, почти дословно совпадают с комментариями участников диалога Цицерона «О государстве», которые следуют за сводом так называемых идеальных законов о религии. Это позволяет предположить, что Варрон, который начал писать сочинение «О латинском языке» в 47 г. до н. э., обращался к диалогу Цицерона, который был начат в 52 г. до н. э. Однако скорее всего речь в данном случае должна идти об их общем источнике, возможно, сочинениях понтифика Квинта Муция Сцеволы. Все рассуждения Цицерона относительно понтификального права апеллируют к авторитету обоих Сцевол (отца и сына), великих понтификов²¹⁴, а Варрон, исследуя происхождение термина *inhumatus*, ссылается на понтификов вообще²¹⁵. В любом случае Варрон получает сведения из вторых рук – диалога Цицерона или какого-то сочинения из разряда специальной понтификальной литературы. Вряд ли можно говорить в данном случае о его непосредственном обращении к жреческим документам.

Наш вывод подтверждается следующим отрывком из сочинения Варрона (L.L. 5.25), где упоминается место общественного погребения, расположенное за Эсквилином. Как всегда, Варрона интересует не сам факт существования такого места, а термин, которым обозначались ямки (*puticuli*), использовавшиеся под захоронения бедняков. Поэтому можно предположить, что термин *puticuli* происходил из лексикона понтификов. В то же время уже учитель Варрона Элий Стилон «работал» с этим термином и объяснил его происхождение. Из объяснения Элия становится ясным, что за Эсквилином находилось место общественного погребения, которое представляло собой подобие братской могилы. Использование этого места как места сбрасывания трупов, на что обратил внимание Элий, возможно, также относилось к предписаниям понтификов²¹⁶. Однако то, что Варрон получает эту информацию от Элия, заставляет думать о том, что и к его учителю она попала из специальной понтификальной литературы. Точно так же мы можем утверждать, что слова, которые произносил глашатай при объявлении похорон²¹⁷, были установлены понтификами, но одновременно являлись частью погребального обряда, с которым римляне сталкивались в повседневной жизни. Понтифики консультировали граждан по различным случаям, связанным с погребениями, и в конечном итоге формулировали норму, становившуюся правовым основанием для создания гробницы²¹⁸.

Таким образом, понтификальная традиция, к которой обращался Варрон, охватывала самые важные области жизни римского гражданского коллектива. Сюда относится ответственность пон-

тификов за сохранность Свайного моста, который с древнейшего времени воспринимался не только как средство переправы. Понтифики делили с авгурами обязанности по определению границ священного пространства и определяли для граждан правила погребения, которые закреплялись в виде правовых норм. Они регламентировали исполнение обрядов членами своей коллегии и другими жрецами, которые находились под их контролем, составляя подробные предписания по их деятельности. Понтификальная традиция представлена большей частью не архивными документами, а специальными сочинениями, которые создавали предшественники Варрона – грамматики и антиквары, основываясь, в свою очередь, на сочинениях, вышедших из-под пера римских жрецов, которые писали их как частные лица. Авторы этих сочинений одновременно и отражали реалии культа, и создавали вокруг него свою сложную понятийную систему, впоследствии обраставшую историческими реалиями. Это был первый шаг, сделанный в направлении более широкого распространения религиозных знаний среди римского населения. Когда возникала потребность получения информации о религиозных обрядах или их происхождении, гораздо проще было обратиться к сочинениям специалистов, чем пытаться добыть это знание из жреческих архивов.

ГЛАВА 4

«*Sacra Argeorum*» как жреческий документ

Самостоятельное место в сочинении Варрона занимает отрывок, относящийся к так называемому культу аргеев, который приводится как выдержка из документа под названием *Sacra Argeorum* или *Sacrificia Argeorum* («Священнодействия Аргеев»)¹. Это единственный в античной историографии случай перечисления аргейских святилищ с точным указанием их местоположения. Однако сам по себе этот факт не объясняет происхождение культа, частью которого была жреческая процессия, обходившая указанные в документе священные территории. Документальное происхождение приведенного Варроном отрывка не вызывает сомнения; проблемным является определение характера этого документа. Нам предстоит ответить на следующие вопросы: относится ли интересующий нас фрагмент к числу жреческих документов; если да, то с какой целью и когда он был составлен.

Церемония аргеев – самая загадочная из всех ритуальных действий древних римлян: она не относилась к общественным праздникам римского народа, поскольку не имела своего места в государственном календаре республиканской эпохи. В то же время она была известна многим римским авторам, приурочивалась ими к двум весенним дням в году и связывалась с определенными местами в городе. Тем самым церемония аргеев объединяет в себе две важные характеристики римского культа – пространственную и временную, которые одновременно являются основными исследовательскими проблемами, требующими своего решения.

4.1. Сведения Варрона и других авторов

Следует отметить, что документ приводится в сочинении Варрона не сплошным текстом, а разбит на четыре отрывка, которые перемежаются собственным комментарием антиквара. В силу этого документ не имеет самостоятельного значения, а иллюстрирует подаваемую Варроном информацию о сакральной топографии древнейшей части Рима, связанной с культовыми церемониями аргеев. Основываясь исключительно на сведениях, которые передает Варрон, мы можем составить себе следующее представление об интересующем нас культе.

Название «аргеи» относилось к двадцати семи святилищам, распределенным по четырем районам Города – Субуранскому, Эсквилинскому, Коллинскому и Палатинскому. Разделение Рима на четыре района (трибы) традиционно связывается с именем Сервия Туллия². Данное свидетельство позволяет предположить, что возникновение аргейских священнодействий или их реорганизация относятся ко времени правления шестого римского царя. Оно использовалось даже для реконструкции городской топографии древнейшего Рима или для воссоздания его гражданской организации³. Однако исследователи неоднократно отмечали, что размещение двадцати семи святилищ не совпадает с Сервиевым делением города⁴, а римская традиция, представленная поэтом Эннием и историком Титом Ливием, прямо называет учредителем культа аргеев второго царя – Нуму Помпилия⁵. Это значит, что для них аргеи были частью древнейших религиозных институтов римской общины. Дионисий Галикарнасский (1.38.3) насчитывал не двадцать семь, а тридцать «аргеев», что, по мнению некоторых исследователей, указывает на тридцать аргейских святилищ, соотносившихся с тремя «Ромуловыми» трибами, и дает основания отнести возникновение святилищ и самого культа к «Ромулову» времени⁶.

Варрон (L.L. 5.45) также объясняет происхождение названия «аргеи». Он ссылается на широко распространенное мнение (*putant*), что аргеи – это вожди, которые пришли в Рим с Геркулесом Аргивским и осели в Сатурнии.

Из двадцати семи аргейских святилищ, расположенных по всему городу, в документе, который цитирует Варрон, упомянуты только четырнадцать. Из этого числа двенадцать святилищ антиквар локализовал, следуя непосредственно документу; в двух остальных случаях он, по-видимому, опирается на авторитет юриста и антиквара II в. до н. э. Юния Гракхана⁷ либо вообще не называет источник

своей информации⁸. Далее Варрон вновь возвращается к аргеям, комментируя стих из «Анналов» Энния о сакральных установлениях Нумы Помпилия⁹. Цитата из произведения Энния сама по себе представляет интерес, так как позволяет говорить о существовании аргейского культа в III в. до н. э., но не о его происхождении в это время, в противном случае поэт не отнес бы этот обряд ко времени правления Нумы Помпилия. Стих из сочинения Энния позволяет также утверждать, что связь оформления римской религиозной организации с именем второго царя заняла прочное место в традиционных представлениях римлян ко второй половине III в. до н. э. и, возможно, появилась на свет не без участия жрецов.

В связи с этим Варрон предлагает свою этимологию и объяснение происхождения жречества аргеев. Согласуясь с уже упомянутой широко распространенной в его время этимологией, Варрон производит аргеев от города Аргоса. Однако на этот раз аргеями он называет двадцать семь сплетенных из тростника (*e scirpeis*) подобий человеческих фигур, которые каждый год сбрасывались жрецами (*a sacerdotibus*) со Свайного моста в Тибр, причем делалось это всенародно (*publice*)¹⁰.

Связь названия «аргеи» с греками-аргивянами и их вождем Геркулесом, которой придерживался римский антиквар, отражает широко распространенный миф о присутствии греческого героя Геркулеса, деятельность которого на италийской почве, как и в других районах Средиземноморья, где появлялись греки, сводилась к окультуриванию местных племен и народов, ведших до этого примитивный образ жизни. Применительно к Риму результатом их деятельности стала замена человеческих жертвоприношений на тростниковые куклы аргеев, напоминавшие собой связанные по рукам и ногам фигуры людей.

Таким образом, опираясь исключительно на сведения Варрона, можно утверждать, что аргеями назывались как сами святилища, так и сделанные из тростника куклы, напоминавшие людей. Число этих кукол и число святилищ, распределенных по четырем районам Города, совпадало и составляло двадцать семь, что указывает на непосредственную взаимосвязь между ними. В святилищах, очевидно, готовили тростниковых кукол, которые затем сбрасывались в Тибр со Свайного моста¹¹. Эта церемония повторялась каждый год, и в ней, несомненно, участвовали понтифики, ответственные за все священнодействия, проходившие на Свайном мосту. Однако у Варрона участники церемонии значатся просто как жрецы. Возможно, Варрон в данном случае отразил ту стадию в развитии ритуала, когда его осуществление еще не было закреплено за определенными

ми жрецами. Если данное предположение справедливо, оно может служить основанием в пользу глубокой древности происхождения церемонии аргеев.

По мнению Дж. Фрезера, Варрон, вероятно, более полно описал этот обряд в утраченном сочинении *Antiquitates*, и рассказы последующих авторов восходят к тексту римского антиквара¹². Действительно, все свидетельства об аргеях, которыми мы располагаем (за исключением стихотворной строки Энния), относятся к более позднему времени. Среди них особый интерес представляет информация, содержащаяся в «Фастах» Овидия.

У Овидия церемония, связанная с аргеями, приходилась на 16 и 17 марта и выражалась в обходе аргейских святилищ¹³. Кроме того, поэт описывает совершавшийся 15 мая обряд сбрасывания с дубового моста в Тибр тростниковых чучел стариков¹⁴. Отмеченный Овидием обряд, хотя напрямую и не отождествляется с аргеями, совпадает со свидетельством Варрона о тростниковых куклах, названных им аргеями, которых сбрасывали в Тибр со Свайного моста. Овидий добавляет лишь ассоциацию этих чучел со стариками. В качестве исполнителя обряда, осуществлявшегося на Свайном мосту, у Овидия названа весталка. Значительное внимание поэт уделяет объяснению происхождения этого обряда. Либо чучела заменяли человеческие жертвоприношения, которые существовали в Лации до прихода Геркулеса и предназначались Сатурну¹⁵, либо напоминали о том времени, когда «юнцы стариков низвергали с помостов», чтобы те не голосовали в народном собрании¹⁶. Так, объяснения поэта впервые в римской литературе связывают майскую церемонию с человеческими жертвоприношениями, а заменившие их чучела оказываются сделанными из соломы (*straminei Quirites*).

Еще одно происхождение обряда, совершаемого на Свайном мосту, Овидий относит к грекам, точнее – к ахейцам Алкида. Его спутник пожелал быть сброшенным в Тибр после смерти, чтобы достичь водным путем берегов родного Аргоса. Но его просьба была выполнена только отчасти: вместо тела в реку сбросили тростниковую куклу¹⁷. Итак, у Овидия майская церемония на Свайном мосту никак не связана с аргеями, а ее происхождение от человеческих жертвоприношений – одно из трех возможных объяснений, которые приводит поэт.

Лаконично говорит об аргеях Ливий: как и у Энния, они учреждены Нумой, а сам термин «аргеи» относится не столько к местам, предназначенным для жертвоприношений, сколько к самим священнодействиям¹⁸. Представление об аргеях как о священных местах хорошо согласуется с перечнем аргейских святилищ у Вар-

рона. Также и Фест в передаче Павла Диакона, сведения которого в конечном счете восходят к Варрону, называет аргеями те места в Риме, где были похоронены выдающиеся мужи из греков¹⁹. Наконец, Макробий говорит только об обычае сбрасывать со Свайного моста изображения людей. Этот обычай, со ссылкой на Эпикада, он приписывает Геркулесу, который таким образом решил вернуть на родину своих товарищей, погибших в странствиях²⁰. Как сообщает Светоний, Корнелий Эпикад – вольноотпущенник диктатора Суллы – был служителем при священнодействиях авгуров²¹. Поэтому можно предположить, что связь обряда, совершавшегося на Свайном мосту, с нововведениями Геркулеса, т. е. с распространением греческих религиозных представлений в Риме, появилась в жреческой среде, откуда попала в сочинения Варрона и стала устойчивой частью римской антикварной традиции.

Объяснение происхождения обряда у Макробия почти полностью согласуется с тем, что можно встретить у Овидия, с той лишь разницей, что поэт приписывает авторство этого обычая другому греку. Кроме того, приведенный отрывок из сочинения Макробия является частью рассуждений автора о наиболее «удобных» жертвоприношениях. Обычаю изготавливать изображения людей при проведении священнодействий автор предпочитает обычай возжигать восковые свечи (*cereos*), как это делается для Сатурна, и приносить в святилище Дита некие восковые изображения (*oscilla*) вместо голов своих соплеменников (*pro suis capitibus*)²². Создание изображений людей как часть священнодействий Макробий не связывал с майским ритуалом и с человеческими жертвоприношениями, а последние – со святилищами аргеев.

Этиологии возникновения культа аргеев, предложенные римскими авторами, вращались вокруг таких названий, как «Аргос», «аргивяне», обозначавших греков вообще²³. Можно предположить, что подобные объяснения названия культа могли возникнуть в период тесного взаимодействия греческой и римской культур, начавшегося после Первой Пунической войны. Правда, иногда в них усматривают результат иных взаимоотношений греков и римлян, отнюдь не мирных, когда греки воспринимались римлянами как «враги». По мнению Б. Надя, такая ситуация сложилась в эпоху этрусского доминирования в Риме и Лации, когда римляне под влиянием этрусков сделались постоянными участниками антигреческих военных кампаний. Поэтому автор считает, что обряд аргеев был напоминанием о сбрасывании со Свайного моста «пленных греков» и возник в этруском Риме в VI в. до н. э.²⁴. Связь церемонии аргеев с человеческими жертвоприношениями утвердилась и

в российской науке²⁵, что заставляет нас еще раз обратиться к этой проблеме. Прежде всего следует отметить, что ни один римский автор, связывая происхождение культа аргеев с греками, не воспринимает последних как врагов, которых когда-либо приносили в жертву во искупление загубленных ими жизней римлян.

В римской исторической традиции действительно сохранились следы какого-то обычая, который можно толковать как отголосок некогда существовавших человеческих жертвоприношений. Правда, Цицерон не без юмора намекает на якобы существовавший обычай сбрасывать с моста пожилых людей и обвиняет одного из недоброжелателей Секста Росция, своего подзащитного, в том, что тот вопреки обычаю предков сбросил с моста в Тибр человека, не достигшего еще шестидесятилетнего возраста²⁶. На существование в Риме обычая сбрасывать в Тибр шестидесятилетних старцев намекает и Овидий, хотя сам же сомневается в этом²⁷. Фест (р. 450–452 L) связал ритуал аргеев с лишением пожилых людей жизни и даже назвал время его появления – после освобождения Рима от галльского нашествия (390 г. до н. э.). Разразившийся голод заставил римлян начать избавляться от пожилых граждан, сбрасывая их с моста в Тибр, но один молодой человек спас своего отца от такой участи, и с тех пор было решено заменять людей тростниковыми куклами. Этот же автор предлагает еще одно объяснение, ссылаясь на избирательный закон того же времени, запрещавший римлянам старше шестидесяти лет участвовать в выборах на народных собраниях. Ни одно из этих объяснений не находит подтверждения в исторических фактах, кроме, пожалуй, самого факта захвата Рима галлами.

О принесении в жертву людей на Бычьем форуме (двух галлов и двух греков обоего пола²⁸) после поражения при Каннах рассказывает Ливий, причем отмечает, что это место специально было огорожено камнями и использовалось для человеческих жертвоприношений в прежние времена²⁹. Однако эти примеры никак не связывают обычай совершать человеческие жертвоприношения со священнодействиями аргеев.

Греки Дионисий Галикарнасский и Плутарх проявляли интерес к римским священнодействиям и сохранили важные для нас сведения. Дионисий связывает с нововведениями Геркулеса обряд сбрасывания в Тибр похожих на людей изображений, заменивших человеческие жертвоприношения. Этот обряд являлся частью церемонии, завершавшейся на Свайном мосту 15 мая. По Дионисию, изображения – числом тридцать – сами римляне называли аргеями. Объяснения Дионисия во многом принимает и Плутарх.

Он связывает обычай сбрасывать в реку изображения людей или с Геркулесом, или с Эвандром. В обоих случаях Плутарх видит в этом обряде замену человеческих жертвоприношений, для которых использовались пленные эллины или враждовавшие с аркадцами аргиев³⁰. Время исполнения этого обряда приходится у Плутарха на майское полнолуние, т. е. на 14/15 мая. Греческий биограф единственный из всех авторов, который называет эти майские священнодействия «важнейшими очистительными обрядами»³¹.

Таким образом, сохранившиеся в источниках сведения рисуют следующую картину аргейского культа. Согласно единодушно признанию античных авторов, культ аргеев древнего происхождения, правда эта «древность» варьируется во времени от мифического героя Геркулеса и полубогендарного царя Нумы до вполне исторического события, связанного с захватом Рима галлами в начале IV в. до н. э. Данные о святилищах аргеев и о майской церемонии сбрасывания с моста тростниковых (или соломенных) чучел представляют собой самостоятельные сюжеты в сочинениях античных авторов. Эти авторы (за исключением Варрона) описывают более или менее подробно церемонию, проходившую на Свайном мосту. Ее связь с аргеями основывается на принятой Варроном этимологии, восходящей к Ἀργεῖοι – грекам-аргиевцам, посетившим место будущего Рима. Мотив человеческих жертвоприношений как части аргейских священнодействий появился уже после Варрона и стал одним из возможных толкований майской церемонии.

4.2. Историографическое состояние проблемы

Современные исследователи римской религии предлагают столь же разнообразные интерпретации культа аргеев, как и античные авторы. Прежде всего это относится ко времени возникновения церемонии. Самое древнее происхождение культа отстаивал Т. Моммзен. Он относил его возникновение ко времени существования трех древнейших триб, которые предшествовали делению Города на четыре района. В каждой из трех триб имелось девять святилищ аргеев и, таким образом, всего их насчитывалось двадцать семь³². Впоследствии Э. Гьерстед отнес культ аргеев также к догородской фазе развития Рима, когда каждый холм являлся самостоятельной территорией³³. Крайнюю позицию в этом вопросе занял Г. Виссова. Возникновение культа он поместил в период между Первой и Второй Пуническими войнами³⁴, а сам обряд сбрасывания кукол объяснял как пережиток того времени,

когда старики действительно приносились в жертву и сбрасывались в Тибр³⁵.

Другие историки обращали внимание на греческий мотив в объяснении содержания аргейской церемонии. На этом основании они относили возникновение всего культа к III в. до н. э., когда впервые в римской религиозной жизни начало проследиваться греческое влияние³⁶. Но этим не исчерпываются варианты решения существующей проблемы. Л. Клеричи относит возникновение церемонии аргеев ко времени после вторжения галлов в 390 г. до н. э.³⁷. Такая датировка культа определяет, по мнению исследователя, и его содержание как искупительную церемонию римского народа, состоявшуюся после освобождения Города от галлов. Для ее проведения, как утверждает автор, была создана специальная коллегия из обитателей района *arx* (*collegia arceorum*), который в то время являлся самостоятельной территорией Капитолийского холма. В первой половине III в. до н. э. у односложных существительных на -x в косвенных падежах 'c' уступило место 'g'. Поэтому *arcei* стали известны под именем *argei* и в такой форме попали в жреческий документ. Новое правописание затушевало происхождение слова, тогда как ежегодная церемония продолжала осуществляться³⁸. Выдвинутое историком объяснение оставляет без ответа вопрос, как могла быть забыта связанная с освобождением Рима от галлов ежегодно проводимая искупительная церемония (ведь ее не упоминает даже самый ранний наш источник – Энний), в то время как в памяти римлян сохранилось малоприятное обстоятельство освобождения Города от галлов с помощью выкупа³⁹.

Обратимся еще раз к сочинению Дионисия, где сохранилось самое полное прозаическое описание церемонии, которую традиционно связывали с аргеями. Дионисий, пожалуй, единственный автор, который называет всех участников церемонии на Свайном мосту. Это понтифики, девы, следящие за вечным огнем (весталки), преторы и те граждане, которые законно могли присутствовать при обряде⁴⁰. Это наводит на мысль, что информация Дионисия, а скорее его латинского источника, происходит из жреческой среды. Перечень участников позволяет предположить, что церемония не включала всех граждан, а была обязанностью только жрецов и некоторых магистратов⁴¹. То есть обряд, совершавшийся на Свайном мосту, хотя был, по словам Варрона (7.44), общественным священнодействием, исполнялся только жрецами без участия народа. Это позволяет думать, что обряд на Свайном мосту относился к числу тайных священнодействий (*arcana sacra*), к которым не допускалась непосвященная публика. Сценарий ис-

полнения таких обрядов даже не записывался, сохраняясь в памяти следующих друг за другом поколений⁴². Если непосвященные люди наблюдали за этим обрядом издали, то перевязанные пучки соломы или тростника, которые сбрасывались в Тибр, могли быть приняты ими за изображения людей. Вероятно, тайный характер обряда стал причиной того, что историки и антиквары не имели о нем достоверных сведений. Сохраненный Варроном документ, в котором упомянуты некоторые святилища аргеев, не содержит никакой информации о самом обряде и только усиливает атмосферу таинственности вокруг *sacra Argeorum*.

Материал, из которого были изготовлены «куклы», – по одной из версий, солома – используется современными исследователями как аргумент для уточнения содержания обряда. Так, В. Фаулер высказал предположение, что обряд является примером симпатической магии, цель которой – обеспечить хороший урожай: так как солома сохраняет дух зерна, то сделанные из нее «куклы», намокая в воде, помогают вызвать дождь⁴³. По мнению Г. Форсайта, 15 мая в Тибр сбрасывались антропоморфные изображения из тростника⁴⁴. Именно этот факт дал исследователю основание предложить свое понимание содержания обряда, проводившегося на Свайном мосту, и его связи с церемонией аргеев, о чем речь пойдет ниже.

При определении содержания церемонии аргеев также обращается внимание на ее место в сакральном календаре. Тринадцатого мая, за два дня до сбрасывания «кукол» со Свайного моста, заканчиваются Лемурии – дни, отведенные каждой семье для изгнания злых духов⁴⁵. Изгнание духов в рамках семьи завершалось такой же церемонией 15 мая, которая имела статус общественной. В этом случае церемонию аргеев можно рассматривать в согласии с определением Плутарха как «величайшее из очищений»⁴⁶.

Соломенные (или тростниковые) «куклы» аргеев часто сравниваются с клубками шерсти, которые вывешивались на дверях домов в дни Компиталий и предназначались силам тьмы и смерти для защиты живых. Топография аргейских святилищ действительно демонстрирует их непосредственную близость к святилищам ларов перекрестков⁴⁷. Соседство в сакральном календаре обряда на Свайном мосту с Лемуриями, а также его сходство с Компиталиями позволяют предположить, что соломенные или тростниковые «куклы» сбрасывались в Тибр как искупительная жертва за души умерших, точнее утонувших в реке людей.

Культ Отца Тиберина (*Pater Tiberinus*) в Риме был очень древним. Воды Тибра использовались для омовения при подготовке к священнодействиям⁴⁸. Это божество было включено понтификами

в Индигитаменты⁴⁹. Культ Тиберина существовал в Риме и в поздне-нереспублканское время, так как, по свидетельству Цицерона, авгуры продолжали упоминать в своих молитвах Тибр, Спинон, Альмон, Нодин и названия других близлежащих рек⁵⁰. Варрон производит имя бога Тиберина от Тибра – тем же способом, что и имена других богов, которые произошли от источников, рек и прочих водоемов⁵¹. Поэт Энний сохранил в «Анналах» призыв к Отцу Тиберину⁵². Легендарный римский герой Гораций Коклит, спасаясь от преследовавшего его неприятеля, перед тем как спрыгнуть в реку обращается к богу Тиберину со словами: «Отец Тиберин! Тебя смиренно молю: благосклонно прими это оружие и этого воина!»⁵³ С такими же словами могли обращаться к Тиберину и понтифики, наблюдая, как воды реки принимают тростниковых «кукол».

Римляне постоянно заботились об умилоствлении божеств рек, о чем свидетельствует существовавший у них обычай совершать ауспиции перед переправой через реки⁵⁴. С постройкой Свайного моста можно было уже не прибегать к таким ауспициям и не спрашивать разрешения у божества на причинение ему беспокойства. А чтобы такое пренебрежение не вызвало гнев Тиберина, ему отдавались тростниковые или соломенные «куклы» взамен тех жизней, которые он мог бы поглотить при сохранении естественной переправы через реку. Такое объяснение обряда на Свайном мосту выглядит вполне вероятным⁵⁵, но оставляет без объяснения число 27, которым отмечено количество аргейских священных мест и тростниковых или соломенных «кукол».

Дионисий Галикарнасский говорит о тридцати похожих на людей изображениях, называвшихся аргеями, предполагая, очевидно, что их число должно соответствовать числу тридцати курий. Варрон, сочинения которого Дионисий, несомненно, хорошо знал, называет двадцать семь аргейских святилищ и столько же тростниковых «кукол». Дионисий, вероятно, посчитал такое число ошибочным, заменив его на число 30. Однако подобная замена не была произвольной. В ней отразилось представление греческого историка о соотношении числа «кукол» с числом территорий, культовыми центрами которых были святилища аргеев. Число этих территорий, по его мнению, должно было совпадать с числом курий – мест собраний и жертвоприношений в границах древнейшей римской общины. Идея, заложенная в сообщении Дионисия, нашла свое развитие в современной историографии и наиболее полно выражена в работе Р. Палмера. Автор, правда, отвергает предложенное Дионисием число 30 для аргейских святилищ и принимает свидетельство Варрона о 27 святилищах, связывая последние с числом курий. По

мнению Р. Палмера, 27 курий соответствовали древнейшему этапу развития римской общины. Позднее число курий увеличилось до тридцати⁵⁶. Если следовать представлению Р. Палмера о том, что образование курий было длительным естественным процессом, то можно предположить, что число 30, появившееся у Дионисия, отразило завершение этого процесса.

Совпадение числа «кукол» и святилищ означает, что одна «кукла» приносилась в жертву от одного святилища, точнее, от каждого района, в котором располагались места аргейского культа. Некоторые исследователи, правда, вносят поправку в текст Варрона и предлагают читать вместо числа 27 число 24⁵⁷. Такая поправка, по их мнению, лучше согласуется со ссылкой Варрона на четыре района города, по которым были распределены святилища аргеев. В этом случае в каждом из четырех районов было по шесть святилищ, и от каждого священного места в Тибр сбрасывалась одна «кукла». Однако число 27 следует принять как более надежное, и вот почему.

В. Фаулер обратил внимание на то, что в римской религиозной традиции, восходящей к магическим культам, сохранились следы использования чисел 3, 9 и 27. Отголоски этой древнейшей традиции встречаются и в сочинениях римских авторов – Варрона (R.R. 1.2) и Овидия (Meth. 14.58). Известная римлянам девятиночная неделя дала начало понятию *trinum nundinum*, или периоду двадцати семи ночей⁵⁸. Поэтому число 27 в ритуале аргеев выглядит не только оправданным, но и указывает на древнейшее происхождение самого культа⁵⁹. В таком случае точка зрения Т. Моммзена, согласно которой каждая из трех древних триб имела по девять святилищ аргеев, выглядит наиболее правдоподобной. Варрон мог ошибиться, соотнося 27 святилищ с четырьмя городскими трибами, поэтому неслучайно его 27 святилищ плохо согласуются с Сервиевым делением Города. А. Жолковски обратил внимание на то, что текст Варрона о расположении святилищ на городской территории в современных изданиях существенно отличается от первоначального рукописного варианта. Из последнего следует, что число 27 относится не к числу святилищ аргеев, а к числу районов Города, в которых они располагались, а это никак не соотносится с каким-либо известным нам территориальным делением древнейшего Рима⁶⁰.

Вероятнее всего, число святилищ отражает время децентрализованного существования поселений на холмах, каждый из которых, по замечанию Варрона (L.L. 5.52), имел свое название. Святилища располагались на окраинах этих территорий и, возможно, отмечали их границы. Отсюда происходит сходство культа аргеев с культом

перекрестков, отразившимся в празднике Компиталий. Поэтому, когда эти поселения были включены в черту Города, святилища, как свидетельствует сохранный Варроном документ, оказались расположенными вдоль городских стен, а процессия аргеев останавливалась на перекрестках дорог и у городских ворот⁶¹. Сгруппированные в границах общей территории святилища стали основой для ее разделения на районы. В таком случае они действительно были, как считает А. Мачрочинкве, оплотом территориальных культов в противовес гентильным⁶². Как же решался исследователями вопрос об использовании этих святилищ?

Л. Холленд обратила внимание на то, что 13 мая, за два дня до сбрасывания в Тибр соломенных «кукол», весталки заканчивали готовить из полбы жертвенную муку с солью (*mola salsa*). Впоследствии весталки использовали эту муку в общественных священнодействиях, особенно в очистительных обрядах⁶³. Поэтому исследовательница настаивает на том, что «куклы» были именно из соломы, а не из тростника. Зерно для изготовления муки весталки брали с крошечных символических полей, которые и назывались аргеями. С каждого поля получали один сноп зерна, и таким образом все 27 районов имели свою долю участия в приготовлении жертвенной муки. Эти поля были священной землей, обработанной и засеянной в ритуальном цикле, который должен был принести изобилие римскому народу⁶⁴. Толкование церемонии аргеев, близкое по содержанию к концепции Л. Холленд, предложил Р. Палмер. Согласно Р. Палмеру, в реку ежегодно сбрасывались прошлогодние соломенные шалаши, служившие местом совершения аргейских священнодействий по куриям⁶⁵.

В последнее время оригинальная точка зрения на использование аргейских святилищ была высказана Г. Форсайтом⁶⁶. Как уже отмечалось, исследователь отвергает какую-либо привязку аргейских святилищ к территориальному делению города, будь то «Ромуловы» или «Сервиевы» трибы. Культ аргеев у него представлен следующим образом. Во время мартовской процессии в святилищах аргеев устанавливались антропоморфные фигуры из свежесрезанного тростника, которые символизировали просыпающуюся растительную жизнь и защищали будущий урожай от невидимых вредоносных сил. Фигуры оставались в священных местах в течение двух месяцев, точнее, шестидесяти дней, после чего, утратив первоначальную свежесть, они получали название *sexagenarios* (шестидесятилетних) и сбрасывались в Тибр в середине мая, символизируя очищение общины от хтонических духов, способных навредить людям, животным и растениям. Это обстоя-

тельство породило поговорку *sexagenarios de ponte* («шестидесятилетних – с моста»), для объяснения которой римские антиквары ссылались на незасвидетельствованную практику древнейших времен сбрасывать с моста шестидесятилетних стариков.

Предложенные современными исследователями римской религии объяснения предназначения церемонии аргеев так же разнообразны, как и интерпретации этого культа, встречающиеся в сочинениях античных авторов. Нам остается лишь еще раз бросить беглый взгляд на это явление, заострив свое внимание на имеющем непосредственное отношение к церемонии аргеев жреческом документе, который оказался в распоряжении Варрона.

4.3. Содержание церемонии аргеев

Для определения характера мест аргеев обратим внимание на терминологию, которой пользуется сам Варрон, и на ту, которая присутствует в приведенном им документе. Варрон называет аргейские места *sacraria* (L.L. 5.45, 47) и *sacella* (L.L. 5.48). Однако в документе эти термины не встречаются. Места аргеев там обозначены порядковыми числительными без какой-либо дополнительной характеристики, в отдельных случаях уточняется их внешний вид. Два священных места находились в дощатых хижинах (*in tabernola*)⁶⁷, одно – *in delubro*, т. е. непосредственно в святилище⁶⁸. Еще одно являлось зданием (*aedificium*), причем, судя по контексту, это здание было единственным на все 27 священных мест⁶⁹. Оно было никем не занято, тогда как *in delubro* жил храмовый смотритель (*aeditumus*).

Осмелимся предположить, что в документе среди перечисленных священных мест, связанных с аргеями, два места отмечены как используемые не по назначению. Оба эти места находились возле (*apud*) храмов – Юноны Луцины и Юпитера Фидиуса – и были превращены в места проживания храмовых смотрителей⁷⁰. Еще два места оказались «запертыми» внутри каких-то дощатых построек, выросших, возможно, незаконно на священных территориях. Эти замечания проливают свет на время создания документа и его предназначение, но об этом речь пойдет ниже. Остальные священные места судя по документу были открытыми огороженными участками⁷¹, т. е. были *sacella*⁷². Использование Варроном для характеристики мест аргеев двух терминов – *sacellum* и *sacrarium*, которые являются у него синонимами⁷³, может свидетельствовать о том, что в его время уже не придерживались строгих различий

в употреблении этих слов. Таким образом, святилищами аргеев изначально были огороженные участки, которые, возможно, использовались как священные поля для выращивания зерна с целью приготовления весталками жертвенной муки⁷⁴. Единственное крытое сооружение (*aedificium*), отмеченное в жреческом документе, вероятно, было местом хранения священной утвари.

Производство жертвенной муки подробно описал Сервий⁷⁵. Три самые старшие по возрасту весталки, начиная с майских нон (7 мая) и заканчивая днем перед майскими идами (13 мая), через день снимают полбенные колосья и кладут их в специальные корзины, приготовленные для жатвы. Слова «через день» (*alterius diebus*) в тексте Сервия указывают на дни, когда работают весталки. Это были 7, 9, 11 и 13 мая.

Сравним предполагаемый график работ на священных полях аргеев с тем, который Варрон приводит в сочинении «О сельском хозяйстве». Согласно Варрону (R.R.1.28), начало весны приходилось на 7–8 февраля. С 7 февраля до 24 марта обычно мотыжили нивы, а время от 24 марта до 7 мая отводилось на прополку полей (Varro R.R. 1.29, 30)⁷⁶. Начиная с 24 июня и до 21 июля происходила жатва (Varro R.R. 1.32). В соответствии с этим графиком полевых работ обход священных полей 16 и 17 марта был связан либо с обработкой их мотыгами, либо с прополкой будущего урожая. В последнем случае прополка опережала нормальное течение полевых работ на несколько дней, а жатва священного урожая – более чем на месяц. Это значит, что для весталок важны были первые всходы, которые они собирали в течение четырех дней по мере их появления. По мнению Б. Надя, который поддерживает уже давно установленную в историографии непосредственную связь между священнодействиями аргеев и Лемуриями, этот факт указывает на действительное содержание обряда: недозревшее зерно символизировало преждевременно умерших людей и предназначалось лемурам как искупительное жертвоприношение⁷⁷. В то же время сбор недозревшего зерна можно воспринимать как приношение начатков урожая, характерное для аграрных культов, связанных с плодородием не только полей, но и человека и домашнего скота. В этом случае священнодействия аргеев скорее следует рассматривать как отвечающие за материальное благополучие всего коллектива.

Весталки сами высушивают колосья, толкут их, мелют и уже смолотые убирают на хранение. Трижды в году (в дни Луперкалий – 15 февраля, Весталий – 9 июня и сентябрьских ид, т. е. 13 сентября⁷⁸) из этого зерна они готовят муку, потом прожаривают ее и добавляют соль⁷⁹. Как следует из описания Сервия, весталки

сами проводили жатву. Для работы на священных полях они использовали жертвенный нож (*secespita*). Этот нож применялся при совершении жертвоприношений также фламниками и понтификами⁸⁰. Все они являлись участниками аргейской церемонии. Следовательно, мы можем предположить, что среди священной утвари, хранившейся в единственном крытом сооружении, были корзины и специальные ножи. Наше предположение подтверждается свидетельством Плутарха (Самил. 20) о том, что весталки всегда отвечали за хранение священных предметов, скрытых от глаз посторонних. Забота о хранении священных предметов, необходимых для подготовки зерна к производству муки, которая использовалась в ритуале приготовления *mola salsa*, являлась одной из функций весталок⁸¹. В этом же сооружении могли быть установлены печи для просушки полбы, похожие на те, которыми пользовались крестьяне⁸².

Работа весталок по сбору и обработке священного урожая была важным этапом подготовки к жертвоприношениям (*sacrificia*), в проведение которых они вносили свой вклад, и воспроизводила обычную процедуру превращения в муку собранного с полей зерна⁸³. Сказанное согласуется с характеристикой Ливия мест аргеев как *loca sacris faciendis* – мест для совершения священнодействий, которые предшествовали обряду, совершавшемуся на Свайном мосту, и были его неотъемлемой частью.

Таким образом, мы вправе предположить следующее. Культ аргеев состоял из двух церемоний: одна – обход священных аргейских мест (точнее, полей) – проходила 16 и 17 марта и являлась древнейшей частью обряда. Сбор священного урожая и обмолот зерна проходил, по свидетельству Сервия, в мае и заканчивался 13 мая. Оставшаяся от этого производственного процесса солома вязалась в пучки, которые 15 мая сбрасывались в Тибр, напоминая издали непосвященным человеческие изображения. Этот обряд составлял второй «акт» священнодействий аргеев. Праздники и ритуалы всегда привлекали в Рим много народа. Церемония аргеев, состоявшая из двух процессий, очевидно, не была исключением. И хотя в данном случае римский гражданин выступал в роли зрителя, он ощущал себя сопричастным к религиозной жизни города, которая через ритуалы являлась одним из важных средств общественной коммуникации⁸⁴.

Церемония аргеев в целом была связана с заботой о благополучии каждого поселения, вошедшего в состав древнейшего города, и одновременно имела все признаки очистительного обряда⁸⁵. Завершающим ее этапом было очищение храма Весты от скопившегося в нем мусора, которое осуществлялось 15 июня. Этот день был

отмечен в государственном календаре как *Q.S.D. = quando stercus delatum* (когда вынесены нечистоты). Вынос мусора из храма Весты относился к числу очистительных обрядов, имевших значение для Города в целом.

Установлению первоначального содержания аргейской церемонии может способствовать тот факт, что из зерен, отходы от обмолота которых сбрасывались в Тибр, три весталки готовили муку в Весталии – праздник в честь богини Весты, в сентябрьские иды и в Луперкалии. Значит, в этих праздниках, в том числе и в Луперкалиях, весталки также принимали какое-то участие.

Луперкалии справлялись 15 февраля, в последний месяц года согласно древнейшему календарю. В этот месяц приносились жертвы подземным богам⁸⁶. День 15 февраля приходится на третий день праздника *dies parentales*, когда нужно было умиловить умерших⁸⁷. Одновременно месяц февраль считался очистительным⁸⁸. Для ритуалов луперков античные авторы также признавали очистительный аспект⁸⁹, а ритуал очищения воспринимался как изначальная защита от воздействия со стороны мертвых⁹⁰. Другим аспектом этого культа, также связанным с очищением, было обеспечение плодородия животных и человека⁹¹. Тот же самый мотив – очищение и плодородие – присутствует и в церемонии аргеев, причем очищение (сбрасывание соломенных снопиков в реку) соседствует в календаре с последними в мае Лемуриями (13 мая), когда живые защищали себя от духов мертвых. Ритуалы аргеев и луперков не предназначались какому-либо божеству⁹², что уже само по себе свидетельствует об их глубокой древности и магическом значении⁹³.

И Луперкалии, и церемония аргеев проходили при участии фламينا Юпитера в первом случае⁹⁴, и его жены – фламиники – во втором⁹⁵. Фламиника помогала весталкам при обходе священных мест и присутствовала на майской церемонии. В обоих случаях она не причесывалась⁹⁶, а во время майской церемонии избегала омовения, не носила украшений и вообще должна была иметь угрюмый вид. Пренебрежение к внешнему виду считалось признаком скорби и поддерживало представление о человеческих жертвоприношениях, совершавшихся изначалью на Свайном мосту. В то же время фламиника участвовала в празднестве салиев 1 марта, и ей также предписывалось «волосы не убирать и непричесанной быть»⁹⁷. Маршрут шествия салиев в этот день пролегал от Палатина к Форуму, а затем они обходили Город по периметру древнейшего померия. Как и аргеи, салии не просто шествовали по Городу, они обходили алтари⁹⁸. Запрет причесываться и остригать ногти распространялся

на фламинику и в первой половине июня вплоть до дня очищения храма Весты (15 июня)⁹⁹. И это тоже воспринималось римлянами как свидетельство скорби. Запрет действовал с первых дней июня, который начинался Карналиями – праздником в честь Карны – защитницы детей и хранительницы внутренних органов человека¹⁰⁰. Как видно из приведенных примеров, печальный вид фламиники не связан с ее возможным участием в человеческих жертвоприношениях. Во всех случаях участие фламينا и фламиники было связано с ритуалами начала выгона скота на зазеленевшие луга¹⁰¹, пробуждения связанных с войной сил¹⁰², а также со всходом посевов на священных полях аргеев. То есть скорбный вид фламиники можно рассматривать как результат действия некоторых табу, связанных с определенными праздниками древнего календаря¹⁰³.

Первоначально весталки сбрасывали оставшуюся после обмолота зерна солому в Тибр прямо с берега. Память об этом времени, очевидно, сохранилась в легенде о происхождении острова Тиберина (*insula Tiberina*), которую рассказывает Ливий (2.5.3–4). Образование острова Ливий связал с разграблением имущества изгнанных Тарквиниев, однако в рассказе сохранились детали, которые указывают на сходство действий разгневанного народа с действиями весталок при сборе урожая со священных полей аргеев. Во-первых, урожай с «пашни Тарквиниев» был посвящен подземным богам (*fructum religiosum*¹⁰⁴) и им нельзя было пользоваться. Во-вторых, народ, сжав хлеб, вместе с соломой (*cum stramento*) высыпал его корзинами (*corbibus*) в Тибр. Последнее замечание вызывает удивление тем, что в реку сбрасывается не только солома, но и зерно, причем люди используют для этой цели корзины, которые напоминают *corbes messorii* («жатвенные корзины»), использовавшиеся весталками для сбора урожая. По Ливию, для образования острова оказалось достаточным зерна и соломы одного урожая, тогда как в действительности этот процесс проходил на глазах не одного поколения горожан. Отходы от обработки священного урожая сбрасывались в Тибр и покрывались наносами ила, образовав со временем участок суши. С постройкой Свайного моста мусор и «куклы» удобнее стало сбрасывать с него, чтобы все это, попав в русло реки, не препятствовало ее свободно течению¹⁰⁵.

Остановимся еще раз на материале, из которого были сделаны «куклы». Варрон называет тростник, Овидий же и солому, и тростник. Учитывая все, что было сказано о культуре аргеев и месте их церемонии в религиозном календаре, можно предположить, что мы имеем дело с двумя близкими по содержанию, но самостоятельны-

ми по значению действиями, составляющими церемонию аргеев. В мае с моста сбрасывали соломенные «куклы», появление которых объясняется окончанием сельскохозяйственных работ на священных полях. Откуда произошло представление об их сходстве с человеческими фигурами, уже было сказано выше. Печальный вид фламиники сродни трауру дочерей во время похорон родителей¹⁰⁶. Печалью и молчанием также окружались гробницы героев¹⁰⁷. Фест говорит о том, что места аргеев были местами погребения знатных аргиев. О таком же предназначении аргейских святилищ свидетельствует Варрон. Такое же, в сущности, объяснение майского обряда (из трех предложенных) принимает Овидий. Можно предположить, что майская церемония походила на погребальный культ, в котором, возможно, нашел отражение культ героев. Однако суть табу, налагавшихся на фламиникку, по-видимому, кроется в другом. С их помощью общество стремилось выразить и поддержать сакральное начало, носителем которого в данном случае была фламиника, отделив его от повседневной жизни.

В то же время, как уже отмечалось, церемония имела очистительный характер, что выразилось в уборке храма Весты (15 июня), т. е. выносе из него накопившегося за год мусора. По свидетельству Овидия, храм Весты в древнейшие времена был крыт тростником и его стены были сплетены из «гибкой лозы»¹⁰⁸. Конечно, Овидий отдавал дань моде «Августова» века – идеализации скромного образа жизни и строгих нравов предков. Но, по всей видимости, тростник, который в изобилии рос поблизости¹⁰⁹, действительно мог использоваться в общественных и частных постройках догородского периода. В этой связи следует упомянуть «хижину Ромула» (*Casa Romuli*), которая вплоть до времени уничтожения в огне пожара, охватившего Рим при Августе, сохранялась как святыня римского народа в первозданном виде, крытая соломой¹¹⁰. Поэтому свидетельство Овидия о внешнем облике древнейшего храма Весты представляется вполне правдоподобным. Использование тростника в качестве строительного материала требовало постоянного подновления и замены отдельных частей сооружения. Такие работы приводили к скоплению строительного мусора, от которого можно было избавиться, сбросив его в реку. Удобнее всего это было сделать, связав в снопики старые тростниковые стебли. Со временем, когда строительная техника изменилась, обычай вязать тростниковые «куклы» мог сохраниться как напоминание о некогда существовавшей практике.

Таким образом, культ аргеев не имел ничего общего с человеческими жертвоприношениями. Античная традиция не оставила

названия обряда, но сохранила название священных мест, которые обходила процессия аргеев до того, как она отправлялась к Свайному мосту.

Свидетельства античных авторов об аргеях оставляют противоречивое чувство. С одной стороны, они предлагают разнообразные толкования этого обряда, с другой – церемония аргеев окутана таинственностью и мраком. В такой ситуации напрашивается вопрос: не связано ли одно с другим? Не заменяет ли существующее разнообразие толкований место действительного знания? Подобный вопрос оправдан уже тем, что объяснения церемонии аргеев в источниках зиждутся на двух опорах – на существовании «кукол» и на названии «аргеи», которые породили разнообразную экзегезу обряда. Конечно, можно предположить, как это делает Л. Холленд, что различные объяснения одного и того же обряда, встречающиеся в сочинениях античных авторов, – результат сознательной демонстрации незнания, связанного с уважением традиционной таинственности, окружавшей многие римские культы¹¹¹. Однако скорее всего они были порождены определенным культурно-историческим контекстом, который влиял на акцентирование в сочинениях римских жрецов и антикваров тех или иных аспектов культа¹¹².

4.4. Время и причины появления документа

Осталось выяснить время создания документа и его назначение. Мы уже обратили внимание на тот факт, что список аргейских священных мест в сохраненном Варроном документе является неполным. В первую очередь в нем отмечались те места, которые уже использовались не по назначению. Остальные по каким-то причинам могли стать привлекательными для потенциальных застройщиков и потому попали в опись.

Как свидетельствует Ливий, Рим столкнулся с подобной ситуацией уже в начале II в. до н. э. Цензоры 180 г. до н. э. Марк Эмилий Лепид и Марк Фульвий Нобилиор вернули небольшим общественным святилищам, занятым к тому времени частными лицами, их прежний статус и сделали их доступными для народа¹¹³. Примечательно то, что М. Эмилий Лепид одновременно был великим понтификом. Очевидно, он решил заняться решением этой проблемы, ставшей уже актуальной для Рима, опираясь на авторитет главы государственного культа и блюстителя традиций гражданского коллектива. Правда, подобная практика приносила лишь временный результат.

Наступление частных лиц на существовавшие издревле священные территории, которые уже к концу III в. до н. э. оказались в центральных районах Города¹¹⁴, продолжалось. Продажа священных мест стала рядовым явлением в I в. до н. э.¹¹⁵ Цицерон обращает на это внимание в своих речах и письмах. Частная застройка священных территорий приводила к сокращению числа мест культа, которые разрушались или просто приходили в забвение, окруженные со всех сторон вновь возведенными сооружениями. Строительство или расширение частного дома по соседству с каким-либо святилищем или храмиком неизбежно приводило к захвату всей или части его территории¹¹⁶, которая имела правовой статус «общественного места» (*locus publicus*). От частной застройки пострадало, например, святилище Мутина Титина, на месте которого были сооружены бани, принадлежавшие дому Гнея Домиция Кальвина¹¹⁷.

Застройка священных территорий в последний век существования Республики, сопровождавшийся гражданскими войнами, приняла особый размах. Некогда священные территории становились объектами частных интересов¹¹⁸. С такой ситуацией необходимо было бороться. Выполнение этой задачи облегчалась тем, что священные места, подвергшиеся незаконному вторжению со стороны частных лиц, обычно заносились в документы цензоров (*tabulae censoriae*), которые следили за состоянием общественной собственности¹¹⁹.

Такая же судьба, по всей видимости, постигла и священные места аргеев. Поэтому сохранный Варроном документ представляет собой опись пострадавших и наиболее уязвимых аргейских мест. О времени составления этого документа может свидетельствовать употребляемая в нем двойная ориентировка священных территорий – по регионам Города и по более поздним сооружениям. Так, согласно Варрону, в документе было записано, что святилище *Caeriolensis* находится между Целием и Каринами, и одновременно указывается на его расположение рядом с храмом Минервы (*Minervium*)¹²⁰. На это обстоятельство исследователи уже обращали внимание¹²¹. Храм Минервы, расположенный недалеко от Целийского холма, упоминает Овидий и называет его храмом «Капта Минерва» (Минервы-пленницы)¹²². На этом основании можно утверждать, что *Minervium* у Варрона тождественен храму Минервы-пленницы у Овидия. Этот храм, о чем свидетельствует его название, был построен в честь победы, одержанной римлянами над фалисками в 241 г. до н. э.¹²³ Следовательно, ссылка на *Minervium* указывает на время составления жреческого документа: не ранее второй половины III в. до н. э.

Как следует из вышесказанного, культ аргеев не имел специальных жрецов. В нем принимали участие весталки, фламиника и понтифики, которые контролировали всю церемонию. Поэтому опись священных мест аргеев была предпринята по их инициативе и стала одним из документов, созданных коллегией понтификов. Предположение о том, что документ под названием «Священнодействия Аргеев» происходит из понтификальной среды, подкрепляет Ливий, отмечая, что понтифики называли «аргеями» совершавшиеся в определенных местах священнодействия¹²⁴. Но документ создавался, по всей видимости, для нужд гражданского коллектива, поэтому в нем были зафиксированы не все 27 аргейских святилищ, а только те, которые испытали на себе экспансию других культов или интересов частных лиц.

Фиксация в документе, пусть даже частичная, святилищ, расположенных на пути следования аргейской процессии, отмечает начало и конец четко очерченного маршрута, что, в свою очередь, позволяет создать представление о пространственных характеристиках данного ритуала.

Сохраненный в сочинении Варрона документ вместе с комментариями антиквара, которые вписали аргейские святилища в картину Рима семи холмов и четырех городских районов, сохранили для нас частичку современной Варрону картины города, топография которого отразилась в его ритуальной практике.

ГЛАВА 5

Памятники письменности коллегии салиев

Коллегия салиев – одна из самых древних в структуре жреческой организации античного Рима. Как и другие жреческие коллегии (понтифики и авгуры), салии имели свои документы, в которых были запечатлены различные стороны их сакральной практики. Салии участвовали во всех празднествах в честь бога Марса, приходившихся в римском календаре на март. Их шествия по городу сопровождались пением и пляской со священными щитами – анцилиями. Песнопения салиев как образцы архаической латыни стали объектом изучения уже для Элия Стилона – римского грамматика, жившего на рубеже II–I вв. до н. э. Традицию, идущую от грамматиков, перенял и сохранил ученик Стилона Марк Теренций Варрон.

Больше всего цитат из документов коллегии салиев встречается в сочинении Варрона «О латинском языке». Как всегда у Варрона, приводимые цитаты сопровождаются размышлениями о языке той среды, из которой они происходят. Размышления римского антиквара о языке салиев связаны в основном с сакральными песнопениями этих жрецов. Но это не единственная группа текстов, которые использует Варрон для решения своей композиционной задачи. Помимо салийских гимнов (*carmina*), Варрон обращается к книгам салиев (*libri Saliorum*). Сопоставление извлеченных Варроном фрагментов с сопутствующей им информацией из других источников, которая представляет собой толкование ритуальных действий и объяснение их содержания, позволит рассмотреть отдельные аспекты культовой практики коллегии салиев.

5.1. Книги салиев

В сочинении «О латинском языке» встречается единственное упоминание книг салиев, причем речь у Варрона идет о тех салиях, чье прозвание было *Agonenses* («Состязующиеся»)¹. Эта заметка Варрона на первый взгляд выпадает из контекста повествования, так как помещена в перечень праздников, сопровождающийся кратким пояснением происхождения их названий. Перечень открывается Агоналиями (*Varro L.L. 6.12*) и завершается Компиталиями (*Varro L.L. 6.25*). Такое местоположение заметки Варрона о книгах салиев в тексте его сочинения дало основание А. Тралья предположить, что она тематически связана с отрывком, где антиквар объясняет происхождение названия *dies Agonales*². Далее Варрон (6.14) упоминает книги салиев вместе с такими праздниками, как Либералии, Квинкватры и Тубилюстрий.

Праздник Либералий справлялся 17 марта и был связан с богом Либером. Овидий (*Fast. 3.713*) отождествляет Либеру с Дионисом-Вакхом. Однако в римском пантеоне существовал и другой Либер, который входил в так называемую Авентинскую триаду, представленную помимо него двумя женскими божествами – Церерой и Либерой, и был древним римским божеством с италийскими корнями. Судя по свидетельству Августина (*C.D. 6.9.*), Варрон отличал Либеру, под которым подразумевался греческий Дионис, от римско-италийского Либеру, который лишь с течением времени начал приобретать некоторые черты Диониса, главным образом в поэтических произведениях³. Либералии справлялись в честь не только Либеру, но и Цереры, с которой он находился в тесной связи. Церера и Либер научили людей земледелию⁴. Варрон называет их среди 12 главных для земледельца богов, дающих пищу и питье⁵. Можно ли каким-то образом связать Либералии с деятельностью салиев?

Судя по Варрону, день Либералий был занесен в книги салиев под названием «Агонии», которое являлось настоящим названием праздника, известного как Агоналии⁶. Это значит, что день 17 марта помимо Либералий был отведен под второй в году праздник Агоний, в котором всегда участвовали салии⁷. Возможность принадлежности одного и того же дня двум праздникам сразу исключать нельзя, принимая во внимание отсутствие в Риме «подлинного» религиозного календаря⁸. В таких условиях каждая жреческая коллегия отмечала в своих фастах дни осуществления закрепленных за ней ритуальных обязанностей. Так, салии по своему участию в каких-то ритуальных действиях 17 марта называли этот день агони-

ями, хотя в календаре общегражданских праздников он назывался днем Либералий. Очевидно, подобная ситуация отражена в лаконичной заметке из сочинения Варрона. На чем могло основываться сведение обоих праздников в один день?

Макробий сохранил свидетельство юриста I в. н. э. Мазурия Сабина о том, что день Либералий назывался понтификами Марсовым состязанием⁹. Марсово состязание могло проводиться только в месяце марте, который посвящался богу Марсу. Известно, что салии участвовали в ритуалах на протяжении всего марта, который был первым месяцем нового года в Ромуловом календаре. В свою очередь Павел Диакон, опираясь на сведения из словаря Феста, истолковывает термин *agonium* как игру, соревнование¹⁰. Представление об агонии как об игре хорошо согласуется с ритуальными плясками салиев, от которых они получили свое название и которые исполнялись в полном вооружении и со священными щитами – анцилиями¹¹. Более того, древние авторы употребляют термин «игра» (*ludus / lusus*) применительно к ритуалам других жреческих братств (*sodalitates*), которые вместе с салиями образовывали жреческие сообщества древнейшего Рима¹². К этим сообществам, помимо салиев, относились также луперки, арвальские братья, фециалы, число членов которых, кратное двум, свидетельствует о том, что они состояли из двух команд, предназначенных для ритуальных состязаний, которыми сопровождалось наступление нового года и смена времен года¹³. Это не могло не сказаться на том, что их ритуальные действия и в более позднее время продолжали восприниматься как игры (т. е. состязания).

В научной литературе существует представление о том, что эти жреческие братства восходят к тайным мужским союзам, частью которых были юношеские инициационные братства¹⁴. Действительно, Дионисий Галикарнасский (2.70.1–4) отмечает юный возраст салиев и указывает на их сходство с греческими юношами-куретами. Также с молодыми людьми был связан и праздник Либералий – день, когда они надевали мужские тоги, становясь таким образом совершеннолетними членами гражданского коллектива¹⁵. Поэтому назначение двух праздников – Либералий и Агоний – на один и тот же день не выглядит случайностью. То, что Варрон упоминает книги коллегии состязающихся салиев – *Agonenses*, является косвенным свидетельством участия этих жрецов в празднике Агоний (или Агоналий)¹⁶. Ритуальные действия (агонии) юношей-салиев 17 марта (каким бы ни было их предназначение) отвечали содержанию и настроению праздника Либералий, который был не просто «праздником юношества»,

но и символизировал подготовку молодежи к военной службе. Поэтому неслучайно Либералии заняли место в календаре рядом с Эквирриями, праздником очищения коней, который отмечался 14 марта и сопровождался состязаниями отрядов всадников. Этот праздник был важной вехой в ритуалах инициаций молодых людей, переходивших в возрастную группу воинов.

Очевидным является также участие салиев в празднике Квинкватрий, который справлялся 19 марта в честь богини Минервы. По свидетельству Овидия (Fast. 3.814), Минерва не только покровительствовала ремеслам, но и имела облик богини войны. В этот день салии в присутствии понтификов и трибуна целеров, который возглавлял состоявшие из молодежи отряды всадников, совершали пляску на Комиции¹⁷. Тубилюстрий – обряд очищения труб¹⁸ – приходился на 23 марта и завершал подготовку вновь набранного войска к войне¹⁹. В этом обряде также участвовали салии или, как уточняет В. Н. Токмаков, уполномоченные ими священные трубачи²⁰. Таким образом, все праздники, в контексте которых Варрон упомянул книги салиев, в той или иной форме связаны с участием в них жрецов этой коллегии. По крайней мере три из них – Агонии, Эквиррии и Тубилюстрий – получили свое название от ритуальных действий, а не от имен божеств. Считается, что такие праздники по своему происхождению древнее праздников, посвященных определенным богам, и косвенно свидетельствуют о том, что в ритуале салиев сохранился образец религиозного поведения древнейшей римской общины²¹. Эти праздники, сосредоточенные в марте, месяце, посвященном Марсу, знаменовали собой завершение старого и начало нового года, который в древнейшем Ромуловом календаре приходился на 1 марта.

Вернемся ко второму названию салиев – *Agonenses*. В. И. Модестов считает, что так называлась вторая из двух коллегий салиев (Коллинские, или Квиринальские, салии), учрежденная Туллом Гостилием после завоевания Альба Лонги²². Точку зрения В. И. Модестова принял и развил И. В. Нетушил: салиев, принадлежавших этой коллегии, он считает жрецами Квирина, а Палатинских – жрецами Марса²³. И. В. Нетушил также придерживался мнения, что эти две коллегии салиев не только порознь справляли свои культы, но и хранили по отдельности свои священные щиты и имели свои собственные жреческие документы²⁴. В то же время употребление Варроном общего названия для салиев – *Agonenses* – свидетельствует об объединяющем начале в ритуальных действиях этих двух коллегий. Таким объединяющим фактором было их участие в ритуальных состязаниях, которыми сопровождалось наступление

нового года. В них также принимал участие важный помощник священного царя – трибун целеров. Приуроченные к первым числам месяца марта, эти ритуальные действия были направлены на ежегодное обновление и легитимацию священной царской власти²⁵, а также символизировали подготовку к новым военным кампаниям состоявшей из молодежи армии древнейшей римской общины²⁶.

В составленном вслед за Корсеном словаре терминов и выражений, употреблявшихся салиями, В. И. Модестов переводит *Agonia* как «день Вакха, обычно называвшийся *Liberalia*»²⁷. Его трактовка термина полностью согласуется со свидетельством Варрона, однако при этом опускается причина появления второго названия дня как Либералий. Причину же эту Варрон усматривает в том, что в этот день пожилые женщины, увенчанные плющом как жрицы Либеры, сидели по всему городу с пирогами (*cum libis*) и небольшими жертвенниками, совершая жертвоприношения (*sacrificantes*) от имени покупателя²⁸. То есть второе название – *Agonia* – для дня, когда справлялись Либералии, Варрон, возможно, связывает с практикой принесения жертв в честь Либеры.

Варрон (L.L. 6.12) отмечает, что в дни Агоналий царь (т. е. царь священных действий) приносит в Регию в жертву барана. Такую же информацию о принесении в жертву барана содержат «Фасты» Овидия²⁹. Поэт датирует эти Агоналии 9 января и отмечает, что праздник посвящался Янусу³⁰. Вторые в году Агоналии, как уже отмечалось, приходились на 17 марта вместе с Либералиями. Именно в этот день в жертву приносились пироги. В лаконичном повествовании Варрона трудно уловить связь между жертвенными пирогами и названием дня – *Agonia*. Помощь в этой ситуации оказывает Овидий, который объясняет причину принесения в жертву Либеру медового пирога – либы³¹. Согласно Овидию, эта практика восходит к самому Либеру, которого поэт представляет в образе культурного героя. Либер принес из дальних стран Востока корицу и ладан. Первые образцы этих растений он отдал в дар Юпитеру. Одновременно с этими бескровными жертвами богу приносились внутренности триумфального быка³². Эти жертвы Либер-Вакх приносил своему отцу Юпитеру. Жертвы же самому Либеру состояли из возлияния (*libamen*) и медового пирога (*libum*). Таким образом, в рассказе Овидия упоминаются два вида жертвоприношений, совершавшихся в этот день: бескровные (пироги) и кровавые (внутренности быка). Овидий называет жертвенное животное – *triumphatus bos* – бык, приносимый в жертву Юпитеру во время триумфа. Принесение его в жертву дополнялось, по всей видимости, первыми всходами (у Овидия – «первая прибыль» (*primitias*)).

Эти жертвоприношения предназначались явно не Либеру-Вакху, а, возможно, составляли часть ритуала другого праздника – Агоний, справлявшегося также 17 марта.

Такое предположение возвращает нас к одному из объяснений происхождения названия *dies Agonales*, которое приводит Варрон. Ученый-антиквар предполагает, что укоренившееся в латинском языке название праздника происходит от греческого ἄγων, синонимичного латинскому *princeps* в двух его значениях – главы государства, который совершает жертвоприношение, и главного животного в стаде, которое приносится в жертву³³. В случае с Агоналиями это был царь³⁴ – *rex sacrorum* – сакральный глава древнейшей римской общины. В первом случае в жертву приносился баран, супруг (*coniunx*) шерстистой овцы (*lanigerae ovis*), во втором – «триумфальный бык», оба – лучшие животные. Третьи Агоналии, 21 мая, воспроизвели ритуал январских Агоналий³⁵.

Современные ученые отвергают греческую этимологию, предложенную Варроном для объяснения происхождения названия праздника³⁶. Тем не менее интерес представляет возникновение подобной этимологии. В ней, очевидно, отразилась важность религиозной церемонии, совершавшейся в этот праздник четыре раза в году в честь разных богов – Януса, Марса, Вейовиса и какого-то неизвестного бога³⁷. Все эти божества так или иначе были связаны с войной³⁸, а в посвященных им церемониях должны были участвовать салии³⁹. Поэтому мы считаем, что упомянутые Варроном книги коллегии салиев, которых он называет состязающимися, содержали информацию, связанную с участием этих жрецов в общественных священнодействиях. Среди них главными по значению для общины и по степени участия в них салиев были Агонии (Агоналии), которые и дали название и коллегии салиев, и их книгам. Можно утверждать, что в этих книгах не только отмечались все праздники, в которых участвовали салии, но и оговаривались те жертвы, которые должны были приноситься в каждом отдельном случае. В подтверждение этого вывода уже приводимые свидетельства из источников можно дополнить ссылкой Варрона на гимны салиев (*Carmina Saliorum*), в которых встречается слово *prosicium* («внутренности», «потроха») ⁴⁰. Варрон отмечает архаичность этого слова, которое в его время вышло из употребления и было заменено на *prosectum*. Этот отрывок свидетельствует о том, что салии принимали участие в жертвоприношениях, сопровождая их песнопениями. Значит, жертвоприношения, которые совершались при участии салиев, подлежали строгому учету в книгах этого религиозного братства⁴¹.

5.2. Гимны салиев

Из трех дошедших до нас отрывков из гимнов салиев два сохранились в сочинении Варрона «О латинском языке». Как и его учитель Элий Стилон, Варрон неоднократно обращался к гимнам салиев как к древнейшим образцам римского поэтического творчества⁴². Поэтому в его сочинении наиболее полно представлен сакральный словарь салиев.

По свидетельству Павла Диакона, гимны салиев назывались *axamenta* и в них воспевались как люди, так и отдельные боги⁴³. В. И. Модестов связывает происхождение этого существительного с глаголом *axare*, который, в свою очередь, возводит к простому глаголу *agere* (приводить в движение) или, что то же самое, к усиливающему его значение глаголу *agitare* (приводить в движение, побуждать). Исходя из предложенной этимологии В. И. Модестов уравнивал *axamenta* по своему значению с *agitamenta* и на этом основании толковал этот термин расширительно как означающий движение, пляски салиев, удары в священные щиты – анцилии – и пение на ходу⁴⁴.

С именем В. И. Модестова можно связать интерес российской историографии к исследованию языка гимнов салиев, отличавший еще римских грамматиков и антикваров. В песнях салиев В. И. Модестов видит необыкновенно древнее явление, образец первоначального поэтического творчества римлян⁴⁵. Как и у греков, такие поэтические произведения исполнялись у римлян под музыкальное сопровождение⁴⁶. Гимны салиев, дословно процитированные античными авторами, всегда считались достойными доверия. Другое дело – их прочтение и перевод на современные языки.

Обратимся к первому отрывку из гимна салиев, который приводит Варрон (L.L. 7.27). В науке Нового времени традиция восстановления текста данного отрывка на основании работы с рукописями сочинения Варрона восходит к XVI в. Начиная с XIX в. и по настоящее время в научных изданиях можно обнаружить как минимум четыре варианта его прочтения. Один из них можно найти у В. И. Модестова, который в сущности повторяет реконструкцию Корсена, предложенную в первой половине XIX в.: *Divom empta cante, divum deo supplicante*⁴⁷. Второй вариант лег в основу издания текста сочинения Варрона с его переводом на английский язык, выполненным в 1938 г. Р. Кентом: *Divum em pa cante, divum deo supplicate*⁴⁸. Третий предложен Г. Пиги в его издании римских религиозных текстов: *Dinom em pa cante, dinom deivo sub plecate*⁴⁹. Четвертый встречается в издании Варрона, оупществленном А. Тралья: *Divom*

*em p[t]a cante, divom deo supplica[n]te*⁵⁰. Сравнение этих вариантов выявляет прежде всего различия относительно слова *empta*.

Еще Корсен принял чтение *empta*, которое он выводил от глагола *emere* (брать). На этом основании он понимал под *empta* взятые для жертвоприношений части внутренностей животных⁵¹. В. И. Модестов, проанализировав все существовавшие в его время варианты чтения *empta* – *emta*, предложил понимать эту форму как испорченный вариант от *temple* (храмы)⁵². Иное прочтение этого отрывка, предложенное Г. Пиги, разделяет *emp[t]a* на два самостоятельных слова, из которых *em* – архаический аккузатив от указательного местоимения *is*, а *pa*, согласно Фесту⁵³, появилось вместо *pater* (отец)⁵⁴. *Divom*, по общему признанию, является родительным падежом множественного числа, а происхождение формы *cante* объяснено самим Варроном: в стихе салиев *cante* записано вместо *canite*⁵⁵. Принимая тот или иной вариант прочтения первой части первой строки гимна, можно сделать два варианта перевода. Первый принадлежит В. И. Модестову: «Пойте храмы (или жертвы?) богов»⁵⁶. Второй следует из предложенного Г. Пиги и принятого нами грамматического комментария: «Пойте его, отца богов».

Прочтение второй части строки салийского гимна вызывает меньше разногласий. В. И. Модестов убежден в том, что форма *supplicante* употреблена вместо *supplice* (т. е. *suppliciter*) *cante*, и переводит стих следующим образом: «Пойте с мольбою бога богов»⁵⁷. Предложенная Г. Пиги разбивка слова *supplicante* на *sub plecate* не меняет смысла этого стиха. Итак, в первой строке гимна салиев содержится обращение к богу богов (или в переводе М. Л. Гаспарова – отцу богов). Какое божество скрывается под этим обозначением?

Макробий сообщает, что в древнейших гимнах салиев воспевается Янус как бог богов (*deus deorum*)⁵⁸. Это свидетельство Макробия убедило В. И. Модестова в том, что под богом богов в гимнах салиев подразумевается Янус⁵⁹. Однако полностью восстановленный в издании Г. Пиги текст этого гимна позволяет сделать иное предположение⁶⁰. Упоминание в нем грома (*quonne tonas*) и наличие обращения в форме *Leucesie*, архаичной формы, тождественной классической *Lucetius*, которая является эпитетом Юпитера⁶¹, дает основание считать, что гимн был обращен к Юпитеру⁶².

Второй отрывок из гимна салиев, сохранившийся в сочинении Варрона (L.L. 7.26), имеет три версии прочтения в разных изданиях. В. И. Модестов опирался на издание Миллера и работал со следующим вариантом текста салийского гимна: *Cozuelodoizeso; omnia vero adpatula coemisse Iamcusianes duo misceruses dun Ianusve*

vet pos melios eum recum... В. И. Модестов предложил следующий перевод этого в высшей степени испорченного отрывка: «Курионы Януса все снесли к его открытым храмам. Благой творец, благой Янус идет»⁶³.

В XX в. текст этого гимна был реконструирован В. Пизани⁶⁴ и с небольшими изменениями принят А. Тралья в следующем виде: *Cozevi oborieso, omnia vero adpatula, cosmic es. – Iam cusia<d> nes. – Duonus Cerus es, du<o>nus Ianus. – Ven<i>et po[m]melios eum recum*⁶⁵. *Coze(u)vi* признается звательным падежом от *Consevius* (сеятель), который в форме *Consivius* значится у Макробия (Sat. 1.9.15) как эпитет Януса. Относительно слова *Cerus* мнения разошлись уже у древних комментаторов. Сервий (Georg. 3.1) считал *Cerus* именем бога, одноименного Церере, выступавшего то как богиня, то как бог⁶⁶. Павел Диякон объяснял *Cerus manus* как *creator bonus* (добрый создатель)⁶⁷. Именно такой вариант принимает А. Тралья⁶⁸. Опираясь на подробный комментарий, которым сопроводил издание Варрона этот итальянский ученый, интересующий нас отрывок из гимна салиев можно перевести следующим образом: «О, Бог Сеятель, поднимись, широко распахни все двери, ты – приветливый. – Теперь услышь нас. – Ты есть Добрый Создатель, Добрый Янус. – Приходи, высший из этих царей».

От этого варианта текста несколько отличается реконструкция текста гимна, сделанная Р. Кентом с учетом внесенных им поправок: *Cozevi oborieso. Omnia vero ad Patulc<i>um> commisse<i>*. – *Ianeus iam es, duonus Cerus es, du<o>nus Ianus. – Ven<i> es po<tissimu>m melios eum recum...* Перевод в этом случае будет следующим: «О, Бог Сеятель, поднимись. Всё я совершил для Открывателя [дверей]. Ты есть Янус⁶⁹, ты есть Добрый Создатель, Добрый Янус⁷⁰. Приходи лучше ты, самый высший из этих царей...» Какого бы варианта текста ни придерживаться, данный отрывок из гимна салиев, как и предыдущий, обращен к Янусу, который назван более могущественным, чем все земные повелители – цари и жрецы, и по классификации Павла Диякона представляет собой образец «Янусовых» песнопений⁷¹.

По свидетельству Варрона (L.L. 6.49), в гимнах салиев упоминается некто Мамурий Ветурий. По легенде, имя Мамурий Ветурий принадлежало кузнецу, которому Нума поручил выковать одиннадцать щитов – точных копий упавшего с неба священного щита, который был дарован Юпитером как средство защиты римского народа от гнева божеств. По замыслу Нумы, копии должны были уберечь оригинал от похищения⁷². Хранителями этих щитов стали салии⁷³, которым отныне было завещано славить в гимнах имя Мамурия⁷⁴. От этой укоренившейся в римской традиции ле-

генды отличаются сведения Варрона. С одной стороны, антиквар также указывает на присутствие имени Мамурия Ветурия в гимнах салиев, с другой – он ничего не знает о кузнеце и небесном щите и предлагает свою этимологию имени Мамурий (*Mamurius Veturius* от *memoria vetus*)⁷⁵, которая ставит под сомнение официальную легенду. Кроме того, историк Тит Ливий ничего не говорит ни об обретении Нумой священных щитов, ни об их производстве кузнецом Мамурием Ветурием. В то же время поэт Энний (конец III – первая половина II в. до н. э.) сохранил иную версию мифа: он передает, что Нума получил щиты от нимфы Эгерии⁷⁶. Этот вариант свидетельствует о существовании ранней мифологической традиции, которая отделяла происхождение священных щитов от легенды о кузнеце Мамурии Ветурии. Поэтому ее отсутствие в сочинении Ливия объясняется, возможно, источниками, которыми пользовался автор. Но скорее всего это можно объяснить методом работы историка со своим материалом, который часто содержал разночтения относительно времени, места, а иногда и участников предполагаемых событий. Подобные противоречия усиливали сомнения Ливия⁷⁷ в историчности отдельных эпизодов древнейшей истории Рима и могли сказаться на том, что историк сознательно не включил некоторые из них в свое сочинение.

Отсутствие в сочинении Варрона следов легенды о священных щитах вовсе не означает, что антиквар не знал ее. А вот знал ли Варрон об участии кузнеца Мамурия в их создании, сказать трудно. Исследователи Нового времени высказывали различные предположения относительно принадлежности имени Мамурий. Так, В. И. Модестов считал Ветурия Мамурия одним из божеств, которое было объектом культа салиев наряду с Юноной, Минервой, Янусом и Сатурном⁷⁸. Другой российский историк, И. В. Нетушил, отметил такую особенность культа салиев, как почитание разных божеств наряду со смертными людьми, к которым относился и кузнец Мамурий Ветурий⁷⁹.

В римском календаре Мамурию был посвящен праздник Мамуралии, который справлялся 15 марта. Сведения о содержании этого праздника сохранились только у поздних авторов. Сервий говорит о том, что в этот день прутьями бьют шкуру⁸⁰. Иоанн Лид (*de mens.* 4.49) сообщает, что в этот праздник человека по имени Мамурий, одетого в козлиную шкуру, били длинной палкой. Это сообщение византийского историка VI в. породило в историографии предположение о том, что Мамуралии были обрядом изгнания зимы, а значит, Мамурий Ветурий как «Старый Марс» был персонификацией бога растительности и служил так называемым козлом отпу-

щения⁸¹. В отечественной историографии последнего десятилетия против этой распространенной теории выступил А. М. Сморгчов. Свои доводы исследователь строит на этимологии слова *Veturius*, которое служит эпитетом к *Mamurius*. Он производит *Veturius* от супина глагола *tundo* (бить, поражать), т. е. *ve-tusum – vetustus – veturius*, что означает «очень бьющий», «чрезмерно поражающий». В таком образе, как утверждает А. М. Сморгчов, Мамурий Ветурий полностью соответствует древнейшему Марсу как богу враждебного внешнего окружения римской общины⁸². Предложенная исследователем трактовка имени Мамурий Ветурий подтверждается комплексным подходом к ритуалам, связанным с деятельностью салиев.

Известно, что ежегодно перед отправлением войска в поход военачальник приходил в святилище Марса и сначала двигал анцилии (щиты), а затем копье, бывшее символом Марса, со словами «Марс, бодрствуй!»⁸³. Авл Геллий (N.A. 4.6.2.) отмечает, что щиты и копье как символы бога хранились в Регии в отведенной для Марса комнате (*in sacrario in Regia*). Плутарх (Rom. 29) уточняет, что выставленное там копье называли Марсом. Эд. Норден возводит эти свидетельства античных авторов к *Antiquitates* Варрона – основному сочинению антиквара⁸⁴. Он также отметил, что формула *Mars vigila* (Марс, бодрствуй!) тождественна словам гимна арвальских братьев *Mars... sta* (Марс, защищай!) и представляет Марса как стража, бога, стоящего на карауле⁸⁵. Арвальские братья молились Марсу об отвращении зла от римской территории (*ager Romanus*). Поэтому понятие *custos urbis* (страж города) как центральное для римской религиозной мысли присутствовало в культуре Марса и было его воплощением⁸⁶. Таким образом, Марс должен стоять на пороге государства как его страж и защитник.

Обратимся еще раз к происхождению имени Мамурий Ветурий. В. Шульце считает, что и *Mamurius*, и *Veturius* являются именами людей. Корень *vet-* и суффикс *-urius* встречаются в именах этрусского происхождения. Например, этрусская форма *vehuris* соответствует латинской *Veturius*⁸⁷. Несмотря на тщательный этимологический анализ латинских собственных имен, проделанный в начале XX в. В. Шульце, его выводы относительно Ветуриев не были приняты однозначно. Носителей этого родового имени в равной мере можно считать как сабинянами, так и этрусками⁸⁸. Род Ветуриев дал свое имя трибе, территория которой включала Остию и устье Тибра, находившиеся во власти римлян до появления там этрусков⁸⁹. В этом же районе находилась гробница Ветуриев⁹⁰, что позволяет предположить наличие наследственной земли рода в

данной области. Один из ранних когноменов рода Ветуриев – *Geminus* – встречается как имя собственное в Тускуле у лиц знатного происхождения⁹¹. Кроме того, *Geminus* известен как эпитет Януса – древнеиталийского божества. Все эти данные свидетельствуют не в пользу этрусского происхождения Ветуриев⁹². В то же время можно предположить причастность Ветуриев к культу Януса и, возможно, их принадлежность к салиям.

В связи с этим не лишним было бы еще раз обратиться к этимологии Варрона (*veturius* от *vetus*), практически полностью отвергнутой современными исследователями⁹³. Прилагательное *vetus* (старый) может указывать на старый год и в этом смысле относиться как к Марсу, которому был посвящен Ромулов календарь, так и к Янусу, который отвечал за смену года⁹⁴ в двенадцатимесячном солярном календаре. Имя *Mamurius*, как и осское *Mamers*, восходит к *Mars*⁹⁵ и имеет италийские корни. Мы можем принять точку зрения В. Шульце, согласно которой *Mamurius Veturius* является именем человека, причем это имя, как отметил Эд. Норден, состоит из двух родовых имен, что не противоречит как этрусской, так и римской практике⁹⁶. Оба родовых имени соотносятся с именами двух божеств – Януса и Марса, которые имели функцию защитников границ римской общины (*ager Romanus*). Это же назначение имели священные щиты салиев⁹⁷. Античные толкователи салийских гимнов, встретив в них малопонятное им обращение в форме *Mamuri Veturi*, должны были дать ему какое-то объяснение. Возможно, для этой цели использовалась семейная традиция Ветуриев, частью которой был рассказ о кузнеце Ветурии. Однако представление о том, что человеческой личности, пусть даже легендарной, могут оказываться божественные почести, возникло на римской почве под влиянием греческой культурной традиции⁹⁸, которая начала распространяться в Риме в конце III в. до н. э. Поэтому первые грамматиканы, сделавшие язык салийских гимнов предметом своего исследования, истолковали Мамурия Ветурия как кузнеца и связали его имя с уже бытовавшим к этому времени мифом об обретении царем Нумой священных щитов – анцилий.

Таким образом, встречающееся в гимнах салиев имя *Mamurius Veturius* отражает участие этих жрецов в культурах двух самых древних богов римско-италийского пантеона. Можно даже предположить, что это были первые божества, почитание которых было включено в ритуалы салиев, ориентированные изначально на почитание ларов, пенатов и древнейших земледельческих богов⁹⁹. Это произошло в столь отдаленное время, что побудило Варрона предположить, что в имени *Mamurius Veturius* скрывается память о

старых временах (*memoria vetus*). Возможно, такая этимология стала результатом представлений Варрона о времени возникновения коллегии салиев и, следовательно, их гимнов. С одной стороны, Варрон принимает традиционную для римлян датировку (время Нумы Помпилия), с другой – считает, что салии возникли задолго до правления Нумы¹⁰⁰.

Еще один отрывок из сочинения Варрона (L.L. 9.61) содержит ссылку на гимн салиев: *videmus enim Maniam matrem Larum dici, Luciam Volumniam Saliorum Carminibus appellari...* (...ибо мы видим, что мать ларов зовется *Mania*, что *Lucia Volunnia* упоминается в гимнах салиев...). Поздние авторы интерпретировали Манию как мать или бабушку ларов, которые населяли верхний и нижний миры и воспевались в гимнах салиев¹⁰¹. Идентифицировать Луцию Волумнию (или Воламинию) крайне сложно. Ее можно считать богиней, которую воспевали салии¹⁰². Принятая в основных изданиях текста Варрона форма *Volunnia* (вместо *Volaminia*) позволяет сделать следующие предположения.

Волумнии известны как римский патрицианский род с первой половины V в. до н. э. Одним из консулов 461 г. до н. э. был Публий Волумний Аминтин¹⁰³. Этрусское происхождение Волумниев не вызывает у В. Шульце никакого сомнения¹⁰⁴. Что касается когномена *Amintinus* в имени консула, то В. Шульце производит его от этрусского семейного имени *ambni*¹⁰⁵. Однако происхождение когномена *Amintinus* скорее всего следует возводить к латинскому городу Аминтин¹⁰⁶ по аналогии с подобными когноменами других римских родов¹⁰⁷. По-видимому, когномен Волумниев отражает не только латинское происхождение рода, но и его земельные владения в этом районе Лация¹⁰⁸.

Род Волумниев фигурирует в легенде о Кориолане¹⁰⁹. Из этого рода происходила жена Кориолана, которая вместе с его матерью возглавила посольство римских матрон, добившихся от Кориолана отвода неприятельского войска от границ Рима. Интересно отметить то, что посольство римских матрон к Кориолану не было единственным: ему предшествовали два безуспешных посольства¹¹⁰, одно из которых состояло из жрецов¹¹¹. Этот факт позволяет предположить, что в посольстве римских матрон принимали участие и жрицы, выполнявшие священнодействия, с тем чтобы отвратить неприятеля от границ города. Эти жрицы могли быть связаны с культом общественных ларов (*Lares publici*), которые охраняли Город и все государство. К общественным ларам, которые сравнивались с греческими героями, римляне причисляли, например, Ромула и Рема, которые были предками римского народа, а после

смерти стали ларами. Матерью ларов была Акка Ларенция, которой приносили жертвы 23 декабря в праздник Ларенталий¹¹². Именно к ним как к последним защитникам своих рубежей могли обратиться римляне. Одна из жриц, Луция Волумния, очевидно, возглавила посольство римских матрон к Кориолану.

Это предположение подтверждается двумя обстоятельствами. Во-первых, семейный статус Волумнии в аналистической версии легенды о Кориолане остается неопределенным. Она выступает то как мать легендарного героя¹¹³, то как его жена¹¹⁴. Во-вторых, другой женский персонаж легенды – Ветурия – является матерью Кориолана у Ливия (2.40.1) и принадлежит к роду, представители которого были авгурами в середине V в. до н. э.¹¹⁵. То есть обе женщины, будучи жрицами (или, как Ветурия, происходившие из «жреческого» рода), оказались во главе посольства римских матрон, но в официальной версии легенды для усиления эмоционального воздействия на читателя они превратились в мать и жену Кориолана. Успешно осуществив возложенную на них миссию, одна из них, связанная с культом общественных ларов, стала объектом восхваления, и ее имя попало в гимн салиев как жрицы, связанной с культом ларов.

Таким образом, представление о том, что Луция Волумния, как и кузнец Мамурий Ветурий, воспевались в салийских гимнах как конкретные люди в благодарность за то, что они сделали для римского народа, могло возникнуть не ранее II в. до н. э. и только под влиянием греческой традиции оказания божественных почестей людям. Подобная практика была не характерна для римских традиционных верований, однако, укоренившись на римской почве, она сохранилась и в позднее время, о чем свидетельствует появление имен императоров и членов их семей в гимнах салиев¹¹⁶.

Как мы отметили, салийские гимны были непонятны уже римлянам II в. до н. э., что и потребовало составления комментариев к ним. Мы также обратили внимание на тот факт, что и сами жрецы не понимали содержания этих гимнов, однако они неукоснительно следовали письменному тексту. Как охарактеризовал современную ему религию Квинтилиан, живший в I в. н. э., она запрещает какие-либо изменения, чтобы сохранить должным образом то, что является священным¹¹⁷. Этот факт ставит перед нами вопрос о роли и месте текста в практике римского государственного культа. Салийские гимны являются примером власти письменного текста над общественным сознанием. Невозможность понять до конца, что пели жрецы, служила легитимации их власти в пределах осуществляемых ими ритуальных действий и отделяла сакральную сферу от повседневной реальности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Римские историки – анналисты и особенно антиквары – сохранили в своих сочинениях фрагменты текстов, которые подчас по их прямым указаниям восходили к памятникам письменности, создававшимся в жреческих коллегиях. Ранее мы уже вели речь о природе этих записей, о том, как они были организованы, каким образом попали в сочинения римских авторов и стали строительным материалом для формирования исторической традиции¹. В настоящей работе наша задача сводилась к тому, чтобы продемонстрировать использование античными авторами информации, восходящей к жреческим документам, и определить, из каких жреческих кругов происходят упоминаемые ими документы. Для решения данной задачи было выбрано сочинение римского антиквара I в. до н. э. Марка Теренция Варрона «О латинском языке». В нем в сжатом виде сохранилась информация, содержащаяся в главном труде Варрона «Древности человеческие и божественные», который вобрал в себя всю сумму знаний о религиозных институтах и культах конца Республики и стал основным источником информации для антикваров последующих поколений. Наиболее информативными в вопросах религии, культа и сакральной топографии являются книги с V по VII трактата «О латинском языке», посвященные этимологии.

Обращение к сочинению Варрона, а также к современной ему и последующей антикварной традиции предоставило нам возможность максимально приблизиться к информации, происходящей из жреческой среды. Сведения из жреческих документов присутствуют в сочинении Варрона либо в прямых цитатах, либо в пересказе антиквара.

Большинство рассмотренных отрывков, которые антиквар преподносит как прямые цитаты из документов жреческих коллегий, при ближайшем рассмотрении не могут считаться таковыми. Круп-

со временем стала связываться с историческим прошлым Рима. Как важные факторы политической жизни авгурии и ауспиции в большей мере, чем другой религиозный материал, испытали на себе проникновение научных принципов классификации и систематизации, исходивших из греческих философских школ.

Понтификальная традиция в передаче Варрона представляет собой две группы сведений: одна связана с ведением календаря, другая – с записью судебных формул. Ведение погодных записей возлагалось на коллегии понтификов, что согласовывалось с их контролем за календарем. Поэтому особую группу сведений составляют упоминания о ритуалах, таких как Агоналии, *Regifugium* и *Quando rex comitiavit*, приуроченных к определенным календарным датам и зафиксированных в календаре в письменной форме. Считается, что каждый город имел свой календарь праздничных дней, вырезанный на камне. Однако упомянутый Варроном способ устного оповещения о праздничных днях, который был обязанностью *rex sacrorum*, свидетельствует о том, что календарь продолжал бытовать и в устной форме, несмотря на существование письменных календарей, практика ведения которых восходит к IV в. до н. э. Составлялись ли эти тексты для их последующего прочтения, сказать трудно. Вероятно, устные и письменные формы календаря существовали, предназначаясь для различных целей: письменный календарь помогал ориентироваться во времени, представляя год как целостный временной отрезок, устный был основным условием существования ритуала оповещения и имел непосредственное отношение к культуре. Сведения из календаря понтификов, которые можно встретить в сочинении Варрона, дополняются толкованиями значения тех или иных дней, заимствованными из сочинений членов этой коллегии, таких как Квинт Муций Сцевола.

Другая группа сведений представлена текстами правового содержания. Понтифики отвечали за сохранение норм архаического права, поэтому они были знатоками формул, сопровождавших судебные разбирательства. Отрывки из сочинения Варрона позволяют нам говорить о наличии текстов правового содержания в документах этой коллегии.

Из всего вышесказанного следует вывод о том, что необходимо различать документы, созданные в жреческих коллегиях для своих надобностей или в ответ на общественный запрос, и тексты, содержащие жреческие формулы и лексические единицы с сопутствующим комментарием, вышедшие из-под пера отдельных жрецов по их частной инициативе. Первая категория цитат в сочинении Варрона, как и в сочинениях других римских историков, встречается

ных текстов, которые представляли бы собой целостные документы, созданные в недрах жреческих коллегий, практически не встречается. Исключение составляют авгурская формула для установления границ священного пространства, перечень аргейских святилищ и гимны салиев. Но и эти тексты лишь отчасти можно считать жреческими в полной мере. Так, перечень святилищ аргеев появился в ответ на запрос должностных лиц в связи с инвентаризацией этих святилищ. Гимны салиев были широко известны римской публике и как образцы архаической латыни стали объектом исследования уже в работах грамматиков – предшественников Варрона, откуда они были заимствованы антикваром. И только авгурская формула, которая использовалась для определения границ священного пространства, может претендовать на роль жреческого документа, хотя встречающаяся в ней лексическая модернизация свидетельствует о том, что имеющийся в нашем распоряжении вариант этой формулы вряд ли происходил из архивов коллегии авгуров.

Сакральные формулы, встречающиеся в тексте сочинения Варрона, сопровождаются ссылками на документы двух наиболее авторитетных и политически значимых жреческих коллегий – понтификов и авгуров. При этом можно говорить о различных способах включения «жреческого» материала в текст сочинения Варрона. Документы коллегии понтификов подаются в пересказе антиквара, что свидетельствует о свободном хождении содержавшейся в них информации среди образованной части римского общества. Документы коллегии авгуров, их сакральные формулы и лексика чаще передаются в виде прямых цитат, что указывает на их жреческое происхождение, хотя не обязательно восходящее к архивным документам этой коллегии. Информация такого рода извлекалась из тематических сборников, составленных отдельными жрецами для тех или иных практических надобностей. Такие сборники впоследствии становились основой для специальных сочинений, вышедших из-под пера отдельных жрецов и посвященных истолкованию конкретных формул и отраженных в них ритуалов. Создание таких сочинений не входило в обязанности членов жреческих коллегий, а было результатом частной инициативы отдельных жрецов, которые несли ответственность за сообщаемую ими информацию. Из их сочинений жреческие формулы и сакральная лексика попадали в антикварную традицию, в которой они уже подавались как образцы жреческих документов. Ссылка на жреческий документ придавала авторитет сообщаемой информации, делая ее достоверной, и закрепляла за ней место в религиозной и исторической традиции. Лексика жреческих формул как пример языковых реликтов стано-

вилась объектом изучения грамматиков и предметом толкования историков и поэтов, которые создавали на этой основе этиологические мифы. Их работы были общественно доступным источником информации о прошлом римского народа.

Рассмотренные примеры из сочинения Варрона показали, что, несмотря на прямые ссылки на жреческие книги (в частности, книги авгуров), часть информации Варрон получал из работ своих предшественников – грамматиков, точнее, своего учителя Элия Стилона. Однако большая часть той информации, которой оперировал Варрон, происходила из специальных сочинений, посвященных отдельным аспектам культа, авторы которых занимали жреческие должности.

Основные жреческие коллегии Рима (в первую очередь авгуры и понтифики) имели свои записи, которые они использовали для соблюдения правильного произнесения сакральных формул, сопровождавших общественные священнодействия. Однако часть сакральной информации передавалась в устной форме и воспроизводилась участниками культовых действий по памяти. Но даже в этом случае создание и сохранение текстов было одной из функций жреческих коллегий, каждая из которых имела свою сакральную традицию.

Главной обязанностью авгура было создание *templum* – выделение священного пространства из окружающего мира. Поэтому сакральная традиция этой коллегии складывалась вокруг фиксации и комментирования данной процедуры. Важный для римской политической жизни ритуал создания *templum* устанавливал связь общины с богами и в то же время был средством коммуникации внутри гражданского коллектива. Определение границ священного пространства предвляло ритуал проведения ауспий, без которых не могли осуществляться такие мероприятия государственной важности, связанные с жизнью гражданского коллектива, как выборы магистратов, проведение заседаний сената, созыв народного собрания, основание храмов. Эти мероприятия были связаны с ценностями римской политической элиты и отражали ее место во всех областях жизни гражданской общины. Поэтому мы можем предположить, что текст авгурской формулы, приведенной в сочинении Варрона, представляет собой один из существовавших списков, имевших хождение в семьях римских политиков, тесно связанных с коллегией авгуров. Подобные формулы записывались жрецами-авгурами не столько для практического использования (ведь у нас нет свидетельств чтения этих текстов, за исключением молитв), сколько для сохранения религиозной традиции, которая

крайне редко. Вторая представлена более широко, но, как правило, через работы предшественников, которые вносили элемент систематизации в разрозненные записи жреческих коллегий, приспособивая их не только для поиска соответствующей информации, но и превращая в собрание традиционных примеров и правил осуществления ритуалов. Подобная информация сопровождалась интерпретациями и умозрительными рассуждениями самих авторов, которые выступали в роли исследователей и толкователей ритуала. Тем самым можно сказать, что специальные сочинения, авторы которых обладали жреческим саном (еще раз подчеркнем, что мы отличаем их от памятников письменности, создававшихся в недрах жреческих коллегий для их собственных нужд), подготовили антикварные исследования и расцвет антикварного дискурса, сохранившего свою актуальность вплоть до конца существования Римской империи.

Однако каждое ритуальное действие интерпретировалось не только авторами специальных сочинений, но и непосредственными участниками ритуала и его зрителями, как это отчетливо видно на примере анализа документа под названием «Священнодействия аргеев». При этом интерпретировались не ритуал или миф в целом, а отдельные их элементы. Так же поступал и Варрон, который был свободен в выборе отдельных элементов ритуала для выстраивания цепочки логических рассуждений, не заботясь иногда о связной интерпретации ритуала. Правда, данная ситуация объясняется скорее всего тем, что в сочинении «О латинском языке» религиозная информация представлена Варроном в сжатой форме, вобравшей в себя все самое важное из фундаментального труда «Древности человеческие и божественные».

Число интерпретаций ничем не ограничивалось, причем их основой могло быть обращение как к другим римским ритуалам, так и к отдельным эпизодам греческой эпической традиции. Каждая интерпретация имела право на существование, и ни одной из них не отдавалось предпочтение. Экзегеза была направлена главным образом на выявление причин, приведших к появлению тех или иных установлений, или на целый набор этимологий, объясняющих происхождение культовой лексики. Этиология вообще занимала центральное место практически во всех экзегезах, причем объяснения происходили из разных областей знания. Многочисленные интерпретации являлись отчасти результатом приспособления культа к новым историческим условиям, но не только. Полисная система с характерной для нее соревновательной психологией способствовала количественному росту интерпретаций, порождая

соревнование между ними и восполняя одновременно нехватку конкретных знаний о прошлом и теоретических построений. В результате мы не обладаем критерием, с помощью которого могли бы определить истинность отдельных построений. Но даже если большинство этимологических и этиологических объяснений отвергаются современной наукой, они представляют сами по себе огромный интерес, поскольку погружают нас в культурную среду, в которой работали Варрон, его современники и последователи.

Передача религиозно-культурной информации в сочинении Варрона, как и у других авторов, привлекавших нас для понимания сведений, сообщаемых антикваром, часто происходит со ссылкой на «древние документы», «память древних» и вообще «отдаленные времена». Апелляция к предполагаемой древности была лучшим средством поддержания культа, который с помощью подобных отсылок обосновывал свое право на присутствие в римской религиозно-исторической традиции. «Память предков», в свою очередь, поддерживалась обращением к идеям стоической философии, помогавшим раскрыть заключенное в религии истинное знание о мире, которым обладал древнейший человек.

В то же время жреческие записи и создававшиеся на их основе интерпретации позволили римлянам сохранить древние, почти забытые религиозные практики. Примером этого может служить гимн салиев, который исполнялся публично на основе письменного текста, правда, уже во II в. до н. э. он стал предметом ученых комментариев как образец архаического языка. Культы, ритуалы и связанные с ними праздники проливают свет на религиозные реалии отдаленного прошлого. Образцы жреческих текстов самого разного происхождения, оказавшиеся в нашем распоряжении, часто отражают раннюю политическую и топографическую организацию римского общества. Об этом нам рассказывают перечень святилищ аргеев, сохранившийся в сочинении Варрона, и существование двух коллегий салиев, различавшихся своей территориальной принадлежностью. В сущности, каждый римский ритуал имел свои пространственные характеристики, поскольку был связан с определенными местами в городе.

Римская религиозная традиция в передаче римских авторов, состоящая из описания культовых практик и ритуальных действий, является частью исторической традиции в целом. Поэтому она подается римскими авторами со ссылками на предков и знаменитых людей, т. е. основывается на тех же «примерах» (*exempla*), которыми изобилует анналистическая историография, представленная сочинением Тита Ливия. Предания, бывшие частью литературного

повествования о культах и ритуалах, подпитывались традициями и историей римского народа. Коллективная вера в их историчность придавала им достоверность в глазах публики. Римляне – от рядовых граждан до политиков и интеллектуалов – ощущали в них свою собственную историю, и это каждый раз придавало ритуалу новые жизненные силы.

Интерпретаторская деятельность Варрона и антикваров привела к росту числа экзегетических спекуляций, которые являются единственными источниками наших знаний о римском культе. Эти интерпретации сохранили не столько сведения о реальных культах, сколько образы Рима, запечатленные в рассказах о его культах. Эти образы позволяют современному исследователю представить, каким было восприятие римлянами своей религии. Однако ритуальный образ, который мы получаем, хотя и происходит из сочинения, созданного в эпоху поздней Республики, иногда бывает близок миру древних римских и даже италийских культов и ритуалов. Основываясь на документах жреческих коллегий и сочинениях отдельных представителей жречества как части римского политического класса и применяя к этому материалу научные подходы греческих философских школ, Варрон создавал прошлое римского народа, опираясь на авторитет предков. С его именем связано создание «настоящей» религиозной традиции Рима, представленной различными формами религиозного знания – от повседневной религиозной практики гражданского коллектива до ее философского, литературного или антикварного истолкования. Поэтому Варрона можно рассматривать как одного из основателей Рима.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фрагменты жреческих документов
в сочинении Марка Теренция Варрона
De lingua Latina
с переводом на русский язык

1. Документы коллегии авгуров

1.1. *Libri augurales*

1.1.1. Фрагменты, относящиеся к *ius sacrum*

5.21: Itaque *tera* in augurum libris scripta cum *R* uno.

Перевод. Таким образом, в книгах авгуров написано *tera* с одним *R*.

5.47: Cериольские: quarticeps circa Minervium qua in Caelium montem itur: in tabernola est.

Перевод. Цериольские: четвертое святилище рядом с храмом Минервы, откуда начинается дорога на Целий; оно находится в палатке.

Примечание. Эта цитата является частью обширного отрывка о распределении святилищ по четырем районам древнейшего Рима – Субуранскому, Эсквилинскому, Коллинскому и Палатинскому¹. Цериольское святилище принадлежало к Субуранскому району. Судя по Варрону, оно находилось в месте соединения Целия и Карин, от которых начинается Священная дорога (*Sacra via*), ведущая к крепости (*in arcem*). Именно по этой дороге авгуры выходят из крепости для совершения ауспий². Комментарий Варрона, которым снабжена цитата, позволяет сделать вывод о том, что мы имеем дело с фрагментом из книг авгуров, в которых точно фиксировалось место расположения авгурской палатки (*tabernola*).

5.52: Collis Latiaris: sexticeps in vico Insteiano summo apud auguraculum; aedificium solum est.

Перевод. Латийский холм: шестое святилище в начале Инстейяновой улицы возле авгуракула; это единственное здание.

Примечание. Этот отрывок интересен тем, что в нем упоминается одно из мест для проведения ауспий. Оно располагалось на возвышенном месте и соседствовало с аргейским святилищем. Несомненно, что перечень авгуракулов существовал и в коллегии авгуров, где велся своего рода учет этих священных мест: одни прекращали свое существование в качестве мест, подходящих для деятельности авгуров, другие могли образовываться вновь в связи с какой-либо необходимостью. В данном случае мы имеем дело с дублированием информации в книгах различных жреческих коллегий.

6.53: Hinc *effata* dicuntur, qui augures finem auspicio- rum caelestium extra urbem agris sunt *effati* ut essent; hinc *effari templa* dicuntur: ab auguribus *effantur* qui in his fines sunt.

Перевод. Поэтому те слова называются *effata* (произнесенными), с помощью которых авгуры за городом в полях объявляли границу для небесных ауспий; отсюда происходит выражение *effari templa* (определять словами область для наблюдения за небесными знаками): авгурами объявляются границы, которые находятся в пределах областей для наблюдений.

Примечание. Выражение *effari templa* заимствовано Варроном из сакрального языка авгуров. Также и толкование термина *effatus* выполнено Варроном на основании документов коллегии авгуров. В этих документах были записаны формулы, с помощью которых авгуры «объявляли» на земле границы территории, на которой можно было наблюдать знаки небесного происхождения.

1.1.2. Фрагменты, относящиеся к почитанию богов

5.16: *Loca naturae secundum antiquam divisionem prima duo, terra et caelum... Caeli dicuntur loca supera et ea deorum, terrae loca infera et ea hominum.*

Перевод. Согласно древнему делению существуют два изначальных места во Вселенной: *terra* (земля) и *caelum* (небо). Места на небе называются *loca supera* (высшие места), и они принадлежат богам; места на земле – *loca infera* (низшие места), и они принадлежат людям.

Примечание. Тезис о том, что Вселенная состоит из двух начал – земли и неба, связывался Варроном с разделением всех богов на небесных и земных. Это самое общее деление пантеона Варрон использовал в сочинении о божественных делах³. Однако в приведенном выше отрывке деление Вселенной на небо и землю связано не с богами напрямую, а с местами (*loca*), которые имеют сакральное

значение, т. е. являются точкой пространства, в которой человек может почувствовать или увидеть божественное волеизъявление. Поэтому можно предположить, что деление двух сфер на места, закрепленные за богами, и на те, которые находятся в ведении людей, присутствовало в книгах авгуров. Ведь самым важным аспектом их деятельности являлось определение границ пространства, где божество могло подать свой знак людям.

5.58: Terra enim et Caelum... sunt dei magni... hi mas et femina et hi quos Augurum Libri scriptos habent sic “*divi qui potes*”...

Перевод. Земля и Небо... являются великими богами... Они – мужское начало и женское, и они те, которые в книгах авгуров записаны как «могущественные божества» (*divi qui potes*).

Примечание. Здесь, по-видимому, мы имеем дело с космогоническими представлениями римлян, которые сформировались в интеллектуальной среде и базировались на идеях стоицизма и платонизма. Сама цитата из книги авгуров, вероятно, является частью молитвы, обращенной к этим богам, олицетворявшим собой две первоначальные стихии.

1.1.3. Сакральные формулы

6.64: Sic augures dicunt: Si mihi auctor est verbenam manum asserere, dicito consortes.

Перевод. Так говорят авгуры: «Если ты поручаешь мне взять в руку священную ветвь, тогда назови моих товарищей» (*consortes*).

Примечание. Под термином *consortes* следует понимать «те, которые разделят со мной мой жребий». Здесь Варрон приводит формулу, которую произносили авгуры. Однако из контекста неясно, какие ритуальные действия сопровождалась этой формулой.

7.8: In terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus. Concipitur verbis non hisdem usque quaque; in Arce sic: Tem<pla> tescaque me ita sunto, quoad ego ea rite lingua[m] nuncupavero.

Ollaper arbos quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque me esto in sinistrum.

Ollaper arbos quirquir est, quam me sentio dixisse, te<m>plum tescumque me esto <in> dextrum.

Inter ea conregione conspicione cortumione, utique ea <rit>e dixisse me sensi.

Перевод. На земле словом *templum* называется место, отведенное для авгурий или ауспиций и ограниченное определенными предписанными словами. Слова церемонии не во всех местах одинаковы; в крепости (*in Arce*) они следующие:

Установленные в воздухе и закрепленные на земле точки пусть будут для меня такими, как я надлежаще обозначу их словами.

Каким бы ни было это дерево, которое, как я полагаю, я назвал, пусть установленная в воздухе и закрепленная на земле точка будет для меня слева [от него].

Каким бы ни было это дерево, которое, как я полагаю, я назвал, пусть установленная в воздухе и закрепленная на земле точка будет для меня справа [от него].

Между этими [точками] размежеванием, обозреванием, созерцанием я назвал их действительно надлежащим образом, как я посчитал.

Примечание. Варрон полностью приводит формулу, которую произносили авгуры при установлении на земле границ освященного места, в пределах которых они будут производить авгурии и ауспиции. Кроме того, видно, что авгурии и ауспиции являются самостоятельными частями авгурской деятельности, а не представляют собой синонимичные понятия.

1.1.4. Фрагменты, относящиеся к *disciplina auguralis*

6.42. ...augures *augurium agere* dicuntur...

Перевод. ...говорят, что авгуры *augurium agere* (осуществляют авгурии).

Примечание. *Augurium agere* является техническим термином языка авгуров. Возможно, что отсюда он перешел в повседневную речь и нашел в ней широкое распространение, о чем свидетельствует *agere causam* в лексиконе ораторов (*ibid.*: ...*orator agere dicitur causam*).

6.76: *Omen... ex ore primum elatum est, omen dictum... Hinc oscines dicuntur apud augures, quae ore faciunt auspicium.*

Перевод. [*Omen*] (предзнаменование) сначала выражалось словами, поэтому оно называлось *osmen*. ...Отсюда у авгуров называются *oscines* (поющие птицы), которые предвещают криком⁴.

Примечание. Здесь мы имеем дело с одной из категорий птиц, по голосу которых авгуры определяли волю богов. Установление иерархии птиц является частью учения авгуров (*disciplina auguralis*). Термин *oscines* относится к числу специальных терминов в языке авгуров.

6.82: *Spectare dictum ab specio antiquo... in auspiciis distributum est qui habent spectionem, qui non habeant, et quod in auguriis etiam nunc augures dicunt avem specere.*

Перевод. *Spectare* происходит от древнего слова *specio...* во время ауспий существует разделение на тех, у кого есть *spectio* (право наблюдения), и на тех, у кого нет [такого права], и потому во время проведения авгурий авгуры и теперь говорят *avem specere* (наблюдать полет священной птицы).

Примечание. Здесь Варрон опять приводит технический термин из языка авгуров, который он делает частью своих этимологических построений. В данном случае этот термин должен подтвердить правильность его рассуждений.

7.59: *Pacuvius: Cum deum triportenta...*

Перевод. Пакувий говорит: «Когда троекратно усиленное [предзнаменование] богов... (*triportenta*)».

Примечание. У авгуров существовала классификация знаков божественного происхождения. Среди них самые страшные назывались *portenta*. Варрон приводит цитату из сочинения Пакувия, содержащую производный от *portenta* термин. Является ли этот термин созданием поэта или происходит из профессиональной лексики авгуров, сказать трудно. Возможно, что этот термин все же бытовал в языке авгуров.

7.31: *...ambiegna bos apud augures, quam circum aliae hostiae constituuntur.*

Перевод. ...у авгуров *ambiegna bos*, вокруг которой помещаются жертвы.

Примечание. Данное свидетельство Варрона можно считать уникальным во всей римской историографии. Аналогичная информация содержится только в словаре Феста⁵, которая несомненно восходит к «Древностям... божественным» – основному сочинению римского антиквара. Трудно сказать, является ли этот отрывок показателем того, что авгуры принимали участие в жертвоприношениях. По всей видимости, если у них и была такая функция, то только при общественных жертвоприношениях. Можно предполо-

жить, что они участвовали в регламентировании жертвоприношений, а также «читали» язык богов во время принесения жертв.

7.51: *Libri Augurum pro tempestate tempestutem dicunt supremum augurii tempus.*

Перевод. Книги авгуров называют крайнее время для проведения авгурий *tempestus*, а не *tempestatas*.

Примечание. В книгах авгуров содержались подробные наставления по проведению авгурий, в частности определялось время их проведения.

7.97: ...*puerilis turpicula res in collo quaedam suspenditur, ne quid obsit, bonae scaevae causa scaevola appellata. Ea dicta ab scaeva, id est sinistra, quod quae sinistra sunt bona auspicia existimantur; a quo dicitur comitia aliudve quid, sicut dixi, scaeva fieri avi, sinistra quae nunc est. ...obscaenum omen est omen turpe; quod unde id dicitur, osmen, e quo S extritum.*

Перевод. ...какой-то некрасивый детский предмет вешается на шею, чтобы [детям] ничто не вредило, называется он *scaevola* из-за хорошего предзнаменования. Он назван от *scaeva*, т. е. *sinistra* (лево), так как ауспиции, которые наблюдаются слева (*sinistra*), считаются благоприятными. Поэтому говорят, что народные собрания или что-либо иное начинаются, как я сказал, после *scaeva avi* (птицы с левой стороны), которая теперь называется *sinistra*. ...*obscaenum omen* – это скверное предзнаменование; поэтому говорят *osmen*, откуда выпало *S*.

Примечание. Этот отрывок интересен тем, что представляет собой подлинную лексику авгуров, которая отличалась от повседневной лексики и долго сохраняла архаичное произношение и правописание. Во-первых, левая сторона у авгуров называлась *scaeva*, а не *sinistra*. Во-вторых, вместо *omen* авгуры говорили *osmen*, а потому можно восстановить то, как авгуры называли «скверное знамение»: *obscaenum osmen*, а не *obscaenum omen*, как сначала написал Варрон.

1.2. Фрагменты, относящиеся к *ius publicum*

1.2.1. Фрагменты, связанные с лимитацией общественного пространства

5.33: *Ut nostri augures publici disserunt, agrorum sunt genera quinque: Romanus, Gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Romanus dictus unde Roma ab Romulo; Gabinus ab oppido Gabis; peregrinus ager pacatus, qui extra Romanum et Gabinum, quod uno modo in his servantur auspicia.*

Перевод. Как определили наши общественные авгуры, существовало пять видов земель: *Римская, Габинская, peregrинская, вражеская и неопределенная*. Римская земля называется так от Ромула, от которого Рим получил свое имя, Габинская названа от города Габии. Перегринская земля, завоеванная и замиренная, отделяется от Римской и Габинской, так как в этих последних ауспиции наблюдаются одним и тем же способом.

Примечание. Город Рим представлял собой территорию, находившуюся под определенными ауспициями. Разделение земель вокруг Рима связано с тем, какие ауспиции совершаются в пределах их границ. Это деление отражает то время, когда город Габии не входил еще в состав *ager Romanus*, а являлся самостоятельной территорией. Тем не менее одинаковые с Римом ауспиции, которые осуществлялись в пределах *ager Gabinus*, свидетельствуют о контактах в сакральной сфере, существовавших между этими областями с древнейшего времени.

5.143: ...hoc faciebant religionis causa die auspicato... eo usque auspica urbana finiuntur... ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur *urbes*, quod item conditae ut Roma.

Перевод. ...по религиозным причинам они осуществляли это в день благоприятно проведенных ауспиций (*die auspicato*)... Им ограничиваются городские ауспиции. ...Поэтому все наши колонии обозначаются в древних текстах как *urbes*, так как они были основаны таким же образом, как и Рим.

Примечание. Этот отрывок представляет собой комментарий Варрона к той информации, которую он извлек из «древних текстов». Во-первых, выясняется, что обряд основания города неразрывно связан с ауспициями. Во-вторых, после совершенного надлежащим образом обряда основания город сам становится местом, пригодным для проведения ауспиций. В-третьих, под «нашими колониями» скорее всего можно понимать поселения римских граждан не столько на территории Италии, сколько в Лации, которые основывались согласно определенному обряду. Обряд основания колоний лег в основу рассказа об основании города Рима Ромулом⁶. В осуществлении этих обрядов участвовали авгуры, проводившие предварительные ауспиции, а значит, именно они вели счет вновь основанным колониям. Следовательно, под древними текстами, на которые ссылается Варрон, следует понимать какие-то записи, которые велись в коллегии авгуров. Там же была подробно описана процедура основания города и определения его померия как сакрально-правового пространства.

5.3: ...multa verba aliud nunc ostendunt, aliud ante significabant, ut *hostis*: nam tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem.

Перевод. Многие слова означают теперь одно, но прежде означали другое, как *hostis*: ибо в древние времена этим словом называли иноземца, который жил по законам своей страны; теперь же этим словом называют того, кого прежде называли врагом.

Примечание. Так как деятельность авгуров была связана с лимитацией пространства, с установлением границ территории, на которой проживает народ, находящийся под защитой своих богов, то можно предположить, что отрывок, в котором отмечается особенность употребления термина *hostis*, происходит из сочинения авгуров.

Можно предположить, что авгур, определив с помощью ауспиций территорию будущего города, определял и его население как людей, проживающих на данной территории, отмеченной благоприятными ауспициями. Все остальные, находящиеся за пределами этой территории, обозначались им как *hostes*, т. е. в данном случае как представители иного мира. Также можно предположить, что этот термин был в ходу у фециалов. Во всяком случае, последнее справедливо по отношению к термину *perduellis*, которым обозначался неприятель; ему объявлялась война от имени римского народа.

1.2.2. Сакральные формулы, произносимые в ходе общественных церемоний

6.86: Nunc primum ponam de Censoriis Tabulis: Ubi noctu in templo censor auspicaverit atque de caelo nuntium erit, praeconis sic imperato ut viros vocet: “Quod bonum fortunatum felix salutareque sierit populo Romano Quiritibus reique publicae populi Romani Quiritium mihique collegaeque meo, fidei magistratuique nostro: omnes Quirites pedites armatos privatosque, curatores omnium tribuum, si quis pro se sive pro altero rationem dari volet vocat ilicium huc ad me”. (87) Praeco in templo primum vocat, postea de moeris item vocat. ...Ubi templum factum est, post tum conventionem habet qui lustrum conditurus est.

Перевод. Теперь в первую очередь я приведу [выдержку] из цензорских таблиц: «В тот момент, когда ночью цензор будет совершать ауспиции на священной территории, и с неба будет знамение, пусть он прикажет вестнику созвать мужей: “То, что будет благим,

приносящим удачу, счастье и здоровье для римского народа – Квиритов – и для государства римского народа – Квиритов – для меня и моего коллеги, для нашей верности и для нашей должности: всех Квиритов – вооруженных пехотинцев и частных граждан, попечителей всех триб призови сюда ко мне с приглашением, если кто-либо пожелает, чтобы был дан отчет за него или за другого”. (6.87) Глашатай сначала произносит эти слова в освященном месте, потом еще раз произносит их с [городских] стен. ...Когда было ограничено освященное пространство, собрание проводил тот цензор, который должен был проводить очищение (*lustrum*)».

Примечание. Эту цитату Варрон приводит со ссылкой на цензорские таблицы (*Censoriae Tabulae*), однако она представляет для нас интерес, так как связана с проведением цензорских ауспий и произнесением сопутствующей им сакральной формулы. Сама процедура, вероятно, была разработана авгурами и зафиксирована в их книгах. Цензоры же имели на руках свой экземпляр текста, который содержал записанную формулу, подтверждавшую правильность проведенной цензорами оценки граждан. С этим текстом можно было свериться в случае необходимости и таким образом избежать искажения ритуальной формулы. Цензоры совершали ауспии и подтверждали то, что ценз и подготовка к люстрации после его завершения были проведены без погрешностей.

Отрывок содержит цитату в цитате. В памятку, предназначенную для цензоров, была включена формула созыва граждан для проведения обряда люстрации по окончании ценза. Процедура созыва граждан для люстрации также была разработана авгурами, которые предписывали глашатаю обращаться к гражданам дважды.

6.95: ...augur consuli adest tum cum exercitus imperatur ac praeit quid eum dicere oporteat. Consul auguri imperare solet, ut *inlicium* vocet non accenso aut praeconi.

Перевод. ...авгур помогает консулу тогда, когда созывается войско, и подсказывает то, что тот должен говорить. Консул обычно приказывает авгуру, а не помощнику и не вестнику, чтобы он объявил о созыве собрания (*inlicium*).

Примечание. Произнесение формул, которыми сопровождалось определенные действия, в данном случае созыв войска, не допускало погрешностей, в противном случае процедура считалась недействительной. Поэтому во избежание ошибок консул повторял необходимые формулы вслед за авгуром слово в слово.

2. Документы коллегии понтификов

Прямых цитат из документов понтификов у Варрона значительно меньше, чем цитат из документов авгуров. Чаще всего это передача бытовавших в коллегии понтификов сакрально-правовых норм, которые иногда подкрепляются ссылкой Варрона на тот или иной термин, составляющий профессиональную лексику понтификов.

2.1. *Libri pontificales*

2.1.1. Фрагменты, относящиеся к священным местам

6.21: *Opiconsiva* dies ab dea *Opē Consiva*, cuius in Regia sacrum quod adeo arctum, ut eo praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo. “*Is cum introeat suffibulum aut habeat*”, scriptum.

Перевод: День *Opiconsiva*⁷ назван от богини *Ops Consiva*⁸, чье святилище находится в Регии; оно настолько ограничено в размере, что никто не может войти в него кроме весталок и общественного жреца (*sacerdotem publicum*). «Когда он идет туда, пусть у него будет суффибул (*suffibulum*)⁹», – таково наставление.

7.84: In aliquot sacris ac sacellis scriptum habemus: “*Ne quod scortum adhibeatur*”, ideo ne morticinio quid adsit.

Перевод. В некоторых священных [местах] и святилищах мы находим предписание: «Нельзя вносить ничего *scortum* “сделанного из кожи”», чтобы [там] не было ничего мертвого¹⁰.

5.47: Cerioliensis: quaerticeps circa Minervium qua in Caelium montem itur: in tabernola est.

Перевод. Цериольское: четвертое [святилище] рядом с храмом Минервы, откуда поднимаются на холм Целий; оно находится в хижине.

5.50: Oppius Mons: princeps Esquiliis uls lucum Facutalem; sinistra via secundum moerum est.

Oppius Mons: terticeps cis lucum Esquilinum; dexteriore via in tabernola est.

Oppius Mons: quarticeps cis lucum Esquilinum; viam dexteriorem in figlinis est.

Cespius Mons: quinticeps cis lucum Poetelium; Esquiliis est.

Cespius Mons: sexticeps apud aedem Iunonis Lucinae, ubi aeditum habere solet.

Перевод. Холм Опший: первое [святилище] на Эсквиллине по ту сторону Дубовой рощи; находится на левой стороне улицы вдоль стены.

Холм Опший: третье [святилище] по эту сторону Эсквиллинской рощи; оно находится в хижине на правой стороне улицы.

Холм Опший: четвертое [святилище] по эту сторону Эсквиллинской рощи; оно находится на правой стороне улицы среди гончарных [мастерских].

Холм Цеспий: пятое [святилище] по эту сторону Петелиевой рощи; оно находится на Эсквиллине.

Холм Цеспий: шестое [святилище] рядом с храмом Юноны Луцины, где обычно живет храмовый смотритель.

5.52: ...apparet ex Argeorum Sacrificiis, in quibus scriptum sic est:

Collis Quirinalis: terticeps cis aedem Quirini.

Collis Salutaris: quarticeps adversum est Apollinar cis aedem Salutis.

Collis Mucialis: quinticeps apud aedem Dei Fidi; in delubro, ubi aeditum habere solet.

Collis Latiaris: sexticeps in vico Insteiano summon, apud au<gu>raculum; aedificium solum est.

Перевод. ...ясно из “Священнодействий Аргеев”, в которых записано следующее:

Холм Квиринал: третье [святилище] по эту сторону от храма Квирина.

Холм Салютар: четвертое [святилище] напротив храма Аполлона, по эту сторону от храма Салюс.

Холм Муциал: пятое [святилище] у храма Юпитера Фидиуса, в часовне, где обычно живет храмовый смотритель.

Латийский холм: шестое [святилище] в начале Инстейяновой улицы возле авгуракула; это единственное здание.

5.54: Germalense: quinticeps apud aedem Romuli.

Veliense: sexticeps in Velia apud aedem deum Penatium.

Перевод. Гермальское: пятое [святилище] у храма Ромула.

Велийское: шестое [святилище] на Велии у храма богов пенатов.

Примечание. В этом документе указывается путь, который проходили аргеи, совершая определенные жертвоприношения.

2.1.2. Фрагменты, относящиеся к проведению священнодействий

5.98: Aries quem dicebant ares veteres nostri, <h>arviga, hinc <h>ari[u]ga[s]. Haec sunt quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquuntur, quas et Accius scribit et in pontificiis libris videmus. In hostis eam dicunt <h>ari[u]gam quae cornua habeat; quoniam si cui ovi mari testiculi dempti et ideo vi natura versa, verbex declinatum.

Перевод. Aries (баран), которого наши древние называли *ares*, называется *harviga*, откуда происходит *hariga*. Этим словом обозначаются те жизненные органы, которые во время жертвоприношения варятся в горшке, а не жарятся на вертеле; о которых пишет Акций и о которых мы читаем в книгах pontификов. Среди священных жертв они называют *harviga* ту, которая имеет рога; но если у какого-либо барана удалены тестикулы и поэтому его природа насильно изменена (*versa*), то он превращается в *verbex* (холощенный баран).

Примечание. Этот отрывок, приведенный Варроном из книг pontификов, знакомит нас с названиями животных, которых pontифики использовали для жертвоприношений.

6.12: Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat, dicti ab “agon”, eo quod interrogat minister sacrificii “agone?”.

Перевод. *Dies Agonales* (дни Агоналий), в которые царь [священнодействий] приносит в Регии в жертву барана, были названы от *agon* потому, что помощник при жертвоприношении спрашивал «*agone?*»¹¹ («поражу ли жертву?»).

2.1.3. Фрагменты, относящиеся к регламентации времени

6.26: Sementivae Feriae dies is, qui a pontificibus dictus...

Перевод. День *Feriae Sementivae* (праздника сева) определяется pontификами...

6.27: Primi dies mensium nominati Kalendae, quod his diebus calantur eius mensis Nonae a pontificibus, quintanae an septimanae sint futurae, in Capitolio in Curia Calabra sic: “Die te quinti kalo Iuno Covella” <aut> “Septimi die te kalo Iuno Covella”.

Перевод. Первые дни месяца называются календами (*Kalendae*) потому, что в эти дни pontифики объявляют (*calantur*) на Капитолии в Курии Калабре ноны текущего месяца, придутся ли они на пятый или на седьмой день, следующим образом: «Юнона Ко-

велла¹², я объявляю тебя на пятый день» или «Юнона Ковелла, я объявляю тебя на седьмой день».

6.13: Rex cum ferias menstruas Nonis Februariis edicit, hunc diem februatum appellat.

Перевод. Когда царь [священнодействий] объявляет ежемесячные праздники в февральские ноны, он называет этот день *februatus*¹³.

Примечание. Эти отрывки знакомят нас с обязанностью понтификов следить за календарем, который имел значение для жизни гражданского коллектива. Если понтифики определяли дни проведения некоторых праздников, то объявлял их обычно *rex sacrorum*, который входил в коллегию понтификов.

6.29: Dies postridie Kalendas, Nonas, Idus appellati atrii, quod per eos dies nihil novi inciperent. Dies fasti, per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari; comitiales dicti, quod tum ut in Comitio esset populus constitutum est ad suffragium ferendum, nisi si quae feriae conceptae essent, propter quas non liceret, ut Compitalia et Latinae.

Перевод. Дни, следующие за календами, нонами и идами, назывались *atrii* (черными), потому что в эти дни нельзя начинать ничего нового. *Dies Fasti* (судебные дни) назывались так потому, что в эти дни преторам разрешалось *fari* (произносить) безнаказанно всякие формулы. *Comitiales* (дни народных собраний) названы так потому, что в то время было установлено, что народ должен находиться на Комиции для голосования, если не объявлены какие-либо праздники, такие как Компиталии или Латинские, из-за которых не разрешалось [собираться].

6.31: Intercisi dies sunt per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas... Dies qui vocatur sic "Quando rex comitiavit fas", sic dictus ab eo quod eo die rex sacrificulus litat ad Comitium... (32). Dies qui vocatur "Quando stercum delatum fas" ab eo appellatus, quod eo die ex Aede Vestae stercus everritur et per Capitolium Clivum in locum defertur certum. Dies Alliensis ab Allia fluvio dictus: nam ibi exercitu nostro fugato Galli obsederunt Romam.

Перевод. *Intercisi dies* (разделенные дни) те, в которые запрещается [вести дела] утром и вечером, но разрешается в промежутке между закланием жертвенного животного и возложением на алтарь его внутренностей... День с обозначением «когда царь совершил богослужение на Комиции, дозволено» назван так потому, что в этот день царь священнодействий приносит жертву перед Комицием...

6.32: День с обозначением «когда вынесены нечистоты, дозволено» назван так потому, что в этот день выметаются нечистоты из храма Весты и сносятся по Капитолийскому холму в определенное место. *Dies Alliensis* назван от реки Аллии, так как, после того как наше войско было там обращено в бегство, галлы осадили Рим.

Примечание. Эта информация Варрона о том, какие дела можно было (или нельзя) осуществлять в определенные дни, несомненно, заимствована из календаря, который вели понтифики.

2.1.4. Фрагменты, относящиеся к *ius privatum*

5.163: Aes raudus dictum; ex eo in veteribus in mancipiis scriptum: Raudusculo libram ferito.

Перевод. Медь названа *raudus*: отсюда в древних [договорах] купли-продажи записано: «Пусть бьет по весам медяком (*raudus*)».

Примечание. Без понтификов не обходилось оформление акта купли-продажи имущества, поэтому торжественная формула, сопровождавшая этот акт, которую Варрон приводит со ссылкой на древние документы, несомненно, была выработана понтификами.

5.23: ...quod terra sit humus, ideo is humatus mortuus, qui terra obrutus; ab eo qui Romanus combustus est, si in sepulchrum eius abiecta gleba non est aut si os exceptum est mortui ad familiam purgandam donec in purgando humo est opertum ut pontifices dicunt quod inhumatus sit, familia funesta manet.

Перевод. ...так как *humus* (почва) является *terra* (землей), поэтому *humatus* (погребенным) называется тот умерший [человек], который засыпан землей; отсюда римский гражданин, который был кремирован, если на его гробницу не брошен ком земли, или кость умершего изъята для [церемонии] очищения семьи, пусть, как говорят понтифики, считается *inhumatus* (непогребенным), пока во время очищения не будет покрыта землей [его] гробница, семья остается скорбящей.

Примечание. Вопросы погребения усопших и сохранения гробниц (*ius tantum*) относились к компетенции понтификов. В данном случае мы встречаемся с техническим термином, который обозначал непогребенного человека.

2.2. *Annales pontificum*

2.2.1. О священных местах

5.74: Et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis voto sunt Romae dicatae: nam, ut annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vedio[io]vi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, iterumque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque.

Перевод. Алтари, которые по обету царя Тация были освящены в Риме, обнаруживают признаки сабинского языка: ибо, как повествуют анналы, он посвятил алтари Опе, Флоре, Ведиовису¹⁴ и Сатурну, Солнцу, Луне, Вулкану и Сумману¹⁵, а также Ларунде¹⁶, Термину, Квирину, Вортумну, ларам, Диане и Луцине.

Примечание. Варрон со ссылкой на некие анналы приводит список алтарей, которые установил сабинский царь Тит Таций. Ссылка на анналы может относиться как к сочинениям анналистов, так и к анналам понтифика. У Варрона часто встречаются ссылки не просто на анналы, а на «древние анналы» (*annales veteres*), под которыми, судя по той информации, которую он из них извлекает, правильнее всего понимать произведения древних анналистов. Поэтому обозначение своего источника просто как «анналы» без какого-либо уточняющего определения скорее всего указывает на те анналы, которые создавались коллегией pontificum. К тому же список алтарей, появление которых в Риме сакральная традиция связывала с Титом Тацием, очень похож на информацию, которую могли передавать pontificalные анналы без какого-то сопутствующего комментария (ср. с алтарями аргеев). Комментарий относительно сабинского происхождения этих названий принадлежит самому Варрону.

2.3. Из сочинений pontificum *De iure pontificali*

5.83: Sacerdotes universi a sacris dicti. Pontufices, ut Scaevola Quintus pontufex maximus dicebat, a posse et facere, ut po<te>ntifices.

Перевод. Все жрецы названы от священных обрядов (*sacra*). Pontifici, как говорил Квинт Сцевола, Великий pontifex, были названы как *potentifices* (способные делать) от *posse* (мочь) и *facere* (делать).

6.30: Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas fari praetorem “do, dico, addico”... Praetor qui tum fa<c>tus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius aiebat eum expiari ut impium non posse.

Перевод. Противоположные этим дни называются *dies nefasti* (неприсутственные дни), в которые *nefas* (не дозволяется) претору говорить *do* (даю), *dico* (говорю), *addico* (присуждаю). ...Претор, который произнес [эти слова] в запретные дни, если он сделал это неумышленно, заглаживает [вину] принесением искупительной жертвы; но если он произнес [эти слова] преднамеренно, Квинт Муций утверждал, что он, как нечестивый, не может очиститься жертвами.

3. Сакральные формулы и лексика других жреческих коллегий

3.1. Сакральные формулы фламинов

6.21: Octobri mense Meditrinalia dies dictus a medendo, quod Flaccus flamen Martialis dicebat hoc die solitum vinum <novum> et vetus libari et degustari medicamenti causa; quod facere solent etiam nunc multi cum dicunt: Novum vetus vinum bibo, novo veteri morbo medeor.

Перевод. В октябре месяце *Dies Meditrinalia* (день Медитриналий)¹⁷ назван от *mederi* (излечиваться), так как фламин Марса Флакк говорил, что в этот день принято совершать возлияния новым и старым вином и пробовать [это вино] из-за [его] лечебного свойства. Многие делают это даже сейчас, когда говорят: «Я пью вино новое и старое, [им] я вылечиваюсь от болезней новых и старых».

Примечание. У нас есть все основания предположить, что прямая цитата представляет собой сакральную формулу, которую произносил фламин Марса в этот день, так как она является продолжением текста Варрона об указанном дне со ссылкой на фламينا Марса Флакка.

3.2. Сакральные формулы салиев

3.2.1. Из гимнов салиев

5.110: *Inscia* ab eo quod insecta caro, ut in Carmine Saliorum <prosicium> est, quod in extis dicitur nunc prosectum.

Перевод. *Inscia* (фарш) [происходит] от того, что мясо порублено (*insecta*), как в гимне салиев используется слово *prosicium* (потроха), а в наше время то, что относится к внутренностям [жертвенного животного], называется словом *prosectum*.

Примечание. Этот отрывок свидетельствует о том, что салии принимали участие в жертвоприношениях и сопровождали их песнопениями.

6.49: *Itaque Salii quod cantant: Mamuri Veturi, significant memoriam veterem.*

Перевод. Таким образом салии, когда поют «О, Мамурий Ветурий», указывают на *memoria vetus* (память о старых временах).

Примечание. Варрон приводит строку из гимна салиев¹⁸, вернее, их обращение к Мамурию Ветурию. По легенде, Мамурий Ветурий было именем кузнеца, которому Нума поручил выковать одиннадцать копий упавшего с неба священного щита. Но Варрон, указывая на этимологическую связь между *Mamuri Veturi* и *memoria vetus*, ставит под сомнение официальную легенду.

7.26: *In multis verbis in quod antiqui dicebant S, postea dicunt R, ut in Carmine Saliorum sunt haec: Cozevi oborieso, omnia vero adpatula, cosmis es. – Iam cusia<d> nes. – Duonus Cerus es, du<o>nus Ianus. – Ven<i>et po[m]melios eum recum.*

Перевод. Во многих словах там, где древние произносили *S*, позже стали произносить *R*, как в гимне салиев есть эти [слова]: «О, Бог сеятель¹⁹, поднимись, широко распахни все двери, ты – приветливый. Теперь услышь нас. – Ты есть Добрый Создатель, Добрый Янус. Приходи, ты высший из этих царей».

Примечание. Можно предположить, что изменение букв в словах отмечено Варроном на основании исследований Элия Стиллона, внимание которого к каждой букве Варрон уже отмечал. Цитированный отрывок из гимна салиев обращен к Янусу, который назван более могущественным, чем все земные повелители – цари или жрецы.

7.27: *...foedesum foederum, plusima plurima, meliosem meliorem, asenam arenam, ianitos ianitor. Quare est Casmena Carmena, <e>Carmena R extrito Camena factum. Ab eadem voce canite, pro quo in Saliari versu scriptum est “cante”, hoc versu: Divom em p[t]a cante, divom deo supplica[n]te.*

Перевод. [В гимне салиев есть такие древние формы, как] *foedesum* вместо *foederum* (договоров), *plusima* вместо *plurima* (величайшая), *meliosem* вместо *meliorem* (лучший), *asenam* вместо *arenam* (песок), *ianitos* вместо *ianitor* (сторож). Поэтому от *Casmena* происходит *Carmena*, а от *Carmena* с потерей *R* происходит *Camena*²⁰.

Того же происхождения [форма] *canite* (пойте), вместо которой в салийском стихе написано *cante*. Вот этот стих: «Пойте Отца богов, молитесь Богу богов».

9.61: ...videmus enim Maniam matrem Larum dici, Luciam Volumniam Saliorum Carminibus appellari...

Перевод. ...ибо мы видим, что мать ларов зовется *Mania*, а в гимнах салиев призывается *Lucia Volumnia*²¹.

Примечание. Складывается впечатление, что салии называли мать ларов Луцией Волумнией, или же Луция Волумния представляла собой какую-то иную божественную сущность. Может быть, она была жрицей.

3.2.2. Из книг салиев

6.14: Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent <ut> sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes. In libris Saliorum quorum cognomen Agonensium, forsitan hic dies ideo appellatur potius Agonia.

Перевод. *Liberalia* (праздник в честь Либера) назван так потому, что в этот день старухи, украшенные плющом как жрицы Либера, сидят по всему городу с пирогами и жаровней, совершая жертвоприношение за покупателя. В книгах салиев, которые называются состояющимися (*Agonenses*), этот день, возможно, по этой причине называется *Agonia*²².

Примечание. Этот отрывок интересен тем, что в нем не просто упоминаются книги коллегии салиев, но и приводится их настоящее название, которое указывает на то, что содержанием этих книг является информация, связанная с проведением праздников в честь Марса, главными среди которых были Агонии. Именно из этих книг мы узнаем правильное название этого праздника – Агонии, которое в широком обиходе превратилось в Агоналии. Также можно утверждать, что в этих книгах вообще были отмечены все праздники в честь Марса и указывались те жертвы, которые должны были приноситься в каждом отдельном случае.

3.3. Из гимна арвальских братьев

6.2: Sic, inquam, consuetudo nostra multa declinavit a vetere, ut... ab Lasibus Lares.

Перевод. Таким образом, я говорю, обиходный язык сильно отклонился от древнего, как... *Lares* (лары) от *Lases*.

Примечание. Это слово в его древнем правописании происходит из гимна арвальских братьев.

3.4. Из лексики фециалов

5.86: Fetiales, quod fidei publicae inter populos praeerant: nam per hos fiebat ut iustum conciperetur bellum, et inde desitum, ut f<o>edere fides pacis constitueretur. Ex his mittebantur, ante quam conciperetur, qui res repeterent, et per hos etiam nunc fit foedus, quod fidus Ennius scribit dictum.

Перевод. Фециалы [названы так] потому, что они отвечали за гарантию государственной безопасности (*fides*) между народами, ибо с их помощью случалось, что война затевалась как справедливая и затем прекращалась, чтобы честный мир устанавливался договором (*foedere*). Из них перед тем, как объявлялась война, посылались те, которые требовали назад [украденную] собственность, и с их помощью и ныне заключается договор, который, как пишет Энний, назывался *fidus*.

Примечание. Здесь мы встречаем единственное слово из лексики коллегии фециалов, которая была связана с заключением международных договоров, хотя этимология, приведенная Варроном, считается ошибочной²³. Интересно то, что, судя по толкованиям Варрона, фециалы не столько объявляли войну и заключали мир, сколько предотвращали войну, решая вопросы восстановления общественной собственности.

Примечания

Введение

Культ, ритуал и антикварное знание в Риме эпохи Республики

¹*Cic. N.D. 1.117: religio ...deorum cultu pio continetur.*

²*Cic. N.D. 3.5.*

³*Linderski J. Founding the City. Ennius and Romulus on the Site of Rome // Idem. Roman Questions II. Selected Papers. Stuttgart, 2007. P. 9.*

⁴Подробнее см.: *Scheid J. Graeco-Roman Cultic Societies // The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World / Ed. M. Peachin. Oxf., 2011. P. 540–545.*

⁵*Cic. De resp. har. 18.*

⁶*Cic. N.D. 3.5–6.*

⁷Об одном из таких случаев рассказывает Ливий (27.8.9).

⁸Цицерон (*De div. 1.34*) говорит о двух видах дивинации, один из которых основывался на наблюдениях за знаменами и записях замеченного.

⁹Известно, что процедура ритуала не фиксировалась письменно, но передавалась по памяти от учителя к ученику (см.: *Fest. P. 14–15 L., s.v. arcani*). О способах тренировки памяти у древних см.: *Horsfall N. Statistics or States of Mind? // Literacy in the Roman World. Ann Arbor, 1991. P. 61–64.*

¹⁰Дионисий Галикарнасский (3.70.4) сообщает, что отец Атта Навия, известного своими выдающимися способностями авгура, отдал его сначала к «наставникам для обучения чтению и письму».

¹¹*Cic. N.D. 3.5.*

¹²*Cornell T. The Tyranny of the Evidence: a Discussion of the Possible Uses of Literacy in Etruria and Latium in the Archaic Age // Literacy in the Roman World. Ann Arbor, 1991. P. 24, 31.*

¹³ Дионисий (2.54.2) упоминает, что Ромул посвятил медную квадригу Вулкану и поставил в честь своих побед статую «с описанием греческими буквами своих деяний» (пер. И.Л. Маяк). Поскольку место на Форуме вокруг Черного камня считается святилищем Вулкана, то можно предположить, что в обоих случаях упоминается один и тот же археологический объект. Начертание букв в архаической латыни походило на греческие, что и привело Дионисия в замешательство относительно языка надписи. Этот факт подтверждает наше предположение, что греческий историк не знал ее содержания.

¹⁴ Дионисий отмечает, что начертания букв были древними. См. также: *Cornell T.* Op. cit. P. 30.

¹⁵ *Beard M.* Writing and Ritual. A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta // PBSR. 1985. V. 53. P. 114–162.

¹⁶ *Sheid J.* Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome // Religion and Law in Classical and Christian Rome / Eds. C. Ando, J. Rüpke. Stuttgart, 2006.

¹⁷ *Wilkins J. B.* Urban Language Ritual // Approaches to the Study of Ritual. Italy and the Ancient Mediterranean / Ed. J. B. Wilkins. L., 1996. P. 124–128.

¹⁸ Подробнее об этом см.: *Сидорович О. В.* Анналисты и антиквары: римская историография конца III – I в. до н. э. М., 2005.

¹⁹ Об этом см.: *Serv.* Aen. 2.141; 3.113; 6.703; 8.275, 564; 10.76; 12.139.

²⁰ *Rüpke J.* Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012. P. 180.

²¹ Фрагменты сочинения Варрона «Древности божественные» были собраны, снабжены комментарием и изданы Б. Кардаунсом. См.: *Cardauns B. M.* Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum. Teil I: Die Fragmente; Teil II. Kommentar. Wiesbaden, 1976. О времени и причинах утраты «Древностей...» Варрона см.: *Jocelyn H. D.* Varro's *Antiquitates Rerum Divinarum* and Religious Affairs in the Late Roman Republic // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. 1982. V. 65. P. 148–150.

Глава 1

Изучение жреческой традиции и творчества Марка Теренция Варрона в современном антиковедении

¹ *Brause F. A.* Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae. Lipsiae, 1875; *Preibisch P.* Fragmenta librorum pontificiorum. Tilsit, 1878; *Regell P.* De augurum publicorum libris. Vratisl., 1878.

² *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Lpz., 1887–1888. Bd. 1–3.

³ *Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale. Torino, 1960.

⁴*Valeton I. M. J.* De modis auspicandi Romanorum // *Mnemosyne*. 1889. V. 17. P. 275–325, 418–452; 1890. V. 18. P. 208–263, 406–456; *Idem*. De iure obnuntiandi comitiis et consiliis // *Mnemosyne*. 1891. V. 19. P. 75–113, 229–270; *Idem*. De inaugurationibus Romanis caerimoniarum et sacerdotum // *Mnemosyne*. 1891. V. 19. P. 405–460; *Idem*. De templis Romanis // *Mnemosyne*. 1892. V. 20. P. 338–390; 1893. V. 21. P. 62–91, 397–440; 1895. V. 23. P. 15–79; 1897. V. 25. P. 93–144, 361–385; 1898. V. 26. P. 1–93.

⁵*Bouche-Leclercq A.* Histoire de la divination dans l'antiquité. P., 1879–1882. V. 1–4.

⁶*Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. München, 1902, 1912. В 2002 г. в Женеве прошел коллоквиум, посвященный столетию выхода в свет этого учебника. См.: *Смирнова О. П.* Коллоквиум «Виссова 2002: столетие религии римлян» // ВДИ. 2003. № 1. С. 187–189.

⁷Аннотацию доклада Й. Рюнке см.: *Смирнова О. П.* Указ. соч. С. 187.

⁸*Thulin C. O.* Die etruskische Disciplin. Göteborg, 1905–1909. Bd. 1–3.

⁹*Rosenzweig I.* Ritual and Cults of the Pre-Roman Iguvium. L., 1937.

¹⁰*North J. A.* Prophet and Text in the Third Century B. C. // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience / Ed. E. Bispham, Ch. Smith. Edinburgh, 2000. P. 95–104.

¹¹*Norden Ed.* Aus altrömischen Priesterbüchern. 2 Aufl. Stuttgart, Leipzig, 1995. Первое издание этой книги вышло в 1939 г.

¹²*Latte K.* Augur und Templum in der Varronischen Auguralformel // *Philologus*. 1948. Bd. 97.

¹³*De Martino F.* Storia della costituzione romana. Napoli, 1958. V. 1. P. 140.

¹⁴*Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale. Torino, 1960.

¹⁵*Linderski J.* The Augural Law // *ANRW*. B., N. Y., 1986. Bd. 16.3. P. 2151–2312.

¹⁶*Vaahtera J.* Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology. Stuttgart, 2001.

¹⁷*Palmer R. E. A.* The Archaic Community of the Romans. Cambr., 1970.

¹⁸*Sini F.* Documenti sacerdotali di Roma antica. I. “Libri” e “Commentarii”. Sassari, 1981; *Idem*. Documenti sacerdotali di Roma antica. Sassari, 1983; *Idem*. Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica. Torino, 2001. Рецензия М. Н. Челинцевой на последнюю монографию Ф. Сини опубликована в журнале: *Ius antiquum. Древнее право*. 2002. № 2 (10). С. 285–293.

¹⁹*Giovannini A.* Il passaggio dalle istituzioni monarchiche alle istituzioni repubblicane // Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica. In memoria di F. Castagnoli. Atti dei Convegni Lincei. 100. Roma, 1993. P. 76–84; *Idem*. Les livres auguraux // La mémoire perdue. Recherches sur l'administration Romaine. (Collection de l'école française de Rome. 243). P., Roma, 1998. P. 103–122.

²⁰ *Beard M.* Writing and Ritual. A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta // PBSR. 1985. V. 53. P. 114–149; *Eadem.* A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday // PCPhS. 1987. V. 33. P. 1–15.

²¹ *Scullard H. H.* Festivals and Ceremonies of the Roman Republic. L., 1981.

²² *Dumezil G.* Archaic Roman Religion. Chicago, L., 1970. V. 1–2.

²³ *Dumezil G.* Op. cit. V. 1. P. 346–350.

²⁴ *Wiseman T. P.* Remus. A Roman Myth. Cambr., 1995.

²⁵ *Scheid J.* Cults, Myths, and Politics at the Beginning of the Empire // Roman Religion / Ed. C. Ando. Edinburgh, 2003. P. 124–126.

²⁶ *Versnel H. S.* Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden, N. Y., Köln, 1993.

²⁷ *Fowler W. Warde.* The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L., 1911.

²⁸ *Altheim Fr.* A History of Roman Religion. L., 1938.

²⁹ *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960.

³⁰ См. также: *Speyer W.* Das Verhältnis des Augustus zur Religion // ANRW. B., N. Y., 1984. Bd. 16.3. S. 1777–1805. Написанная относительно недавно, эта работа отражает мнение, которое все еще бытует в научной литературе.

³¹ *Wardman A.* Religion and Statecraft among the Romans. L., 1982.

³² *Liebeschuetz J.H.W.* Continuity and Change in Roman Religion. Oxf., 1979.

³³ *North J.* Conservatism and Change in Roman Religion // Papers of the British School at Rome. 1976. V. 44. P. 1–12; *Idem.* Religion in Republican Rome // САH. 1989. V. 7.2. P. 573–624.

³⁴ *Rüpke J.* Römische Geschichtsschreibung. Zur Geschichte des geschichtlichen Bewußtseins und seiner Verschriftlichungsformen in der Antike. Potsdam, 1997.

³⁵ *Rüpke J.* Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom. B., N. Y., 1995.

³⁶ *Rüpke J.* Die Religion der Römer. München, 2001. Впоследствии эта книга была переведена на английский язык (*Rüpke J.* Religion of the Romans / Transl. and ed. R. Gordon. Cambr., 2007).

³⁷ *Forsythe G.* Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History. N. Y., L., 2012.

³⁸ *Rüpke J.* Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012.

³⁹ *Rüpke J.* Religiöse Erinnerungskulturen. Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike. Darmstadt, 2012.

⁴⁰ *Тумасов Н.* Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима. Киев, 1880.

⁴¹ На эту зависимость обратил внимание А. М. Сморгков (*Сморчков А. М. Коллегия понтификов и понтификальное право в российской историографии // Ius antiquum. Древнее право. 1999. № 2 (5). С. 109.*

⁴² *Зелинский Ф. Ф. Рим и его религия // Соперники христианства. СПб., 1907. С. 1–88.*

⁴³ *Немировский А. И. Идеология и культура Раннего Рима. Воронеж, 1964; Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961; Она же. От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. 1. С. 106–209; Она же. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.*

⁴⁴ *Немировский А. И. Этруски: от мифа к истории. М., 1983.*

⁴⁵ *Маяк И. Л. Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983.*

⁴⁶ Жреческие коллегии в Раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2001. Оценку вклада каждого автора дал А. В. Щеголев в рецензии на эту коллективную монографию, опубликованную в журнале: *Ius antiquum. Древнее право. 2002. № 2 (10). С. 270–277.*

⁴⁷ *Сморчков А. М. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012.*

⁴⁸ *Маяк И. Л. Римские древности по Авлу Геллию: история, право. М., 2012. С. 152–177.*

⁴⁹ *Schlmezer M. Die Anfänge der antiquarischen Literatur in Rom. Motivation und Bezug zur Historiographie bis in die Zeit von Tuditanus und Gracchanus // Formen römischer Geschichtsschreibung. S. 157–171.*

⁵⁰ *M. Terenti Varronis. Saturarum Menippearum Reliquiae / A. Riese. Lipsiae, 1865.*

⁵¹ *Помяловский И. В. Марк Теренций Варрон Реатинский и мениппова сатура. СПб., 1869.*

⁵² После защиты диссертации И. В. Помяловский стал учеником Фридриха Ричля – основоположника римской эпиграфики – и написал ряд работ по эпиграфике и археологии Древнего Рима.

⁵³ *Norden Ed. Varro's Imagines. B., 1990.*

⁵⁴ *Dahlmann H., Heisterhagen R. Varronische Studien I. Zu den Logistorici. Wiesbaden, 1957 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaften Kl. Nr. 4. 1957).*

⁵⁵ *Varros Logistoricus über die Götterverehrung (Curio de cultu deorum). Ausgabe und Erklärung der Fragmente von B. Cardauns. Würzburg, 1960.*

⁵⁶ *Cardauns B. M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum. Wiesbaden, 1976. Teil I: Die Fragmente; Teil II: Kommentar.*

⁵⁷ *Cardauns B. Marcus Terentius Varro. Einführung in Sein Werk. Heidelberg, 2001.*

⁵⁸ *Rösch-Binde Ch.* Vom “*δευνὸς ἀνήρ*” zum «*diligentissimus investigator antiquitatis*». Zur komplexen Beziehung zwischen M. Tullius Cicero und M. Terentius Varro. Köln, 1997.

⁵⁹ *Baier Th.* Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: von Cicero bis Ovid. Stuttgart, 1997.

⁶⁰ *Boyancé P.* Sur la théologie de Varron // REA. 1955. V. 57. P. 57–84; *Idem.* Etymologie et théologie chez Varron // REL. 1975. V. 53. P. 99–115.

⁶¹ *Lehmann Y.* Varron théologien et philosophe romain. Bruxelles, 1997 (Coll. Latomus 237).

⁶² *Драчѐва Н.В.* Лингвистическая терминология Марка Теренция Варрона (на материале VIII–X книг трактата «*De lingua Latina*»). Автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 2013.

⁶³ Исключение составляет глава в вышеупомянутой монографии И. Л. Маяк «Римские древности по Авлу Геллию: история, право».

Глава 2

Сакральные формулы

в документах коллегии авгугов

¹ *Varro L. L. 5.1:* quemadmodum vocabula essent imposita rebus in lingua Latina...

² *Varro L. L. 5.3.* Эта идея Варрона впоследствии нашла отражение в словаре Павла Диакона (*Paul – Fest. P. 105 L. s.v. Latine*).

³ *Varro L. L. 5.5.*

⁴ Марк Юний Брут занимал должность претора и был первым юристом, который опубликовал книги по гражданскому праву (*ius civile*). С именем Муция Сцеволы связан расцвет и упадок понтификальной науки по вопросам частного права. Об этих юристах см.: *Schulz Fr.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1963. P. 40 ff.; *Kunkel W.* An Introduction to Roman Legal and Constitutional History. Oxf., 1966. P. 96; *Watson A.* Law Making in the Late Roman Republic. Oxf., 1974. P. 140 ff. (Список и характеристика работ Сцеволы даны на с. 143–158); *Frier B. W.* The Rise of the Roman Jurists. Studies in Cicero's pro Caecina. Princeton, 1985. P. 155–171; *Dyck A. R.* A Commentary on Cicero, *De Legibus*. Ann Arbor, 2004. P. 3–5.

⁵ *Varro L.L. 5.7:* nunc singulorum verborum origines expediam, quorum quattuor explanandi gradus.

⁶ *Varro L.L. 5.7–8.*

⁷ А. Тралья считает, что теория Варрона о четырех уровнях толкования слов примиряет две противоположные школы, существовавшие в древнем учении о языке, – Пергамскую, основанную на стоической философии,

и Александрийскую. Второй уровень толкования представлен александрийцами, а под философами у Варрона скрываются стоики (*Traglia A. Introduzione // Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia. Torino, 1974. P. 16*).

⁸ *Wiseman T. P. Unwritten Rome // Idem. Unwritten Rome. Exeter, 2008. P. 13.*

⁹ *Fay E. W. Varronianana. De lingua Latina. P. I // AJP. 1914. V. 35. P. 150.*

¹⁰ *Varro. De lingua Latina / Loeb classical library. Cambr., L., 1979. V. 1. ad loc.*

¹¹ *Traglia A. Op. cit. P. 16.*

¹² *Frede M. Principles of Stoic Grammar // Essays in Ancient Philosophy. Cambr., 1987. P. 301–337.*

¹³ *Traglia A. Op. cit. P. 16.* Трактровка итальянским исследователем данного выражения по сути дела повторяет свидетельство Исидора Севильского (Етум. 9.1.6–7) о существовании четырех латинских языков, из которых второй, т. е. собственно латинский, – тот, которым пользовались в Лации при царе Латине. В свою очередь, представления Исидора, вероятно, явились результатом творческой переработки теории Варрона о четырех уровнях толкования слов в латинском языке.

¹⁴ *Van Nuffelen P. Varro's Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth // Classical Philology. 2010. V. 105. P. 163.*

¹⁵ В своем первоначальном значении существительное *adytum* относится к внутреннему, находящемуся в глубине храма помещению, куда могли входить только служители культа или посвященные в его тайнства люди.

¹⁶ О ведении записей в жреческих коллегиях в Риме см.: *Сидорович О. В. Анналисты и антиквары: римская историография конца III–I в. до н. э. М., 2005. С. 61–89.*

¹⁷ Это наиболее предпочтительное толкование выражения *disciplinam tenere* (*Cic. De leg. 2.20.6*). Оно, вероятно, присутствовало уже в речи Катона Цензория *De auguribus* См.: *Dyck A. R. Op. cit. P. 304–305.*

¹⁸ Сохранение в тексте слов *sacerdotesque* (*Cic. De leg. 2.21.1*) является проблематичным, поскольку они синтаксически выбиваются из последующего списка авгурских обязанностей, выраженных единичными семантическими понятиями (*vineta virgetaque et salutem populi*), соединенными друг с другом союзом *et*. См.: *Dyck A. R. Op. cit. P. 305.*

¹⁹ Эта авгурская церемония является малопонятной. П. Каталано связывает ее с *augurium canarium* – ритуалом, который включал жертвоприношение собаки с целью защиты зерновых культур от засухи (*Catalano P. Contributi allo studio del diritto augurale. Turin, 1960. P. 353*). Правда, во времена Цицерона к этому обряду уже не прибегали. Если отождествление, предложенное П. Каталано, правильное, то Цицерон, как считает А. Дик, узнал об этом ритуале из книг авгуров (*Dyck A. R. Op. cit. P. 305*).

²⁰ *Augurium salutis* – обряд ауспикации, который совершался авгурами и сопровождался молитвой об общественном благополучии. Он имел место в 63 г. до н. э., в консульство Цицерона (*Cic. Div. 1.105; Dio Cas. 37.24*).

²¹ Варрон (L.L. 5.33) говорит о пяти разновидностях территорий, которые учитывались в практике авгуров: *ager Romanus, ager Gabinus, ager peregrinus, ager hosticus* и *ager incertus*. Время возникновения этой системы остается неопределенным, но некоторые ее элементы, по мнению исследователей, уходят своими корнями в глубокую древность (*Gargola D. J. Lands, Laws, and Gods. Magistrates and Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome. L., 1995. P. 26*).

²² *Varro L.L. 5.33, 143; Gell. 13.14.1.*

²³ В. О. Горенштейн перевел данный термин на русский язык как «храм», взяв его в кавычки. Так как «храм» является одним из значений термина *templum* и не отражает его первоначальную природу, в тексте данной работы в дальнейшем будет сохраняться его латинский вариант. Перевод на русский язык будет допускаться только в случае, если речь пойдет о храме в собственном смысле этого слова.

²⁴ *Cic. De rep. 2.21.*

²⁵ *Varro L.L. 7.6–7.*

²⁶ О поэтических примерах у Варрона см.: *Linderski J. The Augural Law // ANRW. Bd. 16.3. P. 2264.*

²⁷ *Varro L.L. 7.6.*

²⁸ *Varro. De lingua Latina / Transl. by R. Kent. Cambr., L., 1979. V. 1. P.; Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia. Torino, 1974. P. 248. (Loeb class. Library.)*

²⁹ *Norden Ed. Aus Altrömischen Priesterbüchern. Stuttgart, Leipzig, 1995. S. 97; Goidànich P. G. Del templum augurale nell' Italia antica // Historia. Studi storici per l' antichità classica. V. 8. 1934. P. 579 f.; Pavone Ch. A proposito della formula augurale (Varron "De lingua Latina" VII.8) // Bolletino di studi Latini. 1993. V. 23. P. 271.*

³⁰ Текст формулы приводится по изданию А. Тралья. См.: сн. № 7.

Varro L.L. 7.8. Tem<pla> tescaque me ita sunt, quoad ego ea rite lingua[m] nuncupavero.

Ollaper arbos quirquir est, quam me sentio dixisse, templum tescumque me esto in sinistrum.

Ollaper arbos quirquir est, quam me sentio dixisse, te<m>plum tescumque me esto <in> dextrum.

Inter ea conregione conspicione cortumione, utique ea <rit>e dixisse me sensi

³¹ То есть дерево, определенное с помощью ауспий как пригодное для установления границ, в пределах которых будут наблюдаться знаки божественного волеизъявления.

³² *Wissova G. Religion und Kultus der Römer. München, 1912. S. 528. Anm. 2.*

³³ Эд. Норден даже выделяет в ней три составные части: преамбулу, собственно изречение и заключение, которое соответствует началу формулы. См.: *Norden Ed. Op. cit. S. 15.*

³⁴ *Weinstock S. Templum // Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Röm. Abt. München, 1932. Bd. 47. S. 98.*

³⁵ *Varro L.L. 7.10: ...qui glossas scripserunt.*

³⁶ *Norden Ed. Op. cit. S. 5.*

³⁷ *Varro L.L. 5.21: itaque tera in augurum libris scripta cum R uno. О двойном r в слове terra см.: Vaahtera J. Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology. Stuttgart, 2001. P. 40.*

³⁸ *Varro L.L. 5.21: itaque terra dicta ab eo, ut Aelius scribit, quod teritur (земля названа оттого, что топчется, как пишет Элий).*

³⁹ *Varro L.L. 5.57–58: Principes dei Caelum et Terra. ...Idem principes in Latio Saturnus et Ops. ...et hi quos Augurum Libri scriptos habent sic “divi qui potes”...*

⁴⁰ Цицерон (*De domo sua* 140), напротив, упоминает случай пренебрежения жреческими записями при произнесении сакральных формул.

⁴¹ *Hickson F. V. Roman Prayer Language: Livy and Aeneid of Vergil. Stuttgart, 1993. P. 146 (со ссылками на соответствующие места у Ливия).*

⁴² *Hickson F. V. Op. cit. P. 147.*

⁴³ Это хорошо показано на примере религиозного словаря комедий Плавта. См.: *Hanson J. A. Plautus as a Source Book for Roman Religion // TAPhA. 1959. V. 90. P. 100 f.*

⁴⁴ Существует предположение, что Варрон был членом коллегии квиндецемвиров и потому знал авгурские формулы. См.: *Cichorius C. Römische Studien. B., 1922. S. 198 f.*

⁴⁵ *Van Nuffelen P. Op. cit. P. 172–174.* Этим автор и объясняет наличие элементов платоновской философии в физике Варрона.

⁴⁶ *Varro L.L. 7.51: libri Augurum pro tempestate tempestutem dicunt supremum augurii tempus (книги авгуров называют крайнее время для проведения авгурий tempestus, а не tempestas).*

⁴⁷ *Norden Ed. Op. cit. S. 6.*

⁴⁸ Речь идет о *libri reconditi*. См.: *Linderski J. Libri reconditi. О документах коллегии авгуров, в том числе и об авгурских книгах подробнее: Сидорович О. В. Анналисты и антиквары. С. 77–80.*

⁴⁹ *Paul – Fest. P. 14–15 L. s.v. Arcani.* См. об этом также: *Scheid J. Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome // Religion and Law in Classical and Christian Rome / Eds. C. Ando, J. Rüpke. Stuttgart, 2006. P. 19.*

⁵⁰ *Dionys.* 3.70.4.

⁵¹ Усложнение священнодействий римляне связывали с религиозными установлениями царя Нумы. См.: *Cic. De rep.* 2.27: *sacrorum autem ipsorum diligentiam difficilem... esse voluit; nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit...*

⁵² Для коллегии авгуров Й. Рюнке допускает такую возможность начиная с III в. до н. э. (*Rüpke J. Fasti sacerdotum. Teil 3. Stuttgart, 2005. S. 1485.*)

⁵³ Список этих сочинений со сносками на источники см.: *Vaahtera J. Op. cit.* P. 41.

⁵⁴ *Gell.* N.A. 13.15.3: *Messala De auspicis* 1; *Macrob. Sat.* 1.9.14.

⁵⁵ *Varro L.L.* 7.8: *concipitur verbis non [h]isdem usque quaque.*

⁵⁶ Например, *Varro L.L.* 5.21, 22, 110. О важности таких занятий: *Varro L.L.* 7.2. Подробнее см.: *Сидорович О. В.* *Анналисты и антиквары.* С. 167–168.

⁵⁷ *Varro L.L.* 5.47. Здесь упоминается *tabernacula* – шатер или палатка авгура, которая устанавливалась для проведения ауспий. Установлению палатки предшествовало определение границ *templum* – того пространства, в пределах которого авгур будет вести наблюдения; *L.L.* 5.52: здесь говорится об авгуракуле на Квиринале. См. также: *Catalano P. Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano // ANRW. B., N. Y., 1978. Bd. 16.1. P. 470. Note 105.*

⁵⁸ *Latte K. Augur und Templum in der Varronischen Auguralformel // Philologus.* 1948. Bd. 97. S. 158 f.

⁵⁹ В работах последнего времени обращается внимание на большую важность священного пространства, т. е. места, освященного в соответствии с определенными правилами, в религиозной практике индоевропейцев. См.: *Della Volpe A. On Indo-European Ceremonial and Socio-Political Elements Underlying the Origin of Formal Boundaries // The Journal of Indo-European Studies.* 1992. V. 20. P. 92.

⁶⁰ О совершении жертвоприношений при переправе через реку рассказывает Геродот (6.76).

⁶¹ *Holland L. A. Janus and the Bridge. Roma, 1961. P. 25, 330 f.*

⁶² *Norden Ed. Op. cit.* S. 8.

⁶³ *Schulz Fr. History of Roman Legal Science. Oxf., 1963. P. 27.*

⁶⁴ Примеры подобных выражений собраны Эд. Норденом (*Norden Ed. Op. cit.* S. 91 ff.).

⁶⁵ Правовое различие, существовавшее между этими понятиями, отметил Е. Линдерски (*Linderski J. Op. cit.* P. 2266 f.).

⁶⁶ Подобное соображение высказал уже Е. Линдерски. См.: *Linderski J. Op. cit.* P. 2266, 2274.

⁶⁷ *Varro L.L.* 6.53: *hinc fasti dies, quibus verba certa legitima sine piaculo praetoribus licet fari... hinc effata dicuntur, qui augures finem auspiciorum caelestum extra urbem agris sunt effati.*

⁶⁸ *Fest.* P. 146 L. s.v. *Minora templa*: *minora templa fiunt ab auguribus cum loca aliqua... sepiuntur... certis verbis definita; itaque templum est locus... effatus...*

⁶⁹ Павел Диякон (*Paul — Fest.* P. 70 L. s.v. *Effata*), написавший в VIII в. н. э. эпитому сочинения Феста, обозначил оба понятия как синонимичные, а глагольную форму *effari* вывел от *fari* (говорить). См.: *Paul — Fest.* P. 71 L. s.v. *Effari*.

⁷⁰ *Serv. Aen.* 2. 692: “*fatus erat*” *proprietatem disciplinae secutus quod augurum “effata” dicuntur* («он возвестил», он следовал особенностям учения, поскольку «произнесенное» говорится у авгуров).

⁷¹ *Serv. Aen.* 3.463: “*effatus*” *ergo verbo augurali usus est, quia scit loca sacra id est ab auguribus inaugurata “effata” dici.*

⁷² Синонимичность двух понятий – *effatus* и *inauguratus* – отметил также А. М. Сморгачев применительно к выделению земельного участка под строительство храма (*locatio*). См.: *Сморгачев А. М. Этап locatio* (сакральные аспекты) при учреждении общественного храма в республиканском Риме // *Древний Восток и античный мир.* М., 2004. Вып. 6. С. 49.

⁷³ *Weinstock S.* Op. cit. S. 107.

⁷⁴ *Linderski J.* Op. cit. P. 2258 f. Note 444. Э. Флинк считает, что этот термин сабинского происхождения (*Flink E. Auguralia und Verwandtes // Commentationes in honorem Fridolfi Gustafson. Helsinki, 1921. S. 56*). Сабинское происхождение слова *tescum* Е. Линдерски относит к числу лингвистических фантазий (*Linderski J.* Op. cit. P. 2263. Note 461).

⁷⁵ *Norden Ed.* Op. cit. S. 18.

⁷⁶ *Ibid.* S. 20.

⁷⁷ Варрон (*L.L.* 7.10–12) отождествляет *tesca* и *tuesca* и все это производит от *tueri*. Подобное построение отрицают: *Norden Ed.* Op. cit. S. 20. Anm. 1; *Kent R.* // *Varro. De lingua Latina / Transl. by R. Kent. V. 1. P. 279.*

⁷⁸ *Varro L.L.* 7.12: *tueri duo significat, unum ab aspect... alterum a curando ac tutela... Quare a tuendo et templa et tesca dicta cum discrimine eo quod dixi.*

⁷⁹ П. Шану считает, что первоначальное значение и этимология слова *tesca* принадлежат к числу неразрешимых проблем. См.: *Chanut P.-Y. Les “tesca” du Capitole // Revue de philologie de littérature et d’histoire anciennes.* 1980. Tome 54 (106). P. 299.

⁸⁰ *Varro L.L.* 7.10. *...locum quaedam agrestia, quae alicuius dei sunt, dicuntur tesca.*

⁸¹ *Norden Ed.* Op. cit. S. 22.

⁸² *Magdelaine A. L’auguraculum de l’arx a Rome et dans d’autres villes // Revue des études latines.* 1969. V. 47. P. 265. Иначе трактует этот отрывок из сочинения Варрона Е. Линдерски (*Linderski J.* Op. cit. P. 2259. Note 444).

⁸³ Ссылку на Цицерона дает Павел Диякон (*Paul — Fest.* P. 489 L. s.v. *Tesca*).

⁸⁴ П. Шану на основе этого определения говорит о возможной характеристике *tesca* либо как «безлюдных мест с дикой растительностью», либо как «труднодоступных круч» (*Chanut P.-Y. Op. cit. P. 299*). Сам автор присоединяется к последнему варианту и считает авгурский *tescum* горным выступом (p. 303).

⁸⁵ *Fest. P. 488 L. s.v. Tesca*: *Tesca sunt loca augurio designata, quo sit termino finis in terra auguri. Opillus autem Aurelius loca consecrata ad <augurandum> <scribit> sit. Sed sancta loca undique <saepa docent> pontifici[s] libri, in quibus <scriptum est templum> que sedemque tescumque <sive deo sive deae> dedicaverit, ubi eos ac<cipiat volentes> propitiosque.* Здесь использована реконструкция текста, предложенная К. Мюллером (P. 356). *Augurio* в данном контексте исследователи склонны воспринимать как *Dativus*, а не как *Ablativus* (*Linderski J. Op. cit. P. 2263. Note 463*).

⁸⁶ *Torelli M. Un templum augurale d'età repubblicana a Bantia // Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Roma, 1966. V. 21. P. 299.* О различной трактовке этих терминов в понтификальных книгах говорит также Е. Линдерски (*Linderski J. Op. cit. P. 2259. Note 444*).

⁸⁷ *Liv. 1.18.7*: *augur... sedem cepit.*

⁸⁸ *Torelli M. Op. cit. P. 299.*

⁸⁹ *Linderski J. Op. cit. P. 2259. Note 444.*

⁹⁰ *Liv. 5.21.5*: *...templa novasque sedes...*

⁹¹ *Liv. 5.39.12*: *...arx Capitoliumque, sedes deorum...*

⁹² *Norden Ed. Op. cit. S. 30.*

⁹³ *Serv. Aen. 1.446*: *antiqui enim aedes sacra ita templa faciebant, ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur, ac post ibidem sacra edicerentur.* Анализ данной цитаты в связи с исполнением обряда *locatio*, относившегося к выделению участка под строительство храма, проведен А. М. Сморгочевым (*Сморчков А. М. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 353–355*).

⁹⁴ *Weinstock S. Op. cit. S. 111.*

⁹⁵ *Cato ap. Fest. P. 160 L. s.v. Nequitum.* *Et Cato Originum lib. I: "Fana in eo loco compluria fuere: ea exauguravit, praeterquam quod Termino fanum fuit; id nequitum exaugurari"* (В этом месте находились многие святилища: он снял с них освящение, кроме святилища, которое было у Термина; он не мог снять с него освящение).

⁹⁶ На это прямо указывает Павел Диакон (*Paul – Fest. P. 108 L. s.v. Liberata*).

⁹⁷ *Serv. Aen. 3.463*: *...loca sacra id est ab auguribus inaugurata "effata" dici.*

⁹⁸ *Wissowa G. Augures // PWRE. Stuttgart, 1896. Bd. 2. S. 2338.*

⁹⁹ *Norden Ed. Op. cit. S. 50.*

¹⁰⁰ *Varro L.L. 6.53*: *hinc effata dicuntur, qui augures finem auspiciorum caelestum extra urbem agris sunt effati.*

¹⁰¹ О возможных сложностях обзора в Городе свидетельствует тот факт, что дом Тита Клавдия Центумала на Целии мешал авгурам наблюдать авгурии из крепости. По приказу авгуров этот дом был снесен (*Cic. de off.* 3.66; *Val. Max.* 8.2.1). О том, какой именно вид загораживал авгурам дом Центумала, речь пойдет ниже.

¹⁰² *Serv. Aen.* 6. 197: *ager post pomeria, ubi captabantur auguria, dicebantur effatus.*

¹⁰³ О различии между авгуриями и ауспигиями речь пойдет ниже.

¹⁰⁴ *Liv.* 10.37.15: *fanum... id est locus templo effatus.* Порядок слов в этом предложении Эд. Норден считает подлинно варроновским (*Norden Ed. Op. cit.* S. 32).

¹⁰⁵ *Norden Ed. Op. cit.* S. 57 f. Слово *sinister* тоже входило в словарь авгуров, но относилось только к приносящей счастье птице (*ibid.* S. 58).

¹⁰⁶ *Peruzzi E.* La formula augurale di Varrone LL VII 8 // *Atti del congresso internazionale di studi varroniani.* Rieti. 1976. V. 2. P. 455.

¹⁰⁷ *Pavone Ch.* *Op. cit.* P. 277.

¹⁰⁸ *Liv.* 1.24.7: “*audi*” inquit, “*Juppiter... ut illa palam prima postrema ex illis tabulis cerave recitata sunt...*”

¹⁰⁹ *Kent R. G.* On the Text of Varro, de lingua Latina // *TAPhA.* 1936. V. 67. P. 74 f.

¹¹⁰ *Sym. Rel.*15: *Ab exortu paene urbis Martiae strenarum usus adolevit auctore Tatio rege, qui verbenas felices arboris ex luco Streniae anni novi auspices primus accepit...* О богине Стрениии см.: *Aug.* C.D. 4.16.

¹¹¹ *Richardson L.* Honos et Virtus and the Sacra Via // *AJA.* 1978. V. 82. P. 242.

¹¹² *Plin.* H.N. 12.3: *haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem decant* (это были храмы божеств, и по старинному обычаю простые сельчане и сейчас посвящают богу отличающееся от других дерево).

¹¹³ *Cato ap. Paul – Fest.* P. 81L. s.v. *Felices:* felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt. Ливий (5.24.2) также называет плодоносящее дерево *felix arbor*. О ценности деревьев в зависимости от их продуктивности см.: *Palmer R. E. A.* The King and the Comitium. A Study of Rome’s Oldest Public Document. Wiesbaden, 1969. P. 26. О связи слова *felix* с победоносным полководцем см.: *Versnel H. S.* Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development, and Meaning of the Roman Triumph. Leiden, 1970. P. 356–371.

¹¹⁴ *André J.* Arbor felix, arbor infelix // *Hommages à J. Bayet.* Coll. Latomus. Bruxelles, 1964. V. 70. P. 42, 46. Иной точки зрения придерживался К. Тулин. Он считал, что разделение деревьев на счастливые и несчастливые было в ходу у этрусков (*Thulin C. O.* Die etruskische Disciplin. Göteborg, 1909. V. 3. S. 94).

¹¹⁵ *Andre J.* Op. cit. P. 46.

¹¹⁶ Отсутствие сучков означает по сути дела отсутствие узлов, которые использовались в магических обрядах и считались недопустимыми при проведении религиозных обрядов. См.: *Burris E.* Taboo, magic, spirits. A study of primitive elements in Roman Religion. Westport, 1974. P. 109, 114.

¹¹⁷ *Cic.* De div. 1.30: ...lituus, id est incurvum et leviter a summo inflexum bacillum, quod ab eius litui, quo canitur, similitudine nomen invenit (пер. М. И. Рижского). Это одно из значений существительного *lituus*, бытовавших в античной традиции. См.: *Paul – Fest.* P. 103 L.s.v. *Lituus*. Современные исследователи возводят происхождение литууса к Ромулу и связывают его появление с обрядом основания Города (*Siebert A. V.* Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten. Berlin, N. Y., 1999. S. 131).

¹¹⁸ См. также: *Linderski J.* Op. cit. P. 2267. Note 478.

¹¹⁹ *Paul – Fest.* P. 58 L. s.v. *Conregione*. Эд. Норден считает, что этимология Феста имеет непосредственное отношение к авгульской формуле и принадлежит глоссографическому материалу, который использовал Веррий Флакк (*Norden Ed.* Op. cit. S. 71). *Conregio* с сохранением корневого *e* является неологизмом по отношению к *corrígere* (*Latte K.* Op. cit. S. 148).

¹²⁰ *Norden Ed.* Op. cit. S. 73.

¹²¹ *Paul – Fest.* P. 34 L. s.v. *Contemplari*.

¹²² *Norden Ed.* Op. cit. S. 78.

¹²³ *Weinstock S.* Op. cit. S. 98.

¹²⁴ *Norden Ed.* Op. cit. S. 78.

¹²⁵ *Latte K.* Op. cit. S. 151.

¹²⁶ *Varro L.L.* 7.9: ...arbores constitui fines apparet et intra eas regiones qua oculi conspiciant.

¹²⁷ *Varro L.L.* 6.82.

¹²⁸ С. Вайншток считает, что слово имеет приблизительно то же значение, что и *conspicio* (*Weinstock S.* Op. cit. S. 98). Синонимичность обоих понятий признает П. Гойданич (*Goidanich P. G.* Del templum augurale nell'Italia antica // *Historia. Studi storici per l'antichità classica.* 1934. V. 8. P. 585).

¹²⁹ *Norden Ed.* Op. cit. S. 83. С установлением связи между *cortumio* и *animus* соглашается А. Магделен (*Magdelain A.* Op. cit. P. 261).

¹³⁰ *Pisani V.* Cortumio // *Glotta.* 1955. Bd. 34. S. 296. Этимологию В. Пизани отвергает Е. Линдерски (*Linderski J.* Augural Law. P. 2289. Note 570).

¹³¹ В то же время сам термин *cortumio* К. Латте относит к числу непонятных слов латинского сакрального языка (*Latte K.* Op. cit. S. 147. Anm. 1).

¹³² *Serv.* Aen. 4. 340: non prius auguria posebantur quam animo ac mente agigaretur, de quibus consulturi essent (прежде чем запрашивались авгурии, обдумывалось и решалось, о чем [авгуры] будут запрашивать).

¹³³ *Norden Ed.* Op. cit. S. 84.

¹³⁴ *Varro* L.L. 7.7: templi partes quattuor dicuntur, sinistra ab oriente, dextra ab occasu, antica ad meridiem, postica ad septentrionem.

¹³⁵ *Plin.* H.N. 2.142: laeva prosoera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est.

¹³⁶ *Liv.* 1.36.3–6; *Dionys.* 3.70.3; 14.2.5; *Cic.* De rep. 2.36; de div. 1.31–33; de nat. deor. 2.9; *Plut.* Cam. 32; *Val. Max.* 1.8.11. Уже Цицерон (de div. 1.31, 33) отметил, что все древние историки и анналы передают рассказ об этом авгуре.

¹³⁷ О практике разделения виноградников см.: *Plin.* H.N. 17.169.

¹³⁸ Е. Линдерски считает, что в случае с Аттом Навием мы имеем дело с так называемым *augurium stativum*, цель которого сводилась к тому, чтобы с помощью ауспий выбрать место, тогда как цель других авгурий сводилась к обретению божественного одобрения уже сделанного выбора (*Linderski J.* Op. cit. P. 2281. Note 536).

¹³⁹ *Isid.* Etym. 15.4.7: locus designatus ad orientem a contemplatione templum dicitur; cuius partes quattuor erant, antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans. Unde et quando templum construebant, orientem spectabant... ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem (место, обозначенное со стороны востока, называется *templum* от созерцания; оно имело четыре части, обращенные следующим образом: передняя на восток, задняя на запад, левая на север, правая на юг. Поэтому, когда очерчивали *templum*, смотрели на восток, чтобы тот, кто спрашивал у бога совета и молился, видел бы хороший знак на востоке). О том, что человек, совершающий жертвоприношение или священнодействие, должен смотреть в сторону восточной части неба (*ad partem caeli orientis*), говорит Витрувий, при этом сам храм и статуя в нем смотрят в сторону западной части неба (*Vitruv.* de arch. 4.5.1). Обращение молящегося в сторону востока встречается у Овидия (*Fast.* 4.778). Тот же вариант учения авгуров о *templum* сохранил Сервий (Aen. 2.693): *sinistras autem partes septentrionales esse augurum disciplina consentit, et ideo ex ipsa parte significatoria esse fulmina, quoniam altiora et viciniora domicilio Iovis* (учение авгуров соглашается в том, что левые части являются северными, и потому молнии, происходящие из этих частей, имеют большее значение, так как случаются в более высокой части неба и находятся ближе к месту обитания Юпитера).

¹⁴⁰ *Frothingham A. L.* Ancient Orientation Unveiled // *AJA.* 1917. V. 21. P. 313–336, 420–448, где содержится полный перечень примеров, подтверждающих точку зрения автора.

¹⁴¹ *Rose H. J.* The Inauguration of Numa // *JRS.* 1923. V. 13. P. 88 ff. Е. Линдерски относит это объяснение Г. Роуза к области фантазии (*Linderski J.* Op. cit. P. 2280. Note 533).

¹⁴² *Torelli M.* Op. cit. P. 301 f.

¹⁴³ *Liv.* 1.18.6–7: inde ab augure... deductus in arcem, in lapide ad meridiem versus consedit. Augur ad laevam eius... sedem cepit...

¹⁴⁴ *Dionys.* 2.5.2–3: молния слева направо оказывалась хорошим знаком.

¹⁴⁵ *Linderski J.* Op. cit. P. 2284.

¹⁴⁶ *Cic.* De div. 2.82: haud ignoro quae bona sint sinistra nos dicere, etiamsi dextra sint (пер. М. И. Рижского).

¹⁴⁷ *Cic.* De div. 2.82: «Но, бесспорно, наши назвали это левым, а чужестранцы – правым потому, что по большей части оно казалось им лучшим» (пер. М. И. Рижского).

¹⁴⁸ *Regell P.* Die Schautempla der Augurn // *Jahrbücher für classische Philologie.* 1881. Bd. 123. S. 593 ff.

¹⁴⁹ *Goidanich P. G.* Op. cit. P. 582 f.

¹⁵⁰ *Rykwert J.* The Idea of a Town. The Antropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World. Princeton Univ. Pr., 1976. P. 209 f. Note 50.

¹⁵¹ *Rykwert J.* Op. cit. P. 46, 91.

¹⁵² Подобное представление встречается у Й. Маркварта (*Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Leipzig, 1885. Bd. 3. S. 402).

¹⁵³ *Torelli M.* Op. cit. P. 295, 301.

¹⁵⁴ *Serv.* Aen. 6.197: ...quia ad captanda auguria post preces immobiles vel sedere vel stare consueverant (...поскольку для получения предсказаний [авгуры] после произнесения молитв в неподвижной позе обычно либо сидели, либо стояли).

¹⁵⁵ *Linderski J.* Op. cit. S. 2265; *Idem.* Watching the Birds: Cicero the Augur and the Augural templa // *CP.* 1986. V. 81. P. 338. Note 22; *Vaahtera J.* Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology. Stuttgart, 2001. P. 107.

¹⁵⁶ *Varro L.L.* 7. 6–7: Templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra. Quaquia intuiti erant oculi, a tuendo primo templum dictum: quocirca caelo qua attuimur dictum templum.

¹⁵⁷ *Serv.* Aen. 1.92: ...templum... dicitur locus manu designatus in aere post quem factum ilico captantur auguria.

¹⁵⁸ *Valeton I. M. J.* De modis auspicandi Romanorum // *Mnemosyne.* 1889. V. 17. P. 279 ff., где приведен перечень пяти видов *templa*.

¹⁵⁹ Об этимологии слова *templum* речь пойдет ниже.

¹⁶⁰ *Catalano P.* Aspetti spaziali... P. 467.

¹⁶¹ О различии этих понятий подробнее см.: *Catalano P.* Op. cit. P. 468.

¹⁶² Противоречие между двумя показаниями Сервия усматривает С. Вайншток (*Weinstock S. Op. cit. S. 113. Anm. 4.*)

¹⁶³ *Linderski J. Augural Law, P. 2265.* Знаменем, которого не просили у богов и которого не хотели видеть, можно было пренебречь. По свидетельству Плиния Старшего (H.N. 28.17), этот принцип являлся основополагающим в учении авгуров.

¹⁶⁴ *Serv. Aen. 4.200: alii templum dicunt non solum quod potest claudi, verum etiam quod palis aut hastis aut aliqua tali re et linteis aut loris aut simile re saeptum est, quod effatum, amplius uno exitu in eo esse non oportet, cum ibi sit cubiturus auspicans.*

¹⁶⁵ Глагол *saepio* принадлежит лексике авгуров (*Linderski J. Augural Law. P. 2265.*)

¹⁶⁶ *Fest. P. 146 L. s.v. Minora templa: minora templa fiunt ab auguribus cum loca aliqua tabulis aut linteis sepiuntur, ne uno amplius ostio pateant, certis verbis definita. Itaque templum est locus ita effatus aut ita septus, ut ex una parte pateat angulosque adfixos habeat ad terram.*

¹⁶⁷ *Weinstock S. Op. cit. S. 108 f.; Torelli M. Op. cit. P. 298.* Представление о *templum minus* как о месте, откуда авгур проводил свои наблюдения, разделяет также Й. Рюпке и отличает его от *templum* в значении «храм» (*Rüpke J. Die Religion der Römer. München, 2001. S. 182.*)

¹⁶⁸ *Torelli M. Op. cit. P. 297.*

¹⁶⁹ Такого же мнения придерживается Й. Райкверт: установленный на земле постоянный *templum* назывался *templum minus* (*Rykwert J. Op. cit. P. 48.*) Против такого отождествления выступает Е. Линдерски (*Linderski J. Augural Law. P. 2275.*)

¹⁷⁰ *Torelli M. Op. cit. P. 297.* Недопустимость отождествления квадрата с авгуракулом в Бантии отстаивает А. Жолковски (*Ziolkowski A. Between Geese and the auguraculum: the Origin of the Cult of Juno on the Arx // CP. 1993. V. 88. P. 217.*)

¹⁷¹ *Weinstock S. Op. cit. S. 109.*

¹⁷² *Bouché-Leclercq A. Histoire de la divination dans l'antiquité. P., 1882. T. 4. P. 197.*

¹⁷³ *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht. 3 Aufl. Graz, 1969. Bd. 1. S. 105.*

¹⁷⁴ *Marquardt J. Op. cit. S. 402. Anm. 4.* Русский ученый П. Тихонович также рассматривал *templum* как пространство для размещения *tabernaculum* (*Тихонович П. Римские авгуры // ЖМНП. 1849. Ч. 63. № 7. С. 55.*)

¹⁷⁵ *Magdelain A. Op. cit. P. 253 ff.*

¹⁷⁶ *Tabernaculum* («хижина») является уменьшительной формой от *taberna*, что означает «дощатая хижина» (*Oxford Latin Dictionary / Ed. P. G. W. Glare. V. 2. P. 1898.*)

¹⁷⁷ *Valeton I. M. J. De templis Romanis // Mnemosyne. 1892. V. 20. P. 376.*

¹⁷⁸ *Linderski J. Augural Law. P. 2278.*

¹⁷⁹ *Valeton I. M. J.* De templis. P. 337.

¹⁸⁰ *Linderski J.* Augural Law. P. 2276.

¹⁸¹ *Paul – Fest.* P. 11 L. s.v. *Adtibernalis*.

¹⁸² На это уже обратил внимание Г. Роуз (*Rose H. J.* The Inauguration of Numa // *JRS.* 1923. V. 13. P. 83). См. также: *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 92.

¹⁸³ *Liv.* 1.18.7–8: inde ubi prospectu in urbem agrumque capto... regiones ab oriente ad occasum determinavit... signum contra quod longissime conspectum oculi ferebant animo finivit (пер. В. М. Смирин).

¹⁸⁴ *Weinstock S.* Op. cit. S. 100.

¹⁸⁵ *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 215.

¹⁸⁶ *Linderski J.* Augural Law. P. 2281.

¹⁸⁷ *Fest.* P. 470 L. s.v. *Solida sella*: solida sella adsidere... iubetur, cum mane surgens auspicandi gratia evigilavit, quod antiqui expresse nec superiore nec inferiore parte excavatas ad auspiciorum usum faciebant sedes. *Solida sella* использовалось при ауспациях, чтобы скрип стула не нарушал необходимую в этом случае тишину (*silentium*). См.: *Wisowa G.* Auspicius. S. 2587.

¹⁸⁸ *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. P. 92.

¹⁸⁹ *Wagenvoort H.* Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom. Oxf., 1947. P. 20.

¹⁹⁰ О вере в святость камней см.: *Burris E.* Op. cit. P. 235.

¹⁹¹ *Linderski J.* Augural Law. P. 2258. Note 442.

¹⁹² *Liv.* 7.26.3: corvus... in galea consedit; 21.62.4: ...corvum... in ipso pulvinari consedissee; 27.23.2: ...examen apium ingens in foro consedissee; 35.9.4: ...examen vesparum ingens... in Martis aede consedissee.

¹⁹³ *Serv.* Aen. 9. 3–4: secundum augures “sedere” est augurium captare; namque post designatas caeli partes a sedentibus captantur auguria.

¹⁹⁴ *Linderski J.* Sannio and Remus // *Idem.* Roman Questions. Selected Papers. Stuttgart, 1995. P. 530. Note 13.

¹⁹⁵ Атл Навий делит виноградник на четыре части и встает посередине, обратившись лицом к югу. То есть он готовит пространство, в котором он находится, к принятию знаков. Эней же не совершает никаких подготовительных действий.

¹⁹⁶ Фрагменты жреческого учения и языка у Ливия взяты непосредственно из его литературных источников. Об этом см.: *Linderski J.* Roman Religion in Livy // *Livius. Aspecte seines Werkes* / Ed. W. Schuller. Konstanz, 1993. P. 58.

¹⁹⁷ *Hanson J. A.* Plautus as a Source Book for Roman Religion // *TAPhA.* 1959. V. 30. P. 97.

¹⁹⁸ *Liv.* 1.24.6.

¹⁹⁹ Одна из возможных этимологий слова *augur* – от *augus*, что первоначально означало абстрактное «увеличение», «благословение», а потом

уже совершающего благословение жреца. См.: *Wissova G. Augures // PWRE. Bd. 2. S. 2313 f. О caput см.: Wagenvoort H. Op. cit. P. 22, 25.*

²⁰⁰ У Плутарха (Numa 7.2) с покрытой головой оказывается сам Нума, а не авгур, что можно было бы приписать непониманию римской практики. Но эту ритуальную «ошибку» Плутарха можно объяснить как происходящую из описания посвящения в мистериальный культ, которое совершалось с покрытой головой неопита. См.: *Freier H. Caput velare. Tübingen, 1963. S. 78.*

²⁰¹ *Liv. 1.36.5. См. также: Dionys. 3.71.5.*

²⁰² *Liv. 10.7.10: ...capite velato victimam caedet auguriumve ex arce capiet.*

²⁰³ О том, что трабея была одеждой авгура, свидетельствует Сервий (Aen. 7.187, 190, 612). См. также: *Bonfante Warren L. Roman Costumes. A Glossary and Some Etruscan Derivations // ANRW. 1973. Bd. I. 4. P. 613.*

²⁰⁴ *Freier H. Op. cit. S. 83.*

²⁰⁵ *Varro L.L. 7.5: dicam... de verbis quae a poetis sunt posita, primum de locis, dein quae in locis sunt, tertio de sed hoc ut putarent aedem sacram esse templum...*

²⁰⁶ *Valeton I. M. J. De templis Romanis // Mnemosyne. 1892. V. 20. P. 356 ff.; Wissova G. Augures. S. 2338; Linderski J. Augural Law. P. 2262.*

²⁰⁷ *Carandini A. Rome. Day one / Transl. by S. Sartarelli. Princeton, Oxf., 2011. P. 41.*

²⁰⁸ *Enn. Ann. 72–78 Sk: ...at Romulus pulcer in alto / Quaerit Auentino, seruat genus altiuolantum.*

²⁰⁹ О Палатине как о месте основания Ромулова города см.: *Liv. 1.7.3.*

²¹⁰ *Liv. 1.6.4: ...Palatium Romulus, Remus Aventinum ad inaugurandum templa sariunt.* Эта традиция с добавлением отсутствующих у Ливия деталей антикварного содержания дошла до Павла Диакона (*Paul – Fest. P. 345 L. s.v. Remurios ager*). И. Валетон считает версию Энния более древней (*Valeton I. M. J. De templis Romanis. P. 357*).

²¹¹ *Liv. 1.6.3: Romulum Remumque cupido cepit in iis locis ubi expositi ubique educati erant Urbis condendae; 1.7.3: Palatium primum, in quo ipse erat educatus, muniit.*

²¹² *Dionys. 1.85.6, 86.1–2, 87.3.*

²¹³ *Valeton I. M. J. De templis Romanis. P. 355.*

²¹⁴ *Paul – Fest. P. 17 L. s.v. Auguraculum: auguraculum appellabant antiqui quam nos arcem dicimus quod ibi augures publice auspicarentur.*

²¹⁵ *Varro L.L. 5.47: ...augures ex arce profecti solent inaugurare.*

²¹⁶ *Cic. Div. 1.30: ...Romulus regiones direxit tum, cum urbem condidit.*

²¹⁷ *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht. 3 Aufl. Graz, 1969. Bd. 1. S. 103. Anm. 2.*

²¹⁸ *Richardson L. Honos et virtus. P. 241.* То, что с *arch* открывался вид вдоль *Sacra via* по направлению к Альбанским холмам, признает К. Смит (*Smith Ch. Early and Archaic Rome // Ancient Rome: The Archaeology of the Eternal City / Ed. J. Coulston, H. Dodge. Oxf., 2000. P. 33*).

²¹⁹ *Ziolkowski A.* Between Geese and the auguraculum. P. 215.

²²⁰ *Paul – Fest.* P. 34 L. s.v. *Contemplari*. *Contemplari* dictum est a templo, id est loco, qui ab omni parte aspici, vel ex quo omnis pars videri potest, quem antiqui templum nominabant ([Глагол] *contemplari* («обозревать»)) происходит от *templo* («место для ауспий»), т. е. место, которое просматривается со всех сторон или откуда можно видеть все вокруг; древние называли это место *templum*).

²²¹ *Varro L.L. 5.52:* Collis Latiaris: sexticeps in Vico Insteiano summo, apud auguraculum; aedificium solum est. Латинский холм являлся частью Квиринала. Инстейская улица вела снизу вверх к Латинскому холму, где она и заканчивалась.

²²² *Liv.* 3.20.6; 8.23.13–17.

²²³ *Brown F. E.* Cosa II. The Temples of the Arx // *Memoirs of the American Academy in Rome.* 1960. V. 26. P. 14.

²²⁴ По мнению Е. Линдерски (*Linderski J.* Augural Law. P. 2263) и Ю. Ваахтеры (*Vaahtera J.* Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology. Stuttgart, 2001. P. 109. Note 66), *tesca* образовывали границы наземного района, который определялся для целей авгурий.

²²⁵ *Paul – Fest.* P. 14–15 L. s.v. *Arcani:* arcani sermonis significatio trahitur... sive a genere sacrificii, quod in arce fit ab auguribus, adeo remotum a notitia vulgari, ut ne litteris quidem mandetur, sed per memoriam successorum celebretur... (Значение слова «таинственный» выводится... от разновидности священнодействия, которое совершается авгурами в крепости и настолько скрывается от людского знания, что ничто не излагалось письменно, но хранилось в памяти преемников.)

²²⁶ О подобной процедуре в отношении храмов и гробниц, которая сопровождалась *dedicatio* и *consecratio*, см.: *McCormack S.* Loca Sancta // *Roman Religion / Ed. C. Ando.* Edinburgh, 2003. P. 257; *Сморчков А. М.* Религия и власть в Римской Республике. С. 362–380 (анализ историографии данной проблемы).

²²⁷ Выражение *loca sacra et religiosa* было формулой сакрального права (*Norden Ed.* Op. cit. S. 24).

²²⁸ Подробнее о содержании этих понятий в связи с правовой защитой священного имущества в Древнем Риме см.: *Сморчков А. М.* Указ. соч. С. 408–424.

²²⁹ По мнению исследователей, именно латинский язык выработал наиболее четкое различие между «священным» и «светским» (профанным). См.: *Benveniste E.* Op. cit. P. 452.

²³⁰ *Dig.* 1.8.9.3: *proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata.* См. также: *Marquardt J.* Op. cit. S. 145 ff.; *Benveniste E.* Op. cit. P. 454 ff.

²³¹ *Cic. Div.* 1.28, 92.

²³² В российской историографии вопрос о магистратских ауспациях с особой тщательностью разработан А. М. Сморгочевым (*Сморчков А. М. Куриатный закон об империи и ауспации магистратов // Ius antiquum. Древнее право. 2003. №. 11. С. 24–39; Он же. Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 35–197*).

²³³ *Liv.* 1.18.9: *Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium cuius ego caput teneo regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci.* Плутарх (Numa 7) не приводит слов молитвы, но отмечает, что прорицатель приступил к наблюдению знаков, помолившись.

²³⁴ *Hickson F. V. Roman Prayer Language: Livy and the Aeneid of Vergil. Stuttgart, 1993. P. 53.*

²³⁵ *Hickson F. V. Op. cit. P. 54.*

²³⁶ *Benveniste E. Op. cit. P. 412.*

²³⁷ *Pernice A. Zum römischen Sacralrechte I // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1885. Hlb. 2. S. 1159.*

²³⁸ *Serv. Aen.* 3.89: *et est species ista augurii quae legum dictio appellatur: legum dictio autem est, cum condicio ipsius augurii certa nuncupatione verborum dicitur, [quali condicione augurium peracturus sit:] quod hic facit exsequendo formas petitionis versibus supra dictis; tunc enim quasi legitima iure legem adscribit “da pater augurium” et reliqua.*

²³⁹ *Кофанов Л. Л. Роль коллегии авгуров в разработке римского архаического права // Ius antiquum. Древнее право. 1997. № 2. С. 23.*

²⁴⁰ *Сморчков А. М. Религия и власть в Римской Республике. С. 242.*

²⁴¹ Р. Палмер считает, что любое общественное действие в ранний период требовало деревьев для демаркации *templum* (*Palmer R. E. A. The King and the Comitium. P. 43*). О разнообразии пространственных форм, которые принимали священные места, см.: *Turner H. W. From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship. P., N. Y., 1979. P. 14 f.* Два берега реки, протекавшей через территорию будущего Форума, были отмечены воротами, которые представляли собой границы *templum*. См.: *Holland L. A. Janus and the Bridge. Roma, 1961. P. 25.*

²⁴² *Valeton I. M. J. De templis Romanis. P. 367; Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. P., 1951. P. 1202–1203;* П. Гойданич признает происхождение *templum* от корня *tem-*, но переводит его как «наблюдать» (*Goidanich P. G. Op. cit. P. 585*); *Walde A., Hofmann J. B. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1954. S. 659–660* (эти авторы предлагают происхождение от корня *temp-* (тянуть)); С. Вайншток выводит *templum* из *tem – lo – m* и переводит этот термин как «отрезанный кусок дерева» (*Weinstock S. Op. cit. S. 102 f.*). Его этимологию и ее трактовку приняли М. Торелли (*Torelli M. Op. cit. P. 297*) и Р. Огилви (*Ogilvie R. M. A Commentary on Livy. P. 92*).

²⁴³ О двух видах земных *templa* см.: *Linderski J.* *Watching the Birds.* P. 337; *Idem.* *Augural Law.* P. 2272. Е. Линдерски считает, что инаугурировались только *templa*, предназначенные для ведения государственных дел. То же отмечал ранее Й. Маркварт (*Marquardt J.* *Op. cit.* S. 155). См. также: *Rüpke J.* *Die Religion der Römer.* München, 2001. S. 180 ff.

²⁴⁴ *Varro ap. Gell.* N.A. 14.7.7. ...in curia Hostilia et in Pompeia et post in Julia, cum profana ea loca fuissent, *templa* per augures constituta, ut in iis senatus consulta more maiorum iusta fieri possent; *Serv.* Aen. 1.446: ...auspicato et publice res administrarentur et senatus haberi posset. Римскую традицию ведения всех дел в священных местах возводят к греческой, этрусской и латинской культурам, которые внесли свой вклад в сакральную и политическую системы римлян. Об этом см.: *Ulrich R. B.* *The Roman Orator and Sacred Stage: the Roman templum rostratum.* Bruxelles, 1994. P. 23.

²⁴⁵ Понятия *sacer* и *sanctus* относятся к области *ius divinum*. Время их разделения определить нельзя (*Dumezil G.* *Archaic Roman Religion.* V. 1. P. 130).

²⁴⁶ *Watson A.* *The State, Law, and Religion. Pagan Rome.* Athens, L., 1992. P. 56. Об изменении содержания этого понятия от Республики к Империи см.: *Сморчков А. М.* *Религия и власть в Римской Республике.* С. 408–424.

²⁴⁷ *Paul – Fest.* P. 2 L. s.v. *Auspicium*: *auspicium ab ave spicienda.*

²⁴⁸ *Varro L.L.* 6.82: *avem specere.* См. также: *Serv.* Aen. 3. 374.

²⁴⁹ Об этом см.: *Neumann G.* *Zur Etymologie von lateinisch "augur" // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft.* 1976. Bd. 2. S. 219–223.

²⁵⁰ Иная точка зрения: *Neumann G.* *Op. cit.* S. 227 f.

²⁵¹ *Ernout A., Meillet A.* *Dictionnaire étymologique de la langue latine.* P., 1969. P. 57.

²⁵² *Wisowa G.* *Augures.* S. 2313; *Dumezil G.* *Archaic Roman Religion.* Chicago, L., 1970. V. 2. P. 596.

²⁵³ *Wagenvoort H.* *Op. cit.* P. 38.

²⁵⁴ *Versnel H. S.* *Triumphus.* P. 336.

²⁵⁵ *Linderski J.* *Augural Law.* P. 2290.

²⁵⁶ *Benveniste E.* *Indo-European Language and Society / Transl. by E. Palmer.* L., 1973. P. 420 ff.

²⁵⁷ *Morani M.* *Op. cit.* P. 68.

²⁵⁸ *Goar R. J.* *Cicero and the State Religion.* Amsterdam, 1972. P. 7.

²⁵⁹ *Valeton I. M. J.* *De modis auspicandi // Mnemosyne.* 1890. V. 18. P. 216. Note 2; О том же см.: *Pease A. S. M.* *Tulli Ciceronis. De divinatione. Liber primus.* Urbana, 1920. P. 47.

²⁶⁰ *Bailey C.* *Phases in the Religion of Ancient Rome.* Univ. of Calif., 1932. P. 160.

²⁶¹ *Pease A. S.* *Op. cit.* P. 47.

²⁶² *Plut.* Q.R. 72: *Ἀῦσπικας πρότερον Ἀῦγουρας δὲ νῦν καλοῦσιν.*

²⁶³ *Bouché-Leclercq A.* Op. cit. T. 4. P. 162 ff.

²⁶⁴ *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 2. I. S. 9.

²⁶⁵ *Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Kassel, 1839. S. 45. Anm. 1.

²⁶⁶ *Wissowa G.* Auspicium // PWRE. Bd. 2. S. 2581.

²⁶⁷ *Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale. Torino, 1960. P. 68–69.

²⁶⁸ *Cic.* De leg. 2.21: vineta virgetaque ad salutem populi auguranto.

²⁶⁹ *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 67.

²⁷⁰ *Plaut.* Asin. 259–64: ...ego quantum ex augurio eius pici intellego.

²⁷¹ *Plaut.* Stich. 459–63: auspicio hodie optumo exivi foras... augurium hac facit.

²⁷² *Liv.* 1.31.1: nuntiatum... est in monte Albano lapidibus pluvisse. Датировка данного события царским периодом может быть либо результатом антикварной реконструкции, либо объясняться утратой эпонимной датировки на таблице, содержащей запись о нем. В последнем случае событие неизменно относилось к царскому периоду. См.: *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. P. 124.

²⁷³ *Liv.* 7.28.7: Prodigium extemplo dedicationem secutum, simile vetusto montis Albani prodigio; *Liv.* 30.38.9: et in Palatio lapidibus pluvit. См. также: *Davies J. P.* Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods. Camb., 2004. P. 40.

²⁷⁴ По мнению Р. Огилви, например, у авгугов существовал сборник прецедентов для интерпретации знаков (*Ogilvie R. M.* The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969. P. 110).

²⁷⁵ *Enn. Ann.* 73 Sk.: «...жаждущие царской власти, они одновременно проводят ауспииции и авгурии», т. е. речь идет о том, что они наблюдают птиц и получают от них предсказание. Устойчивое выражение *dare operam auspicio* О. Скутш переводит как «проводить ауспииции», считая неправильным перевод «готовиться к проведению ауспииций» (*The Annals of Q. Ennius / Ed. O. Skutsch.* Oxf., 1885. P. 223); *Jocelyne H. D.* Urbs augurio augusto condita: Ennius ap. Cic. Div. 1.107 (= Ann. 77–96 V² // Proceedings of the Cambridge Philological Society. 1971. No. 197. P. 48 (со ссылкой на литературу).

²⁷⁶ *Wagenvoort H.* Op. cit. P. 38. О. Скутш также относит выражение *augusto augurio* к разряду *figura etymologica* (*The Annals of Q. Ennius.* P. 315).

²⁷⁷ *Jocelyn H. D.* Op. cit. P. 49.

²⁷⁸ *Cic.* Div. 1.107: Romulus augur, ut apud Ennium est, cum fratre item augure. Г. Виссова понимает словосочетание *auspicio augurioque* так, что Ромул и Рем одновременно были авгурами (*Wissowa G.* Auspicium. S. 2581).

²⁷⁹ *Enn. Ann.* 155 Sk. = *Varro R.R.* 3.1.2: augusto augurio... condita Roma est. См. также: *Suet.* Aug. 7.

²⁸⁰ *Liv.* 1.7.1: priori Remo augurium venisse fertur, sex volturess; iamque nuntiatio augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset. В версии Энния коршуны Рема не упоминаются. Об этом см.: *Skutch O.* The Annals of Quintus Ennius. Oxf., 1985. P. 222. О Ромуле у Ливия см.: *Levene D. S.* Religion in Livy. Leiden, N. Y., Köln, 1993. P. 130 f.

²⁸¹ *Cic.* De nat. deor. 2.9. О статуе Атта Навия в Риме см.: *Liv.* 1.36.5. Исследователи обратили внимание на то, что поведение Атта Навия напоминает поведение пророка. Такая фигура была частью римской конструкции мифического прошлого. См.: *Rosenberger V.* Republican Nobles: Controlling the Res Publica // Companion to Roman Religion. P. 300.

²⁸² *Cic.* Div. 1.28: Cato... queritur, negligentia collegii amissa plane et deserta sunt.

²⁸³ *Varro* L.L. 6.42: Itaque ab eo... augures augurium agere dicuntur...

²⁸⁴ У Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 2 L. s.v. *Augur*) авгур предстает толкователем и полета птиц (ауспиций), и определенных примет (авгурий), также исходящих от птиц.

²⁸⁵ *Liv.* 1.55.3: nam cum omnium sacellum exaugurationes admitterent aves...; ...idque omen auguriumque ita acceptum est...

²⁸⁶ *Liv.* 36.41.18: ...idem (di immortales. – *O. C.*) auguriis auspiciisque et per nocturnos etiam visus... laeta ac prospera portendunt (они же предвещают радость и благополучие с помощью авгурий, ауспиций и даже посредством ночных видений).

²⁸⁷ *Rüpke J.* Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012.

²⁸⁸ *Wallace-Hadrill A.* Rome's Cultural Revolution. Cambr., 2008. P. 215. Исследователь заменил существовавшее в историографии со времени Р. Сайма понятие «римская революция», которое делало упор на изменения в политической системе, на понятие «римская культурная революция» как в полной мере отражающее смысл процессов, происходивших в римском обществе на рубеже эр.

²⁸⁹ *Serv.* Aen. 4.341.

²⁹⁰ *Serv.* Aen. 4.341: ...auspicium dicitur, quod non petentibus nobis...; 3.20: auspicia omnium rerum sunt... auspicari enim cuivis, etiam peregre, licet...

²⁹¹ *Serv.* Aen. 3.375: auspicium autem est volatus avium, qui indicat agendum vel omittendum esse quod quis coeperit.

²⁹² *Serv.* Aen. 3.20: ...auguria (rerum. – *O. C.*) certarum (sunt. – *O. C.*) ...augurium agere nisi in patriis sedibus non licet; 2.703: augurium, exquisita deorum voluntas, per consultationem avium aut signorum; 3.89: augurium enim est exquisita dei voluntas, per consultationem avium aut signorum.

²⁹³ *Serv.* Aen. 6.190: auguria aut oblativa sunt, quae non poscuntur, sed casu eveniunt, aut impetrativa, quae optata veniunt.

²⁹⁴ В представлении о лебеде как пророческой птице смешались греческие, римские и этрусские элементы (*Linderski J. The Libri reconditi // Harvard Studies in Classical Philology. 1985. V. 89. P. 231*).

²⁹⁵ Под «тайными книгами» следует понимать те книги, которые не предназначались для посторонних, а не те, которые содержали оккультные знания (*Linderski J. Libri reconditi. P. 234*).

²⁹⁶ *Serv. Aen. 1.398: multi tamen asserunt, cygnos inter augurales aves non inveniri, neque auguralibus commentariis eorum nomen illatum. Sed in libris reconditis lectum esse, posse quamlibet avem auspicium attestari, maxime quia non poscatur. Hoc enim interest inter augurium et auspicium, quod augurium et petitur et certis avibus ostenditur, auspicium qualibet avi demonstratur et non petitur; quod ipsum tamen species augurii est.*

²⁹⁷ *Valeton I. M. J. De modis auspicandi // Mnemosyne. 1889. V. 17. P. 419.* То же говорил и П. Тихонович (*Он же. Римские авгуры // ЖМНП. 1849. Ч. 63. № 7. С. 44*).

²⁹⁸ *Cic. Div. 2.73: tum igitur esset auspicium si modo esset ei liberum se ostendisse.*

²⁹⁹ Ср. древний авгурский закон, который передает Цицерон (*Div. 2.73*): ...*decretum collegii vetus habemus omnem avem tripodium facere posse.*

³⁰⁰ *Wagenvoort H. Op. cit. P. 39 f.*

³⁰¹ В данном контексте устроителями браков являлись ауспики, т. е. лица, производящие ауспиции. О существовании этого обряда см.: *Plaut. Cas. 88; Varro ap. Serv. Aen. 4.45; Cic. Pro Cluent. 14; Div. 1.28; Val. Max. 2.1.1.* К. Херш не считает, что наблюдение за знаками было обязательным условием заключения брака. Если знаки все же наблюдались, то это делалось в доме невесты и до того, как она входила в дом жениха. Ауспик приглашался для того, чтобы засвидетельствовать момент вступления в брак (*Hersch K. K. The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity. Cambr., 2010. P. 115–119*).

³⁰² *Serv. Aen. 4.45.*

³⁰³ *Serv. Aen. 4.166: ...quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt.*

³⁰⁴ Гром так же мешал заключению брака, как и проведению народного собрания (*Cic. Div. 2.42; Serv. Aen. 4.161, 166–167*). Особенно устрашающим знаком он становился при такой форме брака, как *confarreatio* (*Serv. Aen. 4.339*). См. также: *Wissova G. Auspicium. S. 2582*.

³⁰⁵ *Cic. De leg. 2.31; pro domo 15; de resp. har. 23; de prov. cons. 19; Phil. 2.32; Liv. 8.32.4. Linderski J. Augural Law. P. 2205.*

³⁰⁶ См. также: *Linderski J. Whatching the Birds. P. 335; Idem. Cicero and Roman Divination // La Parola del passato. 1982. V. 37. P. 30.*

³⁰⁷ *Catalano P. Op. cit.*

³⁰⁸ *Wissova G. Auspicium. S. 2580 ff.*

³⁰⁹ Е. Линдерски считает, что это различие пронизывает римскую культовую практику в целом (*Linderski J. Roman Questions II. Selected Papers. Stuttgart, 2007. P. 512 f.*).

³¹⁰ *Paul – Fest. P. 17 L. s.v. Auguraculum: auguraculum appellabant antiqui, quam nos arcem dicimus, quod ibi augures publice auspicarentur.*

³¹¹ *Levene D. S. Religion in Livy. P. 135.*

³¹² *Cic. De leg. 3.10.* О том, что магистратские ауспиции относились только к разряду императивных, см.: *Сморчков А. М. Куриатный закон об империи и ауспиции магистратов // Ius antiquum. Древнее право. 2003. № 11. С. 38.*

³¹³ *Varro L.L. 5.85: Sodales Titii <ab avibus Titiis> dicti, quas in auguriis certis observare solent.* Следует отметить, что текст в этом месте сильно поврежден. Поэтому добавление *ab avibus Titiis* считается неточным и принимается не всеми исследователями. Например, А. Шпенгель предлагает читать *titiantibus*, т. е. «от щебечущих птиц». Конъектуру А. Шпенгеля приводит А. Тралья (*Traglia A. Op. cit. P. 106*).

³¹⁴ *Paul – Fest. 503 L. s.v. Titiensis, Titia.*

³¹⁵ *Plin. H.N. 3.68: ...Caenina, Crustumeria, ubi nunc Roma est...*

³¹⁶ *Plin. H.N. 3.68: ...Antemnae... et cum iis carnem in monte Albano solite accipere populi Albenses.* Следует остановиться на значении прилагательного *albenses*. В античной традиции имеется два объяснения его значения. Как видно, Плиний относит его к тем народам, религиозная жизнь которых была связана с Альбанской горой и, следовательно, с городом Альба Лонга. Однако Варрон (*L.L.8.35*) приводит иное объяснение: от Альбы Лонги он выводит форму *Albani*, а форму *Albenses* применяет к жителям латинской колонии *Alba Fucens*. Современник Плиния Квинтилиан (*Inst. orat. 1.6.15*) производит оба прилагательных от Альбы, не уточняя, о каком городе идет речь. Очевидно, в латинском языке I в. н. э. стерлись изначальные различия в употреблении этих двух прилагательных, восходивших в любом случае к городу с названием Альба.

³¹⁷ Дионисий (2.36.2) называет Крустумерий выселками альбанцев, а Антемны (1.16.5) – городом, основанным аборигенами, под которыми, как считается, в римской исторической традиции скрывались латины. См.: *Маяк И. Л. Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983. С. 71–72.* Страбон (5.3.2) включил Антемны в число маленьких альбанских городков, находившихся в непосредственной близости от строящегося Рима. Только Плутарх (*Rom. 16–17*), которого интересует «похищение сабинянок» как один из эпизодов царствования Ромула, присоединяет ценинцев, крустуминцев и антемнян к общему массиву воюющих с Ромулом сабинян.

³¹⁸ *Varro L.L. 5.55: ...Titienses ab Tatio, Ramnenses ab Romulo, Luceres... ab Lucumone; sed omnia haec vocabula Tusca, ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat.*

³¹⁹ *Schulze W.* Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. В., 1904. С. 97, 425.

³²⁰ См.: *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy Books 1–5. Oxf., 1965. P. 72. Автор, в частности, приводит объяснение, что имя *Tatius* образовано от *tate*, что означает «отец» на языке ребенка.

³²¹ *Smith Ch.* The Religion of Archaic Rome // A Companion to Roman Religion / Ed. J. Rüpke. Blackwell Publ. Ltd., 2007. P. 36.

³²² *Varro L.L.* 5. 152: In Aventino Laurentum ab eo quod ibi sepultus est Tatius rex, qui ab Laurentibus interfectus est.

³²³ *Philipp.* Lavinium // PWRE. 1924. Bd. 12.1. S. 1008–1009.

³²⁴ *Liv.* 1.1.11; *Dionys.* 1.55–60; 5.12.3; 8.49.6; *Strabo* 5.229; *Plut.* Cor. 29; *Val. Max.* 1.8.8; OGR. 12.4. Как показал К. Галинский, культ пенатов и Весты в Лации был древнее легенды об Энее. Возникшая во второй половине IV в. до н. э. легенда об основании Лавиния Энеем связала с ним лавинийских пенатов и Весту и сделала их богами предков римлян (*Galinsky G. K.* Aeneas, Sicily, and Rome. Princeton, 1969. P. 146–148).

³²⁵ *Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale. P. 379.

³²⁶ *Walde A., Hofmann J.* Lateinisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. 2. 3 Aufl. Heidelberg, 1954. S. 686.

³²⁷ *Palmer R. E. A.* Roman Religion and Roman Empire. Five Essays. Philadelphia, 1974. P. 192.

³²⁸ *Palmer R. E. A.* Op. cit. P. 192.

³²⁹ *Aug.* C.D. 4.11; *Tert.* Ad nat. 2.11.11–12, 17.3.

³³⁰ Эта точка зрения С. Трегьяри (*Treggiari S.* Roman Marriage. Oxf., 1991) приводится в монографии К. Херш, которая полностью ее разделяет. См.: *Hersch K. K.* The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity. Cambr., 2010. P. 267.

³³¹ *Fest.* P. 142 L. s.v. *Mutini Titini*: Mutini Titini sacellum fuit in Veliis, adversus murum Mustellinum in angiportu, de quo aris sublatis balnearia sunt facta domus Cn. Domitii Calvini, cum mansisset ab urbe condita ad principatum Augusti sed deum placatum pro seminibus et sancte cultum ab mulieribus velatis praetextatis manifestum est. Item sacellum via Cassia ad lapidem sextum et vicensimum, dextra via propter id diverticulum ad Aras Mutias ubi et colitur et placatur in eodem more sub Ianula.

³³² Это отражено в краткой заметке у Павла Диякона (*Paul – Fest.* P. 143 L. s.v. *Mutini Titini*) о том, что жертвы Мутины Титины обычно приносили женщины.

³³³ Исследователь отмечает, что прилагательное *titinus* имеет общий корень с существительными *mutto* и *mutunium*, обозначающими мужской детородный орган. Он показал, что фаллические символы присутствовали в римской культуре как объекты поклонения и использовались как обереги, отвращающие несчастья (*Palmer R. E. A.* Op. cit. P. 187, 189, 205).

О включении Мутина Титина в ритуал римской свадьбы см.: *Hersch K. K.* Op. cit. P. 269–272.

³³⁴ Подробнее о *sodales* см.: *Versnel H. S.* Historical Implications // *Lapis Satricanus. Archaeological, Epigraphical, Linguistic and Historical Aspects of the New Inscription from Satricum* / Ed. C. M. Stibbe et al. S.-Gravenhage, 1980. P. 111 f.

³³⁵ *Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983. С. 85–86.

³³⁶ О существовании у авгуров подобных обязанностей можно говорить, опираясь на свидетельство Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 520 L. s.v. *Vernisera*), упоминающего связанные с севом авгурии (*vernisera*).

³³⁷ *Meyer J. Ch.* Pre-Republican Rome. An Analysis of the Cultural and Chronological Relations 1000–500 B.C. Rome, 1983. P. 130.

³³⁸ О структуре «Древностей» см.: *Помяловский И. В.* Марк Теренций Варрон Реатинский и Мениппова сатура. СПб., 1869; *Сидорович О. В.* Аналисты и антиквары. С. 196–208; *Jocelyn H. D.* Varro's Antiquitates Rerum Divinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic // *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester.* 1982. V. 65. P. 192–203.

³³⁹ *Syme R.* Some Arval Brethern. Oxf., 1980. P. 98.

³⁴⁰ Члены этого братства могли совершать ауспиции, законность которых, в отличие от римской ауспикальной практики, не ограничивалась одним днем (*Catalano P.* Op. cit. P. 379).

³⁴¹ *Fest.* P. 316 L. s.v. *Quinque genera*: Quinque genera signorum observant augures: ex caelo, ex avibus, ex tripudis, ex quadrupedibus, ex diris. Трипудием в авгурской практике называлось падение на землю части пищи (преимущественно полевой каши) из клюва священных цыплят во время их кормления (*Paul – Fest.* P. 285 L. s.v. *Puls*). Прилагательное *quadrupes* – четвероногий в данном случае обозначает и домашних, и диких животных. Полученные от них предзнаменования назывались «пешими» (*Paul – Fest.* P. 287 L. s.v. *Pedestria auspicia*).

³⁴² *Cic.* Div. 2.76.

³⁴³ *De Cazanove O.* Pre-Roman Italy, Before and Under the Romans // *A Companion to Roman Religion.* P. 49.

³⁴⁴ *Wilkins J. B.* Urban Language Ritual // *Approaches to the Study of Ritual. Italy and the Ancient Mediterranean* / Ed. J. B. Wilkins. L., 1996. P. 138.

³⁴⁵ *Wilkins J. B.* Op. cit. P. 137. О. Де Казанове со ссылкой на других исследователей предлагает Союзническую войну (91–88 гг. до н. э.) в качестве нижней границы (*De Cazanove O.* Op. cit. P. 49).

³⁴⁶ *Paul – Fest.* P. 3 L. s.v. *Alites*.

³⁴⁷ *Paul – Fest.* P. 215 L. s.v. *Oscinum*; *Oscines.* *Varro* L.L. 6.76: ...oscines dicuntur apud augures, quae ore faciunt auspicium. Варрон производит термин

oscines от *os* (уста), но, по мнению современных исследователей, предложенная им этимология является ошибочной (*Traglia A. Op. cit. P. 224*).

³⁴⁸ Например, существовала такая птица, которая выписывала круги во время полета (*Paul – Fest. P. 37 L. s.v. Circanea*).

³⁴⁹ *Paul – Fest. P. 397 L. s.v. Supervaganea*. *Supervaganea dicebatur ab auguribus avis, quae ex summo cacumine vocem emisisset, dicta ita, quia supra omnia vagatur, aut canit.*

³⁵⁰ *Varro L.L. 5.85.*

³⁵¹ *Paul – Fest. P. 287 L. s.v. Praepetes aves.*

³⁵² *Enn. Ann. 86–7 Sk.: Et simul ex alto longe pulcherrima praepes / Laeva uolauit auis.*

³⁵³ *Paul – Fest. P. 20 L. s.v. Admissivae.*

³⁵⁴ *Paul – Fest. P. 345 L. s.v. Remores aves: remores aves in auspicio dicuntur quae acturum aliquid remorari compellunt.* От этого корня происходит имя Рем. См. об этом подробнее: *Wiseman T. P. Remus. A Roman Myth. Cambr., 1995. P. 110 f.*

³⁵⁵ *Paul – Fest. P. 15 L. s.v. Arcula.*

³⁵⁶ *Paul – Fest. P. 97 L. s.v. Inebrae.*

³⁵⁷ *Varro L.L. 7.97: Ea dicta ab scaeva, id est sinistra, quod quae sinistra sunt bona auspicia existimantur; a quo dicitur comitia aliudve quid, sicut dixi, {scaeva fieri} avi, sinistra quae nunc est. («Они так называются от [слова] *scaeva*, что означает левая, потому что ауспиции с левой стороны считаются благоприятными; отсюда следует, что комиции и любое другое [мероприятие], как я сказал, начинаются со *scaeva avi* (от летящей слева птицы), которая теперь называется *sinistra*»).* Павел Диакон (*Paul – Fest. P. 65 L. s.v. Dextera*) называет благоприятные ауспиции *dextera*, т. е. увиденные справа. О правой и левой сторонах в ауспикальной практике речь шла выше.

³⁵⁸ *Paul – Fest. P. 6 L. s.v. Alterum.*

³⁵⁹ *Linderski J. Founding the City. Ennius and Romulus on the Site of Rome // Idem. Roman Questions II. Selected Papers. Stuttgart, 2007. P. 18–19.*

³⁶⁰ Толкование термина *tempestus* см.: *Bouché-Leclerq A. Op. cit. P. 202.*

³⁶¹ *Varro L.L. 7.72: tempestatas ab tempore; Paul – Fest. P. 98 L. s.v. Intempestatam noctem; P. 499 L. s.v. Tempestatem.*

³⁶² К портентам относились появление комет, смерчей, разверзание бездны, гром при ясном небе (*Paul – Fest. P. 285 L. s.v. Portenta rerum*).

³⁶³ К разряду *monstra* относятся такие явления, как змея с ногами, птица с четырьмя крыльями, человек с двумя головами (*Paul – Fest. P. 147 L. s.v. Monstra*).

³⁶⁴ Об этом см.: *Levene D. S. Religion in Livy. Leiden, 1993. P. 34 ff.; Davies J. P. Rome's Religious History. P. 30.*

³⁶⁵ *Fest.* P. 254 L. s.v. *Prodigia*. *Prodigia quod prodicunt futura, permutatione g litterae; nam quae nunc c appellatur, ab antiquis g vocabatur.* Фест определяет продигии по их функции; следуя приведенной им этимологии, восходящей, вероятно, к Варрону, можно говорить, что для Феста продигиями были результаты любых предсказаний будущего. О продигиях как противоестественных явлениях см.: *Plin.* N.H. 7.178.

³⁶⁶ Ср. вышеприведенный перечень знамений из трактатов Цицерона с тем, что встречается у Исихора Севильского (*Etym.* 11.3.2–3) и Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 125 L. s.v. *Monstrum*).

³⁶⁷ Об архаизированных языковых формах, встречающихся в разделе об обязанностях и полномочиях авгуров (*Cic. De leg.* 2.20–21), см.: *Powell J. G. F. Cicero's Adaptation of Legal Latin in the De legibus // Aspects of the Language of Latin Prose / Eds. T. Reinhardt, M. Lapidge, J. N. Adams. Oxf., 2005. P. 135–136.* Автор отмечает, что иногда сам контекст подталкивал Цицерона к намеренному архаизированию языка, но, ссылаясь на других исследователей, признает, что мы еще мало знаем об авгурском языке, чтобы воспринимать все архаизмы Цицерона как искусственные (*Ibid.* P. 136, esp. note 55).

³⁶⁸ *Cic. De leg.* 2.21: ...ostentisque apparento... В некоторых изданиях текста этого диалога Цицерона вместо *ostentisque* встречается *sisque*, которое заменяется на форму (*i*)*isque*. См.: *Dyck A. R. A Commentary on Cicero, De Legibus.* Ann Arbor, 2004. P. 308.

³⁶⁹ *Cic. De leg.* 2.21: quaeque augur iniusta nefasta vitiosa {dira} deixerit...

³⁷⁰ *Pashall D. The Origin and Semantic Development of Latin Vitium // ТАРФ.* 1936. V. 67. P. 219–231. Исследовательница считает, что первоначальное значение этого существительного как «помеха», «препятствие» с развитием латинского языка уступило место новому значению – «дефект», «изъян».

³⁷¹ О *dies nefasti* римского календаря речь пойдет в следующей главе.

³⁷² *Dyck A. R. Op. cit.* P. 309.

³⁷³ *Linderski J. The Augural Law.* P. 2211.

³⁷⁴ *Dyck A. R. Op. cit.* P. 309.

³⁷⁵ Известно, что для истолкования самых сложных продигий римляне обращались к этрусским гаруспикам. Речь идет о находке головы на Капитолии (*Liv.* 1.55.5–6), о повреждении молнией статуи Горация Коклеса (*Gell.* N.A. 4.5.1), о рождении ребенка-гермафродита (*Liv.* 27.37.6). См. также: *MacBain B. Prodigy and Expiation: A Study in religion and Politics in Republican Rome.* Bruxelles, 1982.

³⁷⁶ О состоянии архивов в Риме и о возможности использования хранившихся в них материалов см.: *Vaahtera J. Roman Augural Law in Greek Historiography.* Stuttgart, 2001. P. 40 f.; *Сидорович О. В.* Указ. соч. С. 81–89.

³⁷⁷ *Pacuv. ap. Varro L.L.* 7.59: cum deum triportenta.

³⁷⁸ *Varro* L.L. 7.97: obscaenum omen est omen turpe; quod unde id dicitur, osmen, e quo *S* extritum.

³⁷⁹ *Varro* L.L. 6.76: Oro ab ore... dictum. Indidem omen... quod ex ore primum elatum est, osmen dictum.

³⁸⁰ *Paul – Fest.* P. 213 L. s.v. *Omen*.

³⁸¹ *Valeton I.M.J.* De modis auspicandi // *Mnemosyne.* 1889. V. 17. P. 228; *Paschall D.* Op. cit. P. 221, 227.

³⁸² *Cic.* De leg. 2.21: ...caelique fulgura regionibus ratis temperanto...

³⁸³ *Liv.* 23.23.2–3; 27.37.1–15; *Cic.* Div. 1.97–98; de nat. deor. 2.14; *Tac.* Ann. 12.64.

³⁸⁴ *Cic.* Div. 2.42: Ostenta enim sequuntur et fulgura.

³⁸⁵ *Cic.* Div. 1.72. Об эрусских *Libri rituales* см.: *Dumezil G.* *Archaic Roman Religion.* L., 1996. V. 2. P. 661 ff.

³⁸⁶ *Cic.* Div. 2.42; *Plin.* N.H. 2.143. *Dumezil G.* Op. cit. P. 660–672.

³⁸⁷ *Liv.* 1.20.7; *Plin.* H.N. 2.140.

³⁸⁸ *Cic.* Div. 2.42: Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas.

³⁸⁹ *Cic.* Div. 1.72; 2.74.

³⁹⁰ *Varro* L.L. 7.31: ...ambegna bos apud augures, quam circum aliae hostiae constituuntur.

³⁹¹ *Wissowa G.* *Augures.* S. 2315.

³⁹² Жреческие коллегии в Раннем Риме. С. 75.

³⁹³ Там же. С. 110 сл.

³⁹⁴ *Paul – Fest.* P. 4 L. s.v. *Ambegni*: ambegni bos et verbix appellabantur, cum ad eorum utraque latera agni in sacrificium ducebantur (бык и баран назывались *ambegni*, потому что на жертвоприношение по обе стороны от них вели ягнят).

³⁹⁵ *Serv.* Aen. 3.265: invocatio est autem precatio, uti avertantur mala, cuius rei causa id sacrificium augurale peragitur, ut hic de auspicio harpyiarum invocatione suscepta “dii prohibete minas” (но призывание [богов] есть просьба с целью отвратить несчастья, ради чего совершается это авгурское жертвоприношение, чтобы он, принявшись за призывание [богов] о знамении гарпии, [сказал бы]: «Боги, отвратите угрозы»).

³⁹⁶ *Liv.* 10.7.10: ...cum capide ac lituo...

³⁹⁷ *Varro* L.L. 5.121: capides et minores capulae a capiendo, quod ansatae ut prehendi possent, id est capi (капиды и чашки меньших размеров были названы от *capere* (брать), так как у них были ручки, чтобы их можно было взять, то есть ухватить). Фест в передаче Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 42 L. s.v. *Capis*) повторяет этимологию Варрона, возводящую существительное *capis* к глаголу *capere* (брать, хватать).

³⁹⁸ Об этих монетах см.: *Taylor L. R.* *Symbols of the Augurate on coins of the Caecilia Metelli* // *AJA. Suppl.* 1944. V. 48. P. 353 f. Появление символов авгурата на монетах Цецилиев Метеллов автор объясняет воспо-

минанием об авгурате Кв. Метелла Нумидийского – отца Метелла Пия (р. 354). Ю. Ваахтера убежден в том, что Сулла не был авгуром. Поэтому литуус и кувшин на монетах, с его точки зрения, символизировали *iustum imperium*, а не относились к возможному авгурату чеканщика (*Vaahtera J.* Op. cit. P. 139. Note 203). О значении *iustum imperium* см.: *Сморчков А. М.* Куриатный закон об империи... С. 28.

³⁹⁹ *Fowler Warde W.* The Original Meaning of the Word *sacer* // *JRS.* 1911. V. 1. P. 57 ff; *Ogilvie R. M.* The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969. P. 41; *Benveniste E.* Op. cit. P. 453; *Dumezil G.* Archaic Roman Religion. V. 1. P. 130.

⁴⁰⁰ *Varro L.L.* 6.64: si mihi auctor est verbenam manum asserere dicito consortes.

⁴⁰¹ *Liv.* 1.24.4: sagmina, inquit, te rex posco; *Liv.* 1.24.5: fetialis ex arce graminis herbam puram attulit.

⁴⁰² *Liv.* 1.24.6: ...verbena caput capillosque tangens...

⁴⁰³ *Liv.* 30.43.9.

⁴⁰⁴ *Fest.* P. 424 L. s.v. *Sagmina*: sagmina vocantur verbenae, id est herbae purae, quia ex loco sancto arcebantur... То же: *Paul – Fest.* P. 425 L. s.v. *Sagmina*.

⁴⁰⁵ *Serv.* Aen. 3.24: accessi non ad cornum, sed ad myrtum, quae inter verbenas est.

⁴⁰⁶ *Serv.* Aen. 12.120: ...verbena proprie est herba sacra... sumpta de loco sacro Capitolii, qua coronabantur fetiales et pater patratus... Abusive tamen iam verbenas vocamus omnes frondes sacratas, ut est laurus, oliva vel myrtus.

⁴⁰⁷ *Serv.* Aen. 3.24: et bene matri sacrificaturus aras coronat ex myrto.

⁴⁰⁸ *Wagenvoort H.* Op. cit. P. 28.

⁴⁰⁹ Об этой обязанности авгуров говорит Цицерон (de leg. 2.21). В словаре Павла Дякона (*Paul – Fest.* P. 520 L. s.v. *Vernisera*) упоминаются авгурии, связанные с севом.

⁴¹⁰ Цицерон, например, пишет Аттику (ad Att. 13.42.3), что авгуры требуют его (Цицерона) присутствия для определения границ храма.

⁴¹¹ *Liv.* 1.24.5.

⁴¹² *O tabulis censoriis: Cic.* De har. resp. 30.22. Они содержали список налогов, финансовые отчеты о состоянии государства, религиозные формулы для проведения ценза и люстра. См.: *Lenaghan J. O.* A Commentary on Cicero's oration de Haruspicum responso. P., 1969. P. 141 f.

⁴¹³ *Varro L.L.* 6.86–87: ubi noctu in templo censor auspicaverit atque de caelo nuntium erit, praekonis sic imperato ut viros vocet: “Qoud bonum fortunatum felix salutareque sierit populo Romano Quiritibus reique publicae populi Romani Quiritium mihi que collegaeque meo, fidei magistratuique nostro: omnes Quirites pedites armatos privatosque, curatores omnium tribuum, si quis pro se sive pro altero rationem dari volet vocat inlicium huc ad me”. Praeco

in templo primum vocat, posrea de moeris item vocat. ...Ubi templum factum est, post tum conventionem habet qui lustrum conditurus est.

⁴¹⁴ *Schulz Fr.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1963. P. 36.

⁴¹⁵ *Varro L.L.* 6.87: Ubi praetores tribunique plebei quique in consilium vocati sunt venerunt...

⁴¹⁶ *Varro L.L.* 6.91: auspicio operam des et in templo auspices, tum aut ad praetorem aut ad consulem mittas auspiciam petitem. Речь здесь идет о том, что у консула или претора нужно было испросить право на ауспиции, т. е. на созыв центуриатного собрания для суда, так как это право принадлежало магистратам с империем. См.: *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. Bd. 1. S. 93.

⁴¹⁷ *Latte K.* The Origin of the Roman Quaestorship // TAPhA. 1936. V. 67. P. 27, особенно прим. 13.

⁴¹⁸ *Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia.* P. 234. Note 10.

⁴¹⁹ *Ruoff-Vaananen E.* The Roman Public prodigia and the ager Romanus // *Arctos.* 1972. V. 7. P. 141.

⁴²⁰ *Cic.* Div. 1.72; 2.74.

⁴²¹ *Varro L.L.* 5.16: Caeli dicuntur loca supera et ea deorum, terrae loca infera et ea hominum.

⁴²² *Aug.* C.D. 7.28.

⁴²³ *Varro L.L.* 5. 57: nunc de his quae in locis esse solent immortalia et mortalia expediam, ita ut prius quod ad deos pertinet dicam.

⁴²⁴ *Aug.* C.D. 7.28.

⁴²⁵ *Varro L.L.* 5.57: Terra enim et Caelum... sunt dei magni... hi mas et femina et hi quos Augurum libri scriptos habent sic "divi qui potes".

⁴²⁶ *Rawson E.* Intellectual Life in the Late Roman Republic. Baltimore, 1985.

Глава 3

Сакрально-правовые формулы в документах коллегии понтификов

¹ *Varro L.L.* 5.83: Pontufices, ut Scevola Quintus pontufex maximus dicebat, a posse et facere, ut po<te>ntifices.

² *Ibid.*: Ego a ponte arbitror: nam ab his Sublicius est factus primum ut restitutus saepe...

³ *Plut.* Numa 9.1–2: Κεκλήσαι δὲ τοὺς Ποντίφικας οἱ μὲν ὅτι τοὺς θεοὺς θεραλεύουσι δυνατοὺς καὶ κυρίους πάντων ὄντας· ὁ γὰρ δυνατὸς ὑπὸ Ῥωμαίων ὀνομάζεται πότνης («понтифики названы от *potens* (πότνης) "могущественными", так как они совершали поклонение могущественным богам»).

⁴*Ibid.*: Οἱ δὲ πλείστοι μάλιστα καὶ τὸ γελώμενον τῶν ὀνομάτων δοκιμάζουσιν, ὡς οὐδὲν ἄλλ' ἢ γεφυροποιοὺς τοὺς ἄνδρας ἐπικληθέντας ἀπὸ τῶν ποιουμένων περὶ τὴν γέφυραν ἱερῶν, ἀγιωτάτων καὶ παλαιοτάτων ὄντων ὁ πόντεμ γὰρ οἱ Λατίνοι τὴν γέφυραν ὀνομάζουσιν («Однако большинство измышляют совершенно смехотворное толкование этого слова, считая, что эти люди называются в переводе “мостостроителями” – от древних и священных ритуалов, совершающихся при строительстве мостов, ведь *pons* по-латыни мост»). Пер. С. П. Маркиша.

⁵*Dionys.* 2.73.1: οὗτοι κατὰ μὲν τὴν ἑαυτῶν ἐφ' ἐνὸς τῶν ἔργων, ὁ πρᾶττουσιν ἐπισκευάζοντες τὴν ξυλίην γέφυραν ποντίφικες προσαγορεύονται... («Они и назывались на своем языке понтификами по одной из функций, которую они выполняли, а именно – починке деревянного моста»).

⁶*Dionys.* 3.45.2: εἰ δὲ τι πονήσειεν αὐτῆς μέρος οἱ ἱεροφάνται θεραπεύουσι θυσίας τινὰς ἐπιτελοῦντες ἅμα τῇ ἐπισκευῇ πατρίους («Если же сломается какая-то деталь моста, понтифики чинили его, совершая вместе с ремонтом определенные жертвоприношения по отеческому уставу»).

⁷*Dionys.* 1.38.2; *Ovid.* *Fast.* 5.621–22.

⁸Все возможные этимологии слова *pontifex* приведены в статье: *Kent R. G.* *The Vedic Path of the Gods and the Roman Pontifex* // *CP.* 1913. V. 8. P. 317 ff.

⁹*Kent R. G.* *Op. cit.* P. 322 ff. В отечественной науке недавно было предложено принять такое толкование как наиболее приемлемое (*Боровков П. С.* Коллегия понтификов в политико-правовой структуре римской *civitas* (от Царского периода до конца Классической республики): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2010. С. 20).

¹⁰*Hallett J. P.* “Over Troubled Waters”: the Meaning of the Title Pontifex // *TAPA.* 1970. V. 101. P. 219 ff.; Жреческие коллегии в Раннем Риме / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2001. С. 104.

¹¹*Liv.* 1.33.6. У Овидия (*Fast.* 5.633–34) *pons* – помост, по которому выходили с территории, огражденной для предвыборных комиций.

¹²*Varro L.L.* 5.83: ...sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant; 7.44: ea (simulacra hominum) quotannis de Ponte Sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim; *Dionys.* 1.38.2. Подробнее об этих жертвоприношениях речь пойдет в следующей главе.

¹³*Liv.* 1.20.5; *Dionys.* 2.73.1.

¹⁴*Liv.* 1.33.6; *Dionys.* 3.45.2; *Plut.* *Numa* 9.

¹⁵*Holland L. A.* *Janus and the Bridge.* Roma, 1961. P. 339.

¹⁶*Holland L. A.* *Op. cit.* P. 330 ff.

¹⁷Это предположение высказал А. М. Сморгков, отметив, что понтифики были связаны с политической властью. См.: Жреческие коллегии. С. 104.

¹⁸ *Dionys.* 3.45.2; *Plut.* Numa 9. О Свайном мосте как священном объекте см.: *Hallet J. P.* Op. cit. P. 227.

¹⁹ Понтифики заведовали всей сакральной жизнью государства и были создателями и хранителями норм сакрального права. См.: *Dionys.* 2.73.2.

²⁰ *Varro* L.L. 5.28: Amnis id flumen quod circuit aliquod: nam ab ambitu amnis... Tiberis amnis, quod ambit Martium Campum et urbem. Ср.: *Paul – Fest.* P. 15 L. s.v. *Amnis*.

²¹ Ср. с ирландским *abann* и галльским *afon* («река»). См.: *Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia.* Torino, 1974. P. 68. Nota 18.

²² *Varro* L.L. 5.30: sunt qui Tiberim priscum nomen Latinum Albulam vocitatum litteris tradiderint, posterius propter Tiberinum regem Latinorum mutatum, quod ibi interierit: nam hoc eius ut tradunt sepulchrum. См. также: *Paul – Fest.* P. 503 L. s.v. *Tiberis*.

²³ *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 70. Nota 21. Варрон (L.L. 5.144) предлагает свое объяснение однокоренного слова *alba* в связи с происхождением названия города Альба Лонга. *Alba* у него имеет значение «белая», а имя города «Альба Лонга» понимается как «Длинный белый город». Последующая антикварная традиция приняла идущие от Варрона этимологии. См.: *Paul – Fest.* P. 4 L. s.v. *Album*.

²⁴ *Varro* L.L. 6.54: hinc fana nominata quod pontifices in sacrando fati sint finem.

²⁵ *Fanum* происходит от *fas-nom*, а не от *fari*. См.: *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 208; *Varro. De lingua Latina / Transl. by R. Kent* (Loeb Classical Library). V. 1. P. 220.

²⁶ *Paul – Fest.* P. 78 L. s.v. *Fanum*: Fanum a Fauno dictum sive a fando, quod dum pontifex dedicat certa verba fatur.

²⁷ *Paul – Fest.* P. 83 L. s.v. *Fana*: Fana, quod fando consecrantur.

²⁸ О различии см.: *Catalano P.* Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano // ANRW. В., N. Y., 1978. P. 473.

²⁹ *Varro* L.L. 6.61: sic enim aedis sacra a magistratu pontifice prae<e>unte dicendo dedicatur (таким образом, храм бога освящается магистратом посредством произнесения формул вслед за понтификом). См. также: Жреческие коллегии в раннем Риме. М., 2001. С. 122.

³⁰ *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Leipz., 1885. Bd. 3. S. 148.

³¹ Возможно, что отголоском подобной ситуации является право ауспиций, которым обладал великий понтифик. О праве ауспиций понтифика см.: *Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. 3 Aufl. Graz, 1969. Bd. 1. S. 93. Anm. 1. В предыдущей главе мы видели, что авгуры наряду с понтификами также принимали участие в жертвоприношениях.

³² *Varro* L.L. 5.74: Et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis voto sunt Romae dedicatae: nam ut annales dicunt vovit... Ср. список храмов и алтарей, основанных Тацием, у Дионисия (2.50.3).

³³ *Evans E. C.* The Cults of the Sabine Territory. N. Y., 1939. P. 187 (Papers and Monographs of the American Academy in Rome. V. 11).

³⁴ *Dionys.* 2.50. Варрон (L.L. 5.42) и Плиний (H.N. 3.68) говорят, что Капитолийский холм первоначально назывался Сатурновым холмом.

³⁵ *Evans E. C.* Op. cit. P. 192 f.

³⁶ *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 98. Nota 39.

³⁷ *Varro L.L.* 5.68; *Fest.* 22 L s.v. *Aureliam familiam.*

³⁸ *Plin.* N.H. 7.213; *Liv.* 10.46.7; *Quint.* Inst. Orat. 1.7.12.

³⁹ О культе Солнца в республиканскую эпоху см.: *Forsythe G.* Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History. N.Y., L., 2012. P. 123–126. Солярный культ достиг своего апогея в эпоху Империи, когда Солнце почиталось как *Sol Invictus*. См. там же: P. 133–158.

⁴⁰ *Evans E. C.* Op. cit. P. 205. Кажется, что Валезия из данного мифа можно отождествить с Валерием, который известен в римской традиции со времен Ромула (*Dionys.* 2.46.3), и Валерием Попликолой, который считался основателем рода Валериев.

⁴¹ *Val. Max.* 2.4.5. Г. Форсайт интерпретирует данный эпизод, изложенный Валерием Максимом, как мифическую подоплеку объяснения учреждения празднования Столетних игр (*Ludi Saeculares*). См.: *Forsythe G.* Time in Roman Religion. N.Y., L. 2012. P. 50–52. Эта же тема представлена у Плутарха (Popl. 21).

⁴² *Cic.* Div. 1.16. В честь Суммана справлялись Сумманалии (*Ovid.* Fast. 6. 731).

⁴³ *Evans E. C.* Op. cit. P. 209.

⁴⁴ *Ibid.* P. 225.

⁴⁵ *Ovid.* Fast. 2.435–6.

⁴⁶ *Varro L.L.* 5.49, 50; *Dionys.* 4.15.

⁴⁷ *Cic.* De leg. 2.56; *Plin.* N.H. 7.187. Ингумация была характерна для умбро-сабелльских племен. См.: *Voght J.* Die römische Republik. Basel, 1959. S. 24 f.

⁴⁸ Э. Эванс считает, что под анналами здесь следует понимать анналистическую традицию (*Evans E. C.* Op. cit. P. 153, 189).

⁴⁹ О происхождении перечня аргейских святилищ речь пойдет в следующей главе.

⁵⁰ См. подробнее: *Gruen E. S.* Studies in Greek Culture and Roman Society. Leiden, N.Y., København, Köln, 1990. P. 80 f.

⁵¹ Об Эвандре см.: *Liv.* 1.5.1–2; *Verg.* Aen. 8.155.

⁵² О характерных чертах обрядов жертвоприношений см.: *Marquardt J.* Op. cit. S. 169.

⁵³ *Varro L.L.* 5.98: Aries quem dicebant ares veteres nostri, <h>arviga, hinc <h>ari[u]ga[s]. Haec sunt quorum in sacrificiis exta in olla, non in veru coquuntur, quas et Accius scribit et in pontificiis libris videmus. In hostis eam

dicunt <h>ari[u]gam quae cornua habeat; quoniam si cui ovi mari testiculi dempti et ideo vi natura versa, verbex declinatum.

⁵⁴ *Paul – Fest.* P. 89 L. s.v. *Hariuga*.

⁵⁵ *Scheid J.* An Introduction to the Roman Religion / Transl. J. Lloyd. Edinburgh, 2003. P. 80.

⁵⁶ *Varro* L.L. 7.24: ...hostias agrestis ab agro dictas apparet.

⁵⁷ О существовании таких формул свидетельствует Варрон (*Varro* R. R. 2. 5.11).

⁵⁸ *Varro* L.L. 7.24: infulatas hostias, quod velamenta his e lana quae adduntur, infulae. Инфулы покрывали не только головы жертвенных животных, но и жрецов. Ими также украшались храмы (*Paul – Fest.* P. 71 L. s.v. *Exinfulabat*; P. 100 L. s.v. *Infulae*).

⁵⁹ *Scheid J.* Roman Animal Sacrifice and the System of Being // Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers / Ed. Ch. A. Faraone, F. S. Naiden. Cambr., 2012. P. 84–95.

⁶⁰ *Paul – Fest.* P. 21 L. s.v. *Aulas*. В горшках, например, варили внутренности быков. См.: *Scheid J.* An Introduction... P. 84.

⁶¹ *Paul – Fest.* P. 69 L. s.v. *Exta*.

⁶² *Hom.* Il. 1.465–466; *Verg.* Aen. 5.102–103. См. также: *Ogilvie R. M.* The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969. P. 49–50; *Scheid J.* Op. cit. P. 84.

⁶³ *Ovid.* Meth. 6.645–646; *Verg.* Aen. 1.210–215.

⁶⁴ *Scheid J.* Op. cit. P. 79.

⁶⁵ *Varro* L.L. 5.112: Augmentum, quod ex immolata hostia desectum in iecore imponitur in porriciando augendi causa. Magmentum a magis, quod ad religionem magis pertinet: itaque propter hoc magmentaria fana constituta locis certis quo id imponeretur. Ср.: *Paul – Fest.* P. 113 L. s.v. *Magmentum*.

⁶⁶ *Varro* L.L. 6.21: Opeconsiva dies ab dea Ope Consiva, cuius in Regia sacrarium quod adeo a<r>ctum, ut eo praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo. “Is cum <intro>eat, suffibulum [a]ut habeat”, scriptum. *Suffibulum* – белый с пурпурной полосой четырехугольный платок, концы которого закреплялись фибулой, причем лишь передняя часть головы оставалась открытой. См.: *Paul – Fest.* P. 475 L. s.v. *Suffibulum*. *Нагуевский Д. И.* История Римского Форума и его памятники. Казань, 1907. С. 110.

⁶⁷ *Rüpke J.* Religion of the Romans / Transl. and ed. by R. Gordon. Cambr., 2007. P. 216–221.

⁶⁸ *Fest.* P. 202 L. s.v. *Opima spolia*: ...illa quoque cognominatur Consiva, et esse existimatur terra. То же: *Paul – Fest.* P. 203 L. s.v. *Opis*. Макробий (Sat. 1.12.21) приводит информацию из книг жрецов, что *Ops* было одним из имен богини Земли Майи, которая почиталась также под именем Благой богини.

⁶⁹ *Aug.* C.D. 7.23, 24, 28. См. также: *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 157.

⁷⁰ До того как стать самостоятельной богиней, *Ops Consiva* и *Конс* составляли единую божественную сущность. Связь этих божеств поддерживалась близкими датами их праздников в римском календаре: *Консуалии* приходились на 21 августа, *Опиконсивии* – на 25 августа. Эти праздники отмечали время созревания урожая.

⁷¹ *Gell.* N.A. 4.6.1. ...in veteribus memoriis scriptum legimus nuntiatum esse senatui in sacrario in regia hastas Martis movisse.

⁷² *Serv.* Aen. 7. 603: ...indicto bello in Martis sacrario ancilia commovere...; то же в 8.3.

⁷³ *Macrob.* Sat. 1.15.19: ...Kalendis omnibus... regina sacrorum, id est regis uxor, porcam vel agnam in regia Iunoni immolat; 1.16.30: ...flaminica omnibus nundinis in regia Iovi arietem soleat immolare...

⁷⁴ *Varro* L.L. 6.12: dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat...

⁷⁵ *Ovid.* Fast. 6.264: ...regia magna Numae...

⁷⁶ *Ovid.* Trist. 3.1.30: haec fuit antiqui regia parva Numae.

⁷⁷ *Tac.* Ann. 15.41.1: ...Numaeque regia et delubrum Vestae.

⁷⁸ *Fest.* P. 278 M. s.v. *Regia*: Regia dicitur aedis, in quam tanquam in fanum a Pontifice convocati sacerdotes convenient, quod in ea sacra fiant a Rege sacrorum solita usurpari.

⁷⁹ *Serv.* Aen. 2.57: flaminia autem domus flaminis dicitur, sicut regia regis domus.

⁸⁰ *Serv.* Aen. 8.363: domus enim, in qua pontifex habitat, regia dicitur, quod in ea rex sacrificulus habitare consuesset, sicut flaminia domus, in qua flamen habitat, dicebatur.

⁸¹ Начало этого процесса относится к концу IV в. до н. э., когда Гней Флавий опубликовал календарь (*Liv.* 9.46.5), отняв таким образом у царя священнодействий его основную обязанность – контролировать календарные обряды.

⁸² *Paul – Fest.* P. 347 L. s.v. *Regia*: Regia domus, ubi rex habitat.

⁸³ *Cic.* De rep. 2.31.53; *Solin.* 1.22. Здесь же впоследствии обосновался П. Валерий Попликола (*Cic.* de resp. har. 16; *Liv.* 2.7.6; *Dionys.* 5.19.1; *Plut.* Popl. 10), который, возможно, претендовал на единоличное правление. Об этом см.: *Ihne W.* Römische Geschichte. Leipzig, 1883. Bd. 1. S. 152; *Schwegler A.* Römische Geschichte. Tübingen, 1870. Bd. 2. S. 83. Anm. 2. S. 90.

⁸⁴ *Solin.* 1.23: ...Ancus Martius in summa Sacra Via, ubi aedes Larum est... О том, в каком направлении пролегла Священная улица (*Sacra Via*), см.: *Ziolkowski A.* The Sacra Via and the Temple of Juppiter Stator // *Opuscula Romana.* 1989. V. 17. P. 237–239.

⁸⁵ *Solin.* 1.24: ...Tarquinius Priscus ad Mugoniam portam supra summam Novam viam. Ливий (*Liv.* 1.41.4) помещает дом Тарквиния Гордого возле

храма Юпитера Становителя и уточняет, что дом выходил на Новую улицу. О топографии этих объектов см.: *Ziolkowski A.* Op. cit. P. 237.

⁸⁶ О близости этих построек к Форуму говорит Ливий (27.11.16).

⁸⁷ *Brown F. E.* New Soundings in the Regia: the Evidence for the Early Republic // *Les origines de la république Romaine. Entretiens sur l'antiquité classique.* Geneve, 1967. Т. XIII. P. 59 f.

⁸⁸ *Kontev A. B.* *Rex sacrorum* и политогенез в раннем Риме // *Восточная Европа в древности и средневековье. Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза.* М., 2011. С. 131–132; *Koptev A.* *Rex sacrorum: The Roman King in Space and Time.* P. 56–57.

⁸⁹ *Liv.* 26.27.3. О подряде на восстановление сгоревших вокруг Форума зданий см.: *Liv.* 27.11.16.

⁹⁰ *Liv.* 26.27.3–4.

⁹¹ *Fest.* P. 346 L s.v. *Regia*: *Regia... quod in fanum a pontifice...* Ливий (10.37.15) объясняет этот термин как очерченное авгурами место (...fanum, id est locus templo effatus).

⁹² *Ovid.* *Trist.* 3.1.30; *Hor.* *Carm.* 1.2.15; *Liv.* 26.27. 3–4; *Tac.* *Ann.* 15.41.1; *Plut.* *Rom.* 18.

⁹³ *Cic.* *De leg.* 2.8.20.

⁹⁴ *Serv.* *Aen.* 10.228.

⁹⁵ *Gell.* *N.A.* 1.12.9; 11; *Liv.* 28.11.6; *Val. Max.* 1.1.6; *Fest.* P. 94 L; *Dionys.* 2.67.3; *Plut.* *Numa* 10.

⁹⁶ *North J. A.* *Religion in Republican Rome* // *САН.* 1989. V. 7 (2). P. 613.

⁹⁷ *North J. A.* Op. cit. P. 613.

⁹⁸ О различных точках зрения на значение этого ритуала см.: *Смирнова О. П.* «*Virgo tacita*» // *ВДИ.* 2002. № 3. С. 56 сл.

⁹⁹ *Torelli M.* *Archaic Rome between Latium and Etruria* // *САН.* 1989. V. 7 (2). P. 37.

¹⁰⁰ *Brown F. E.* Op. cit. P. 58.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Varro L.L.* 6.20: *Consualia dicta a Conso, quod tum feriae publicae ei deo et in Circo ad aram eius ab sacerdotibus ludi illi...*

¹⁰³ Сведения античных авторов (*Liv.* 1.9.6; *Ovid.* *Fast.* 3.199; *Val. Max.* 2.4.4; *Plut.* *Rom.* 14.3; *Q.R.* 48), которые выводят имя Конс от *consilium* (совет) и связывают его праздник Консуалии с похищением сабинянок, не имеют под собой никаких оснований. См. также: *Штаерман Е. М.* Указ. соч. С. 63.

¹⁰⁴ *Штаерман Е. М.* Указ. соч. С. 4.

¹⁰⁵ А. М. Сморгчов, хотя и с оговорками, отождествляет «общественных жрецов» в текстах Варрона и Тертуллиана с понтификами (Жреческие коллегии... С. 111 и сн. 56).

¹⁰⁶ О хранении понтификального архива в Регии см.: *Ogilvie R. M. The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969. P. 108.*

¹⁰⁷ Об отсутствии записей, которые могли бы вести сами весталки, свидетельствуют раскопки, проведенные в храме Весты. См.: *Смирнова О. П. Указ. соч. С. 63* со ссылкой на *P. Ланчиани (Lanciani R. The Ruins and Excavations of Ancient Rome. Boston, N.Y., 1897).*

¹⁰⁸ О соотношении понятий «публичное право» и «понтификальное право» см.: *Rüpke J. Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012. P. 174.*

¹⁰⁹ К 150 г. до н. э. относится работа *De iure pontifico* («О понтификальном праве»), написанная Сергием Фабием Пиктором, который был фламином Квирина. Об особенностях его имени и о занимаемых им жреческих должностях см.: *Rüpke J., Glock A. Fasti sacerdotum. Teil 2: Biographien. Wiesbaden, 2005. S. 973–974.*

¹¹⁰ О существовании в Риме двух типов календарей – природного и гражданского см.: *Censor. De die nat. 22. Sheid J. Op. cit. P. 42 f.*

¹¹¹ *Varro L.L. 6.27: Primi dies mensium nominati Kalendae, quod his diebus calantur eius mensis Nonae a pontificibus, quintanae an septimanae sint futurae, in Capitolio in Curia Calabra...*

¹¹² *Varro L.L. 6.27: “Die te quinti kalo Iuno Covella” <aut> “Septimi die te kalo Iuno Covella”.* *Covella* является эпитетом Юноны, когда она рассматривается как богиня Луны. Этот эпитет, вероятно, произошел от ее отождествления с другой богиней долатинского пантеона, которая имела то же религиозное значение. *Juno Covella* – Юнона Новой Луны. *Covella* – уменьшительное от *covus* (полный). По мнению Р. Кента, *Covella* в тексте Варрона может быть исправлена на *Novella*, так как Новая Луна имеет вогнутую форму (*Varro. De lingua Latina / Transl. by R. Kent. Loeb Classical Library. V. 1. P. 200.*)

¹¹³ *Varro L.L. 6.28: ...ferias primas menstruas, quae futurae sint eo mense, rex edicit populo.*

¹¹⁴ *Michels A. K. The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967. P. 20.*

¹¹⁵ Калабрская курия была специально построена на Капитолийском холме для объявления о наступлении новолуния. См.: *Serv. Aen. 8. 654.*

¹¹⁶ *Macrob. Sat. 1.15.9–12: priscis ergo temporibus, antequam fasti a Cn. Flavio scriba invitis patribus in omnium notitiam proderentur, pontifici minori haec provincia delegabatur ut novae lunae primum observaret aspectum visamque regi sacrificulo nuntiaret. Itaque sacrificio a rege et minore pontifice celebrato idem pontifex calata, id est vocata, in Capitolium plebe iuxta curiam Calabram, quae casae Romuli proxima est, quot numero dies a kalendis ad nonas superessent pronuntiabat, et quintanas quidem dicto quiquies verbo καλώ, septimanas repetito septies praedicabat. ...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.

¹¹⁷ *Altheim Fr.* A History of Roman Religion. L., 1938. P. 172; *Hooker R. M.* The Significance of Numa's Religious Reforms // *Numen.* 1963. V. 10. P. 104.

¹¹⁸ *Ovid.* Fast. 1.27; *Gell.* N.A. 3.16; *Censor.* De die nat. 20; *Macrob.* Sat. 1.12.3; *Solin.* 1.35–36. См. также: *Samuel A.* Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity. München, 1972. P. 167 ff.; *York M.* The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius. N.Y., 1986. P. 16, 271. Note 6.

¹¹⁹ *Michels A. K.* 'The Calendar of Numa' and the Pre-Julian Calendar // *TAPhA.* 1949. V. 80. P. 330; *Eadem.* The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967.

¹²⁰ *Plut.* Numa 18; *Liv.* 1.19.6; *Cic.* De leg. 2.29; *Censor.* De die nat. 20.

¹²¹ *Ovid.* Fast. 1.44; *Plut.* Numa 18.

¹²² *Censor.* De die nat. 20.

¹²³ *Censor.* De die nat. 20.

¹²⁴ *Бодянская И. Е.* Комментарии // Тит Ливий. История Рима от основания Города / Отв. ред. Е. С. Голубцова. М., 1989. Т. 1. С. 511, прим. 69.

¹²⁵ *Lyd.* De mens. 3.22.

¹²⁶ *York M.* Op. cit. P. 20; *Контев А. В.* XII таблиц и календарь архаического Рима: к вопросу об обществе и эпохе записи древнейших римских законов // Власть, человек, общество в античном мире. М., 1997. С. 375.

¹²⁷ *Forsythe G.* Op. cit. P. 2–3.

¹²⁸ *Liv.* 1.20.5; *Flor.* 1.2.2.

¹²⁹ *Plut.* Numa 9.4; 10.4.

¹³⁰ Э. Перуцци доказывает, что эта заметка попала в сочинение Ливия непосредственно из анналов понтификов, которые он отождествляет с *Annales Maximi* (*Peruzzi E.* Livio 1, 20, 5 // *Rivista di filologia e di istruzione classica.* 1971. V. 99. P. 264–270).

¹³¹ *Varro L.L.* 6.13; *Liv.* 1.19.6; *Cic.* De leg. 2.29; *Censor.* De die nat. 20; *Macrob.* Sat. 1.13.14; *Plut.* Numa. 18.1. Существует предположение, что этот пятидневный интервал породил практику пятидневного «междуправления» (*interregnum*) республиканского времени. См.: *Merrill E. T.* The Roman Calendar and the Regifugium // *CP.* 1924. V. 19. P. 20–39.

¹³² *Cic.* De leg. 2.29; *Suet.* Jul. 40.1; *Censor.* De die nat. 20. Полный перечень римских интеркалаций содержится в работе А. Мичелз (*Michels A. K.* Op. cit. P. 146–160).

¹³³ *Macrob.* Sat. 1.15.9: priscis ergo temporibus, antequam fasti a Cn. Flavio scriba... in omnium notitiam proderentur... См. об этом: *Liv.* 9.46.5; *Val. Max.* 2.5.2.

¹³⁴ *Censor*. De die nat. 20. О использовании Цензорином сочинений Варрона см.: Цымбурский В. Л. Книга Цензорина и ее значение для истории античной культуры // ВДИ. 1986. № 2. С. 231.

¹³⁵ Существует точка зрения, что реформирование жречества Нумой было направлено на уничтожение института божественной царской власти. Об этом см.: *Hooker E. M.* Op. cit. P. 89–131.

¹³⁶ *Macrob.* Sat. 1.16.6.

¹³⁷ Можно даже предположить, что Макробий в данном случае передавал по памяти заимствованные им у Варрона сведения. О существовании такого способа передачи информации говорит Л. И. Грацианская на примере сочинения Страбона (*Грацианская Л. И.* «География» Страбона. Проблемы источниковедения (Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1986). М., 1988. С. 19.

¹³⁸ *Varro* L.L. 6.26: Sementivae feriae dies is, qui a pontificibus dictus... Правда, Г. Виссова считает, что и этот день также назначался магистратами (*Wissova G.* Religion und Kultus der Römer. München, 1912. S. 338. Anm. 8).

¹³⁹ Жреческие коллегии. С. 124.

¹⁴⁰ Можно предположить, что и в проведении *feriae stativae* также принимали участие магистраты, хотя их участие в ритуальных действиях мало отличалось от выполнения ими других обязанностей (*Сморчков А. М.* Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012. С. 149–150).

¹⁴¹ *Varro* L.L. 6.12: Dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat... Ср.: *Ovid.* Fast. 1.334.

¹⁴² *Varro* L.L. 6.12. Овидий (Fast. 1.319–332) приводит пять вариантов происхождения названия праздника. О всех существующих в источниках вариантах названия праздника и об их значениях см.: *Radke G.* Anmerkungen zu den Ersten fünf Feriae Publicae der römischen Fasten // Religio Graeco-Romana. Festschrift für W. Pötscher / Hrsg J. Dalfen, G. Petersmann, F. Schwarz. Graz, Horn, 1993. S. 179–188.

¹⁴³ Синонимом выражения *Hoc age!* являлась формула *Age modo* («Действуй тотчас»), которая также призывала к действию (*Paul – Fest.* P. 21 L. s.v. *Agedum*). Требование тишины во время жертвоприношений достигалось произнесением еще одной формулы – *Parcito linguam* («Придержи язык»), которую приводит Павел Диакон (*Paul – Fest.* P. 249 L. s.v. *Parcito linguam*). Плиний Старший (Н.Н. 28.11) отмечает, что за поддержание строгой тишины во время священнодействий отвечали специальные помощники. Павел Диакон (*Paul – Fest.* P. 78 L. s.v. *Faventia*) называет их глашатаями (*praecones*).

¹⁴⁴ *Scheid J.* Op. cit. P. 48–53.

¹⁴⁵ Это предположение Й. Маквардта поддерживает А. М. Сморчков (*Сморчков А. М.* Религия и власть в Римской Республике. С. 127).

¹⁴⁶ Это мнение К. Коха приводит Е. М. Штаерман (Указ. соч. С. 33).

¹⁴⁷ *Wissowa G.* Op. cit. S. 26.

¹⁴⁸ *Varro L.L.* 6. 29–31.

¹⁴⁹ *Liv.* 1.19.7: (Numa. – O. C.) nefastos dies fastosque fecit, quia aliquando nihil cum populo agi utile futurum erat. Ср.: *Flor.* 1.2.2.

¹⁵⁰ *Forsythe G.* Time in Roman Religion. P. 25–27.

¹⁵¹ Эта ситуация нашла не вполне адекватное отражение в заметке из словаря Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 187 L. s.v. *Nonarum, Iduum, Kalendorum... hi dies decreto pontificum atri iudicati sunt...*). Календы, ноны, иды как «разделительные» дни были закрыты для всех видов деятельности утром и вечером, когда совершались общественные жертвоприношения и оглашался результат исследования внутренностей жертвенного животного; черными объявлялись следующие за ними, т. е. «завтрашние», дни (*dies postriduanum*).

¹⁵² *Varro L.L.* 6.30: Contrarii horum vocantur dies nefasti, per quos dies nefas fari praetorem “do, dico, addico”. ...Praetor qui tum factus est, si imprudens fecit, piaculari hostia facta piatur; si prudens dixit, Quintus Mucius abigebat eum expiari ut impium non posse.

¹⁵³ Подробнее о значении *dies fasti* и *nefasti* у Варрона см.: *Paoli J.* Les définitions Varroniennes des jours fastes et nefastes // *Revue historique de droit français et étranger.* 1952. V. 30. P. 293–327.

¹⁵⁴ *Varro L.L.* 6.29: Dies fasti, per quos praetoribus omnia verba sine piaculo licet fari. Эта же этимология содержится в словаре Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 78 L. s.v. *Fascinum et fas*; P. 83 L. s.v. *Fastis*).

¹⁵⁵ Ж. Дюмезиль считает, что *fas* относится не к *fari*, но к *facio* в его первоначальном значении «ставить», «размещать» (*Dumezil G.* *Archaic Roman Religion.* Chicago, L., 1970. V. 1. P. 131 f.). Однако У. фон Любтов понимает *fas* как слово Бога, особенно высшего бога Юпитера, и принимает этимологию *fas – fari* (*Lübtow U. von.* *Recht und Rechtswissenschaft im Rom der Frühzeit // Beiträge zur altitalischen Geistgeschichte.* Festschrift für G. Radke / Ed. R. Altheim-Stiehl, M. Bosenbach. Münster, 1986. S. 164).

¹⁵⁶ Обсуждения таких проблем могли складываться вокруг гипотетических случаев подобно тем, о которых упоминает Цицерон (*de fin.* 1.12). По мнению Б. Фрира, такая практика уже применялась в работах понтифика Кв. Муция (*Frier B. W.* *The Rise of the Roman Jurists.* Princeton, 1985. P. 163 f.).

¹⁵⁷ Правило Муция повторяет Цицерон (*de leg.* 2.22). По мнению Дж. Шайда, правила, которые вырабатывали понтификами, и дискуссии, которые им предшествовали, составляли священное право (*Scheid J.* *Oral Tradition... P. 22*).

¹⁵⁸ *Varro L.L.* 6.32: Dies qui vocatur “Quando stercum delatum fas” ab eo appellatus, quod eo die ex Aede Vestae stercus everritur et per Capitolinum

Clivum in locum defertur certum. Такое же объяснение в сокращенном виде можно встретить в словаре Павла Диакона (*Paul – Fest.* P. 311 L. s.v. *Quandoc stercus delatum fas*, eodem modo in fastis notatur dies, quo stercus purgatur ab aede Vestae).

¹⁵⁹ *Ovid.* Fast. 6.713–14: haec est illa dies, qua tu purgamina Vestae / Thyberi, per Etruscas in mare mittis aquas (Это тот день, когда грязь из храма священного Весты / В море выносит вода Тибра, этрусской реки (пер. Ф. Петровского)).

¹⁶⁰ *Fest.* P. 466 L. s.v. *Stercus*: stercus ex aede Vestae XVII Kal. Iul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta Stercoraria. Tanta sanctitatis maiores vestri esse iudicaverunt (нечистоты из храма Весты выносятся за 17 дней до июльских календ в переулочек, находящийся почти в центре Капитолийского холма. Это место закрывается Навозными воротами. Ваши предки решили, что это место обладает большой святостью).

¹⁶¹ Античные авторы (*Varro* L.L. 5.145, 6.41; *Paul – Fest.* P. 16 L. s.v. *Angiportus*), приводя этимологию слова *angiportum*, отмечали, что тесный проход, который оно обозначает, ведет в порт.

¹⁶² Об использовании речных потоков, в частности Тибра, для избавления от мусора в других случаях свидетельствуют различные авторы: *Verg.* Bucol. 8.100. При строительстве нового Капитолийского храма при Веспасиане развалины старого храма вывозились в низовья Тибра (*Tac.* Hist. 4.53).

¹⁶³ *Martorana G.* Mito storica ideologia nella Roma antica. Palermo, 1988. P. 179.

¹⁶⁴ *Dumezil G.* Op. cit. V. 1. P. 282.

¹⁶⁵ *Ovid.* Fast. 6.267; *Aug.* C.D. 7.16: Vestam ipsam propterea dearum maximam putaverunt, quod sit terra.

¹⁶⁶ *Macrob.* Sat. 1.12.21; *Fest.* p. 186 L.

¹⁶⁷ *Нетушил И. В.* *Vesta* и *vestibulum* // ФО. 1899. Т. 16. Кн. 1. С. 77.

¹⁶⁸ *Serv.* Geog. 1.21; *Aen.* 9.4; 10.76.

¹⁶⁹ *Штаерман Е. М.* Указ. соч. С. 49.

¹⁷⁰ *Gell.* N.A. 2.10.3.

¹⁷¹ *Gai.* Inst. 2.3: Divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae.

¹⁷² Считается, что захоронение храмового мусора сродни обряду искупления, так как любое повреждение храма означало его осквернение. См.: *Glinister F.* Sacred Rubbish // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience / Ed. E. Bispham, Ch. Smith. Edinburgh, 2000. P. 69.

¹⁷³ *Liv.* 36.37.2.

¹⁷⁴ *Martorana G.* Op. cit. P. 181.

¹⁷⁵ Открытие дверей храма Весты для выноса мусора сопоставимо с открытием *mundus*, что символизировало наступление хаоса. См.: *Martorana G.* Op. cit. P. 183.

¹⁷⁶ О значении этих дней в определении сакральных ритуалов царя-жреца подробно говорится в кн.: *Сморчков А. М.* Религия и власть в Римской Республике. С. 128–130.

¹⁷⁷ *Varro L.L. 6.31*: ...eo die rex sacrific[i]ulus litat ad Comitium (цит. по изданию А. Тралья).

¹⁷⁸ *Varro L.L. 6.31*: ...eo die rex sacrificio ius dicat ad Comitium (цит. по изданию Loeb Classical Library).

¹⁷⁹ *Paul – Fest. P. 311 L. s.v. Quandoc rex comitiavit fas*: ...quando rex sacrificulus divinis rebus perfectis in comitium venit.

¹⁸⁰ *Paoli J.* La notion de temps faste et celle de temps comitial // *Revue études anciennes. 1954. Tome 56. P. 123.*

¹⁸¹ *Forsythe G.* Op. cit. P. 4–5.

¹⁸² Очевидно, в очень древние времена самым последним днем римского года был день Терминалий (23 февраля). См.: *Soltau W.* Römische Chronologie. Freiburg, 1889. S. 39. О *Regifugium* как дополнении к Терминалиям говорит Фр. Альтхайм (*Altheim Fr. A History of Roman Religion. L., 1938. P. 175*).

¹⁸³ Овидий (*Fast. 2.685*) считал этот обряд имитацией бегства царя Тарквиния Гордого. То же объяснение присутствует у Павла Диакона (*Paul – Fest. P. 347 L. s.v. Regifugium*). Историографическое состояние проблемы см.: *Дементьева В. В.* Римское республиканское междоусобие как политический институт. М., 1998. С. 39 сл.

¹⁸⁴ *Regifugium* является очень древним ритуалом – пережитком священной царской власти, которая добывалась в жестокой борьбе между претендентами. См.: *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 155.

¹⁸⁵ *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. München, 1912. S. 324.

¹⁸⁶ *Altheim Fr.* Op. cit. P. 173, 176. *Сморчков А. М.* Религия и власть, С. 129. По мнению А. В. Коптева, тот факт, что за царем священнодействия были закреплены только два дня, во время которых он мог появляться на Комиции для совершения определенных ритуалов, отражает эволюцию царской власти и относится к тому времени, когда сакральная деятельность царя была ограничена преимущественно территорией Регии (*Коптев А.* *Rex Sacrorum. P. 58*).

¹⁸⁷ *Plin. N.H. 33.17*: hic (Gn. Flavius. – O. C.) namque publicatis diebus fastis, quos populus a paucis principum cotidie petebat.

¹⁸⁸ *Michels A. K.* Op. cit. P. 21.

¹⁸⁹ *Scheid J.* Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti // *PCPhS. 1992. V. 38. P. 120.*

¹⁹⁰ *Scheid J.* Op. cit. P. 121.

¹⁹¹ *Varro L.L. 5.180*: Si est ea pecunia quae in iudicium venit in litibus, sacramentum a sacro; qui petebat et qui infitiabatur, de aliis rebus uterque quingenos aeris ad pont<ific>em deponebant, de aliis rebus item certo alio legi-

timo numero auctum; qui iudicio vicerat, suum sacramentum e sacro auferebat, victim ad aerarium redibat.

¹⁹² О том, что данный вид судебного разбирательства был широко распространен в древности, говорит Гай (*Gai. Inst.* 4.11: *actiones quas in usu veteres habuerunt legis actiones appellabantur...*).

¹⁹³ По традиции исковой штраф начал исчисляться в денежной форме с принятием закона Атерния и Тарпея в 454 г. до н. э. (*Cic. De rep.* 2.60; *Liv.* 3.31.5, 65.1). См. также: *Paul – Fest.* P. 469 L. s.v. *Sacramentum*. *Sacramentum aes significat quod poenae nomine penditur.*

¹⁹⁴ *Gell. N.A.* 10.1.

¹⁹⁵ Именно в таком виде это выражение присутствовало в списке сочинения Варрона. А. Тралья восстанавливает его как *ad pont<ific>em* (*Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 168).

¹⁹⁶ *Forsythe G.* *A Critical History of Early Rome.* Univ. of Calif. Pr., 2005. P. 213. О *Pons Sublicius* речь шла в п. 3.1.

¹⁹⁷ *Valgaeren J. H.* *The Jurisdiction of the Pontiff in the Roman Republic: A Third Dimension.* Antwerp, 2012. P. 42.

¹⁹⁸ *Paul – Fest.* P. 467 L. s.v. *Sacramentum*. *Sacramentum dicitur, quod iurisiurandi sacratione interposita geritur.*

¹⁹⁹ *Jolowicz H. F.* *Historical Introduction to the Study of Roman Law.* Camb., 1939. P. 182; *Покровский И. А.* *История римского права.* СПб., 1998. С. 71.

²⁰⁰ *Jolowicz H. F.* *Op. cit.* P. 183.

²⁰¹ *Покровский И. А.* *Указ. соч.* С. 70.

²⁰² Поединок Горациев и Куриациев (*Liv.* 1.24–25) можно рассматривать как пример судебного поединка. По мнению А. Макаремстронга, судебный поединок должен отвечать трем условиям: представлять собой физическую борьбу, быть связанным с дивинацией и происходить по спорному вопросу, решение которого зависит от исхода битвы (*MacArmstrong A.* *Trial by Combat among the Greeks // Greece and Rome.* 1950. V. 19. P. 73). Причем спор касался, как правило, территориальных претензий. В случае с Горациями и Куриациями все три условия были соблюдены. Поскольку поединок между ними имел явную сакральную окраску в силу ожидания проявления «воли богов» относительно его исхода и договора о правилах его проведения, подкрепленного клятвами и жертвоприношениями с обеих сторон, то присутствие на поединке жрецов было необходимым условием его проведения. Правда, в данном случае жрецами были не понтифики, а фециалы, поскольку речь шла о споре между народами. Подобное представление о поединке Горациев и Куриациев, на наш взгляд, не противоречит существующему в науке представлению о нем как о древнем ритуальном состязании двух команд общины за право сделать царем своего предводителя. Анналистическая традиция впоследствии превратила этот ритуал в

псевдоисторический рассказ. См.: *Konmев А. В.* К истокам римского консулата // *Studia Historica VII.* М., 2007. С. 72 и прим. 88.

²⁰³ *Liv.* 9.46.5: *Civile ius, repositum in penetralibus pontificum, evolvavit fastosque circa forum in albo proposuit, ut quando lege agi posset sciretur.*

²⁰⁴ *Dig.* 1.2.2.6: *Lege duodecim tabularum ex his fluere coepit ius civile, ex isdem legis actiones compositae sunt. Omnium tamen harum et interpretandi scientia et actiones apud collegium pontificum erant, ex quibus constituebatur, quis quoquo anno praeesset privatis* (Законы XII таблиц, из них начало вытекать цивильное право, из них же составлены *legis actiones*. Знание всех этих прав, и умение толковать, и иски были в руках коллегии pontификов, и устанавливалось в каждом году, кто из среды pontификов будет ведать частными делами... – Пер. И. С. Перетерского).

²⁰⁵ См. также: *Valgaeren J. H.* *Op. cit.* P. 45. Среди российских ученых к такому же выводу ранее пришел Л. Л. Кофанов (*Кофанов Л. Л.* Сакральное право: от человеческих жертвоприношений к правовым санкциям // *Религия и община в Древнем Риме.* М., 1994. С. 41). Об эволюции судебных функций pontификов в области гражданского процесса см.: *Боровков П. С.* Указ. соч. С. 17. А. М. Сморгчов считает, что судебные полномочия pontификов были рано отняты у них и поэтому практически не отразились в источниках (Жреческие коллегии. С. 131).

²⁰⁶ *Paul – Fest.* P. 113 L. s.v. *Maximus pontifex.* *Maximus pontifex dicitur, quod maximus rerum, quae ad sacra et religiones pertinent, iudex sit vindexque contumaciae privatorum magistratuumque* («Великий pontифик называется так оттого, что является высшим судьей в делах, которые относятся к священнодействиям и богослужению, и карателем неповиновения частных и должностных лиц»). См. также: *Mitchell R. E.* *Patricians and Plebeians: The Origin of the Roman State.* L., 1990. P. 172.

²⁰⁷ *Varro L.L.* 5.66: *itaque inde eius perforatum tectum, ut ea videatur divum, id est caelum. Quidam negant sub tecto per hunc deierare oportere* (крыша его храма (Dius Fidius. – О. С.) пробуравлена дырами так, что может быть видно *divum*, т. е. *caelum* (небо). Некоторые говорят, что не следует класться его именем, [находясь] под крышей).

²⁰⁸ *Liv.* 1.20.7: *...iusta quoque funebria placandosque manes ut idem pontifex edoceret...* Ср.: *Plut.* Numa 12.

²⁰⁹ *Cic.* *De leg.* 2.55, 57; *de rep.* 4.8.

²¹⁰ *Dig.* 11.7.2.5, 7.44.

²¹¹ *Varro L.L.* 5.23: *...si os exceptum est mortui ad familiam purgandam donec in purgando humo est opertum... familia funesta manet; Cic.* *De leg.* 2.55: *...quem ad modum os resectum terra obtegatur...* Эта практика подразумевает, что ингумации подлежала какая-то часть тела даже после его кремации См.: *Dyck A. R.* *A Commentary on Cicero, De Legibus.* Ann Arbor, 2004. P. 394. Павел Диякон (*Paul – Fest.* P. 135 L. s.v. *Membrum*

abscidi mortuo) говорит о захоронении в сходной ситуации отрезанного пальца.

²¹² *Cic. De leg. 2.57: nam priusquam in <e>os iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus, nihil habet religionis.* А. Дик считает, что *os* в данном случае имеет значение «кость», так как речь идет о кремированном теле (*Dyck A. R. Op. cit. P. 397–398*).

²¹³ Цицерон (*Phil. 6.14*) свидетельствует об отсутствии страха у римлян в отношении сохранности гробниц. Превращение гробниц в *loca religiosa*, очевидно, делало ненужным применение санкции *sacer esto* к их разрушителям. См.: *Nock A. D. Tomb Violations and Pontifical Law // Idem. Essays on Religion and the Ancient World. Oxf., 1972. V. 2. P. 530 ff.*

²¹⁴ *Cic. De leg. 2.47–53.*

²¹⁵ *Varro L.L. 5.23: ...ut pontifices dicunt quod inhumatus sit.*

²¹⁶ *Varro L.L. 5.25: ...ut Aelius scribit, puticuli quod putescabant ibi cadavera proiecta, qui locus publicus ultra Esquilias.* Ср.: *Paul – Fest. P. 241 L. s.v. Puticuli.* Puticuli sunt appellati... quia ibi cadavera putescerent.

²¹⁷ *Varro L.L. 5.160: itaque ex aedibus efferri indictivo funere praeco etiam eos dicit qui ex tabernis efferuntur...*

²¹⁸ *Cic. De leg. 2.57: ...iniecta gleba tum et illic humatus est, et sepulcrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur.*

Глава 4

«Sacra Argeorum» как жреческий документ

¹ *Varro L.L. 5.45–54.*

² *Liv. 1.43.13; Dionys. 4.14.* Считается, что места расположения святилищ совпадали с границами древнейшего померия (*Nagy B. The Argei Puzzle // AJAH. 1985. V. 10 (1). P. 2*).

³ *Palmer R. E. A. The Archaic Community of the Romans. Cambr., 1970. P. 84–97.* Подробнее концепция Р. Палмера будет представлена ниже.

⁴ Впервые на это обратил внимание Г. Роуз (*Rose H. J. The Roman Questions of Plutarch. Oxf., 1924. P. 101, note 6*). Наблюдения Г. Роуза получили дальнейшее развитие в монографии Г. Форсайта (*Forsythe G. Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History. N.Y., L., 2012. P. 46*). См. также: *Ziolkowski A. Ritual Cleaning-up the City: from the Lupercalia to the Argei // Ancient Society. 1998. V. 29. P. 213–214.*

⁵ *Enn. ap. Varro L.L. 7.44; Liv. 1.21.5.*

⁶ Все аргументы как в пользу, так и против подобной датировки культа можно найти в статье А. Жолковски (*Ziolkowski A. Ritual Cleaning-up the City: from the Lupercalia to the Argei // Ancient Society. 1998. V. 29. P. 214*).

⁷ *Varro L.L. 5.48: eidem regioni adtributa Subura... in eo est Argeorum sacellum sextum. Suburam Iunius scribit ab eo, quod...*

⁸ Varro L.L. 5.46.

⁹ Varro L.L. 7.44 = *Enn. Ann.* 114–115 Sk.

¹⁰ Varro L.L. 7.44: Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum XXVII; ea quotannis de Ponte Sublicio a sacerdotibus publice deici solent in Tiberim. Такое же объяснение происхождения названия аргеев встречается в словаре Павла Диакона, который, правда, говорит, что весталки сбрасывали в Тибр тростниковые подоби́я людей (*Paul – Fest.* P. 14 L. s.v. *Argeos*).

¹¹ Э. Беррис считает, что эти куклы также хранились там до 15 мая, когда сбрасывались со Свайного моста в Тибр (*Burris E. Some Survivals of Magic in Roman Religion // CJ.* 1928. V. 24(2). P. 115–116).

¹² Frazer G. *The Fasti of Ovid.* L., 1929. V. 4. P. 76.

¹³ *Ovid. Fast.* 3.792: ...itur ad Argeos...

¹⁴ *Ovid. Fast.* 5.621–22: tum quoque priscorum Virgo simulacra virorum / mittere roboreo scribea ponte solet.

¹⁵ *Ovid. Fast.* 5.627–32.

¹⁶ *Ovid. Fast.* 5.633–34. Пер. Ф. А. Петровского.

¹⁷ *Ovid. Fast.* 5.645–660. О таком же случае рассказывает и Веррий Флакк (*Fest.* p. 450L), но происхождение обычая он связывает с греческим послом Аргеем, который умер в Риме, и жрецы бросили его тело в Тибр, чтобы оно приплыло на его родину.

¹⁸ *Liv.* 1.21.5: Multa alia sacrificia locaque sacris faciendis, quae Argeos pontifices vocant, dedicavit (Он учредил многие другие священнодействия и посвятил [богам] места для жертвоприношений, которые понтифики называют «аргеями»). Л. Л. Кофанов толкует этот текст Ливия таким образом, что и священнодействия, и места для жертвоприношений относятся к аргеям. См.: Жреческие коллегии. С. 29.

¹⁹ *Paul – Fest.* P. 18 L. s.v. *Argea*: Argea loca Romae appellantur, quod in his sepulti essent quidam Argivorum inlustres viri.

²⁰ *Macrob. Sat.* 1.11.47.

²¹ *Suet. Gram.* 12: ...calator in sacerdotio augurali...

²² *Macrob. Sat.* 1.11.48: ...coepisse Saturno cereos potius accendere et in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens oscilla quaedam pro suis capitibus ferre.

²³ Плутарх (Q.R. 32) замечает, что италийцы в старину называли аргивянами всех эллинов.

²⁴ *Nagy B.* Op. cit. P. 17–20.

²⁵ *Маяк И. Л.* Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983. С. 165 сл. Л. Л. Кофанов отождествляет культ аргеев с другими ритуалами года, когда совершались человеческие жертвоприношения, замененные в историческое время разнообразными предметами, и делает вывод о предназначении святилищ аргеев для совершения человеческих жертвоприношений (Жреческие коллегии. С. 39).

²⁶ *Cic. pro Rosc. 100*: habeo etiam dicere quem contra morem maiorum minore annis LX de ponte in Tiberim deiecerit. Некоторые не без оснований усматривают в этой фразе Цицерона нотки сарказма. См.: *Nagy B. Op. cit. P. 5.*

²⁷ *Ovid. Fast. 5.636.*

²⁸ *Plut. Q.R. 83.*

²⁹ *Liv. 22.57.6.* О таком же жертвоприношении на Бычьем форуме, совершенном после I Пунической войны, упоминает Плутарх (Marcel. 3). Об обычае закапывать на Бычьем форуме грека и гречанку в качестве умиловительной жертвы говорят Плиний Старший (N.H. 28.12) и Орозий (4.13).

³⁰ *Plut. Q.R. 32.*

³¹ *Plut. Q.R. 86*: ἢ ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρῶν, νῦν μὲν εἶδωλα ῥυπτοῦντες ἀπὸ τῆς γεφύρας εἰς τὸν ποταμὸν πάλαι δ' ἀνθρώπους.

³² *Mommsen Th. Römisches Staatsrecht. Bd. 3. S. 114.*

³³ *Gjerstad E. Legends and Facts of Early Roman History. Lund, 1962. P. 22.*

³⁴ *Wissowa G. Argei // PWRE. Stuttgart, 1896. Bd. 2. S. 700.*

³⁵ *Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. München, 1912. S. 420.*

³⁶ *De Sanctis G. Storia dei Romani. Torino, 1907. V. 1. P. 201.*

³⁷ *Clerici L. Die 'Argei' // Hermes. 1942. Bd. 77. S. 100.*

³⁸ *Clerici L. Op. cit. S. 94–96.*

³⁹ *Liv. 5.48.8–49.3; Plut. Camil. 28–29.* Развернутую критику концепции Л. Клеричи см.: *Forsythe G. Time in Roman Religion. P. 41.*

⁴⁰ *Dionys. 1.38.3*: ποντίφικες, ιερῶν οἱ διαφανέστατοι, καὶ σὺν αὐτοῖς, αἱ τὸ ἀθάνατον πῦρ διαφυλάττουσαι παρθένοι στρατηγοὶ τε καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν οὓς παρεῖναι ταῖς ἱερουργίας θέμις εἶδωλα μορφαῖς.

⁴¹ Л. Холлэнд считает, что под людьми, законно присутствующими при обряде, следует понимать младших религиозных или гражданских должностных лиц, таких как ликторы и другие помощники (*Holland L. A. Janus and the Bridge. Roma, 1961. P. 314. Note 3.*)

⁴² Существование тайн в римской религии отметил Фест (*Paul – Fest. P. 14–15 L. s.v. Arcani*). Об этом также говорит Варрон (ар. *Aug. C.D. 4.31*).

⁴³ *Fowler W. Warde. The Roman Festivals. P. 116–121.* Это объяснение обряда аргеев принял Э. Беррис. По его мнению, сравнительное изучение данного обряда и магических обрядов, распространенных у других народов, усиливает вывод В. Фаулера (*Burris E. Some Survivals of Magic... P. 116; Idem. Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive Elements in Roman Religion. Westport, 1974. P. 137 f.*). Против понимания церемонии аргеев как обряда, способствующего плодородию, высказался Дж. Фрезер (*Frazer J. G. Op. cit. P. 85 f.*).

⁴⁴ Forsythe G. Time in Roman Religion. P. 46.

⁴⁵ Лемурии повторялись в римском календаре трижды: 9, 11 и 13 мая, очевидно давая возможность каждой семье три раза провести необходимые обряды. На веру римлян в магическую силу чисел «три» и соответственно «девять» обратил внимание В. Фаулер (Fowler W. Warde. The Number Twenty-Seven in Roman Ritual // CR. 1902. V. 16. P. 211–212). См. также: Rose H. J. The Roman Questions of Plutarch. P. 100, note 4; Forsythe G. Op. cit. P. 45.

⁴⁶ Аргейскую церемонию считают лustrацией и современные исследователи. Правда, Л. Клеричи называл *lustratio urbis* только церемонию, исполнявшуюся 16 и 17 марта (Clerici L. Op. cit. S. 91). Е. М. Штаерман фактически признает очистительным обрядом и обход 27 (или 24) святилищ курий, и сбрасывание в Тибр «кукол» (Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 58, 61). Некоторые исследователи, например, видят в майской церемонии аргеев прямое продолжение Лемурий. См.: Nagy B. Op. cit. P. 15 ff.

⁴⁷ Clerici L. Op. cit. S. 94; Жреческие коллегии. С. 37. Подробнее о святилищах ларов перекрестков и о содержании обряда см.: Holland L. A. The Shrine of the Lares Compitales // ТАРНА. 1937. V. 68. P. 428–441.

⁴⁸ Liv. 1.45.6; Dionys. 1.39, 40.

⁴⁹ Serv. Aen. 8.330: nam et a pontificibus indigitari solet.

⁵⁰ Cic. de nat. deor. 3.52: ...Tiberinum, Spinonem, Almonem, Nodinum, alia propinquorum fluminum nomina.

⁵¹ Varro L.L. 5.71: a fontibus et fluminibus ac ceteris aquis dei, ut Tiberinus ab Tiberi... В каких-то других своих сочинениях Варрон, согласно Сервию, предлагал иные варианты происхождения названия реки Тибр. См.: Serv. Aen. 8.330: Varro Tiberim a Thebri quodam vel a qui ibi perierit, dictum tradit (Варрон передает, что Тибр был назван от какого-то Тебра или от того, кто там погиб).

⁵² Enn. Ann. 26 Sk.: Teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto (и тебя [молю], отец Тиберин, вместе с твоей священной рекой). Использование формы прилагательного *tiberinus* вместе с существительным *pater* превратило название реки в персонифицированное божество (The Annals of Q. Ennius / Ed. O. Skutsch. Oxf., 1985. P. 186).

⁵³ Liv. 2.10.11: Tiberine pater, te sancte precor... (Пер. Н. А. Поздняковой). По мнению О. Скутша, присутствие в этом отрывке дактилической стопы выдает его происхождение из «Анналов» Квинта Энния. См.: The Annals of Q. Ennius. P. 186.

⁵⁴ Об ауспичиях перед переправой через реки см.: Cic. de nat. deor. 2.9; de div. 2.77. Об умилоствлении божества реки см.: Suet. Jul. 81.2.

⁵⁵ Такое объяснение обряда наиболее вероятным считает Дж. Фрезер (Frazer J. G. Op. cit. P. 91 ff.).

⁵⁶ *Palmer R. E. A. The Archaic Community of the Romans. Cambr., 1970. P. 15 ff., 84–97.*

⁵⁷ *Clerici L. Op. cit. S. 90.*

⁵⁸ *Fowler W. Warde. The Number Twenty-Seven in Roman Ritual // CR. 1902. V. 16. P. 211 f.*

⁵⁹ На сегодняшний день число 27 уже не подвергается сомнению. См.: *Forsythe G. Op. cit. P. 45–46.*

⁶⁰ *Varro LL 5.45: Argeorum sacraria septem et viginti in quattuor partis urbis sunt disposita (Двадцать семь аргейских святилищ были расположены в четырех частях города). В тексте манускрипта: Argeorum sacraria in septem et viginti partis urbi sunt disposita (Святилища аргеев были расположены в двадцати семи частях города). См.: Ziolkowski A. Op. cit. P. 214.*

⁶¹ О топографии святилищ аргеев, восстановленной на основании Варроновского документа, говорит Л. Л. Кофанов. См.: Жреческие коллегии. С. 31–37.

⁶² *Mastrocinque A. Lucio Iunio Bruto. Recherche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana. Trento, 1988. P. 90.*

⁶³ *Mustakallio K. The Changing Role of the Vestal Virgins // Public Roles and Personal Status Men and Women in Antiquity / Ed. L. Larsson Loven, A. Strömberg. Sävedalen, 2007. P. 189 со сносками на источники.*

⁶⁴ *Holland L. A. Op. cit. P. 323 f.*

⁶⁵ *Palmer R. E. A. Op. cit. P. 90.*

⁶⁶ *Forsythe G. Op. cit. P. 42–43, 47–48.*

⁶⁷ *Varro L.L. 5.47, 50.*

⁶⁸ Существительное *delubrum* происходит от глагола *deluere*, что означает «смыть», «очистить», и является одним из латинских терминов, обозначающих святилище. См.: *Serv. Aen. 2.225. Павел Диякон предлагает для него иную этимологию – от *delibro* (сдирать кору). См.: *Paul – Fest. P. 64 L. s.v. Delubrum.**

⁶⁹ *Varro L.L. 5.52: aedificium solum est.*

⁷⁰ Л. Л. Кофанов, предлагая перевести предлог *apud* как «внутри», утверждает, что священные участки аргеев находились частью внутри храмов (Жреческие коллегии. С. 30). На наш взгляд, в данном случае нет оснований отказываться от первого и наиболее распространенного значения этого предлога – «возле», «около».

⁷¹ На то, что они были огорожены, указывает тот факт, что со временем на их границах выросли храмы, стены которых оказались пристроенными вплотную к территории священных участков, а также гончарные мастерские, появились места для авгурских наблюдений, были проложены улицы и т. п. См.: *Varro L.L. 5.47, 50, 52, 54.*

⁷² *Sacellum* – технический термин, обозначающий всякое посвященное богам место, не имеющее крыши (*Paul – Fest. P. 423 L. s.v. Sacella*). См.: *Wissova G. Op. cit. S. 694.*

⁷³ По определению Ульпиана (Dig. 1.8.9.2), *sacrarium est locum, in quo sacra reponuntur* («место, в котором покоятся святыни»). Ульпиан (Dig. 1.8.9.1) также отмечает отличие священного места (*sacer locus*) от святилища (*sacrarium*). Он не использует слово *sacellum*, которое вышло из употребления ко II в. н. э. и уступило свое место более общему понятию *sacer locus*. Подробнее см.: *Fridh A. Sacellum, sacrarium, fanum, and Related Terms // Greek and Latin Studies in memory of C. Fabricius / Ed. S.-T. Teodorsson. Göteborg, 1990. P. 186.*

⁷⁴ В связи с этим интересно отметить, что современные исследователи выдвигают в качестве гипотезы возникновения земледелия ритуальное предназначение искусственно выращенных растений. См.: *Гринин Л. Е. Производственные революции как важнейшие рубежи истории // Человек и природа: противостояние и гармония / Под ред. Э. С. Кульпина. М., 2007. С. 196.*

⁷⁵ *Serv. Bucol. 8.82: sparge molam far et salem. Hoc nomen de sacris tractum est: far enim pium, id est mola casta, salsa... ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alterius diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.*

⁷⁶ По свидетельству Плиния Старшего, прополка приходилась на период ранней весны. *Plin. N.H. 18.241: tum et segetes convenit purgare, sarire hibernas fruges maximeque far.*

⁷⁷ *Nagy B. Op. cit. P. 15–16.*

⁷⁸ В доюлианском календаре сентябрь насчитывал 29 дней, и потому сентябрьские иды приходились на 13-е число.

⁷⁹ *Paul – Fest. P. 3 L.s.v. Ador, P. 125 L. s.v. Mola.* Соль также обжигали в печи и размалывали в ступке (*Paul – Fest. P. 153 L. s.v. Muries*).

⁸⁰ Нож имел круглую рукоятку из слоновой кости, скрепленную медными гвоздями. Помимо вышеперечисленных жрецов им пользовались и фламины (*Paul – Fest. P. 473 L. s.v. Secespita*). Также: *Serv. Aen. 4.262: secespita autem est culter oblongus ferreus, ...quo <flamines>, flaminicae, virgines pontificesque ad sacrificia utuntur...*

⁸¹ По мнению Р. Вильдфанга, эта обязанность весталок дополнялась их участием в очистительных обрядах. Таким образом, весталки выполняли две функции – очистительную и функцию ритуального хранения и изготовления священных предметов (*Wildfang R. L. Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire. L., N. Y., 2006. P. 16–18, 28–30*).

⁸² О существовании таких печей говорит Овидий (*Fast. 6.313*).

⁸³Р. Вильдфанг обратил внимание на то, что в данном случае важным является момент превращения сырого зерна в съедобный продукт (*Wildfang R. L. Op. cit. P. 29–30*).

⁸⁴О средствах упорядочивания общественной коммуникации в Риме см.: *Rüpke J. Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012. P. 25–34*.

⁸⁵А. Жолковски считает священнодействия аргеев обрядом очищения города (*Ziolkowski A. Op. cit. P. 216*). Сходство между обрядами аргеев и люстрационной процессией могло быть результатом позднего понтификального синкретизма (см.: *Forsythe G. Op. cit. P. 46*).

⁸⁶*Ovid. Fast. 2.33; Plut. Q.R. 19; Numa 19; Varro L.L. 6.34: ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his paren{te}tur.*

⁸⁷*Ovid. Fast. 2.533–70; Varro L.L. 6.13; Paul – Fest. P. 75L; Lyd. De mens. 4.29.*

⁸⁸*Ovid. Fast. 2.31–2; Plut. Rom. 21, Numa 19; Q.R. 68; Censor. 22. 13–15; Macrob. Sat. 1.13.3.*

⁸⁹*Varro L.L. 6.13, 34; Dionys. 1.80; Plut. Rom. 21, Q.R. 68, 111; Fest. P. 75L s.v. Februarius.*

⁹⁰*Michels A. K. The Topography and Interpretation of Lupercalia // TAPhA. 1953. V. 84. P. 48.* Автор считает, что бег луперков через долину Форума, служившую местом погребения для обитателей холмов, отмечал границу между царством живых и мертвых (*Ibid.*).

⁹¹Современные исследователи акцентируют в Луперкалиях или очистительный аспект праздника (*Bailey C. Phases in the Religion of Ancient Rome. Berkeley, 1932. P. 19; Michels A. K. Op. cit. P. 48; Evans E. C. The Cults of the Sabine Territory. N.Y., 1939. P. 242; Немушил И. В. Луперк, луперки, луперкалии // ФО. 1892. Т. 3. Кн. 1. С. 59*), или заботу о плодородии (*Ogilvie R. M. The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969. P. 77*), или соединяют оба начала в одном празднике (*Weinstock S. Divus Julius. Oxf., 1971. P. 332*). Особое мнение у Ж. Дюмезиля, А. Альфёльди и Л. Холленд, которые изначально связывают Луперкалии с божественной царской властью. Об этом см.: *Holleman A. W. An Enigmatic Function of the Flamen Dialis (Ovid. Fast. 2.282) and the Augustan Reform // Numen. 1973. V. 20. P. 228.*

⁹²Античные авторы связывали культ луперков с различными божествами. Об этом см.: Жреческие коллегии. С. 251 со ссылкой на источники. Т. Вайзман считает божеством, связанным с луперками, аркадского Пана, культ которого начал проникать в Рим не ранее V в. до н. э. (*Wiseman T. P. Remus. A Roman Myth. Cambr., 1995. P. 85 f.*).

⁹³О следах магических обрядов в культе луперков см.: *Burris E. Op. cit. P. 161; Bailey C. Op. cit. P. 19; Жреческие коллегии. С. 259.*

⁹⁴*Ovid. Fast. 2.282.*

⁹⁵ *Gell.* N.A. 10.15.30; *Plut.* Q.R. 86.

⁹⁶ О прическе фламиники: *Varro* L.L. 7.44; *Gell.* N.A. 10.15.26; *Fest.* P. 484–486 L; *Serv.* Aen 4.137. См. также: *Bonfante Warren L.* Roman Costumes. A Glossary and Some Etruscan Derivations // ANRW. 1973. Bd. 1.4. P. 614.

⁹⁷ Пер. Ф. Петровского. *Ovid.* Fast. 3.397: His etiam coniunx apicati cinc-ta Dialis / lucibus impexas debet habere comas.

⁹⁸ Об этом пишет В. Н. Токмаков. См.: Жреческие коллегии. С. 190 со ссылкой на Сервия (Aen. 8.285).

⁹⁹ *Ovid.* Fast. 6.227–29.

¹⁰⁰ *Ovid.* Fast. 106–168.

¹⁰¹ Таково, по убеждению А. М. Сморгцова, первоначальное содержание Луперкалий (см.: Жреческие коллегии. С. 253).

¹⁰² Как убедительно доказал В. Н. Токмаков, таков был смысл ритуала салиев (см.: Жреческие коллегии. С. 197).

¹⁰³ Подробнее об этом см.: *Vanggaard J. H.* The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion. Copenhagen, 1988. P. 100–101.

¹⁰⁴ О значении термина *religiosus* см.: *Gai.* Inst. 2.2–9. О распространении этого понятия на дни года и физические объекты говорит Фест (P. 348–350 L. s.v. *Religiosus*).

¹⁰⁵ Для сравнения можно вспомнить судьбу Ромула и Рема. Близнецы спаслись только потому, что не попали в русло реки (*Liv.* 1.4.4). В противном случае их унесло бы в море.

¹⁰⁶ *Plut.* Q.R. 14.

¹⁰⁷ *Mastrocinque A.* Op. cit. P. 89. Note 28.

¹⁰⁸ *Ovid.* Fast. 6. 261–2.

¹⁰⁹ *Ovid.* Fast. 6.411.

¹¹⁰ *Dio Cass.* 48.43.4; 54.29.8: καὶ πρὸς ἄλλα τε τῆς πόλεως συχνά καὶ ἡ τοῦ Ῥωμύλου σκηνὴ ἐκαύθη, κοράκων κρέα ἐς αὐτὴν ἐκ βωμοῦ τινοῦ ἔμπτρα ἐμβάλόντων.

¹¹¹ Об уважении к тайнам в римской религии говорит Л. Холленд (*Holland L. A.* Op. cit. P. 329).

¹¹² *Прешенди Ф.* Праздник Матер Матуты и тети со стороны матери. Размышления над религиозной экзегезой римских антикваров // Древнее Средиземноморье: религия, общество, культура. М., 2005. С. 169.

¹¹³ *Liv.* 40.51.8: complura sacella publica que loca, occupata a privatis, publica sacra que ut essent paterent que populo curarunt.

¹¹⁴ Р. Палмер обратил внимание на то, что 27 аргейских часовен находились в пределах *urbs*. (*Palmer R. E. A.* Op. cit. P. 140).

¹¹⁵ *Cic.* De leg. agr. 2.36.

¹¹⁶ *Cic.* De har. resp. 30. 32; ad fam. 8.12.3.

¹¹⁷ *Fest.* P. 142 L. s.v. *Mutini Titini*: Mutini Titini sacellum fuit in Veliis adversum murum Mustellinum in angiportu, de quo aris sublatis balnearia sunt facta domus Cn. Domitii Calvini, cum mansisset ab urbe condita ad principatum Augusti. По всей видимости, Гней Домиций Кальвин, о котором здесь идет речь, был консулом 53 г. до н. э. и сподвижником Цезаря (*Caes. Bell. Civ.* 3.34, 36–38, 78, 79, 89).

¹¹⁸ В доме Публия Клодия, который прежде занимал римский всадник Квинт Сей, находились святилище и алтари, являвшиеся частью общественной территории (*Cic. de har. resp.* 30). В речи «Об ответе гарруспиков» Цицерон сам защищается от обвинения со стороны Публия Клодия в посягательстве на священную территорию.

¹¹⁹ *Cic. De har. resp.* 30. Однако бывали случаи, когда именно цензоры обвинялись в присвоении государственной собственности. Один из таких случаев упомянут в письме Марка Целия Руфа Цицерону, причем речь в нем идет именно о присвоении священного участка (*Cic. Fam.* 8.12.3).

¹²⁰ *Varro L.L.* 5.47. Карины представляли собой известный квартал Древнего Рима. Об этимологии этого названия спорили уже в древности. См.: *Serv. Aen.* 8.361.

¹²¹ *Palmer R. E. A. Op. cit.* P. 95; *Маяк И. Л.* Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983. С. 102.

¹²² *Ovid. Fast.* 3.835 ff.: ...captae delubra Minervae...

¹²³ *Ovid. Fast.* 3.843–4; О войнах римлян с фалисками: *Liv.* 5.26.3–27.15; *Plut. Camil.* 10. О времени постройки храма см.: *Clerici L. Op. cit.* S. 95. Anm. 1.

¹²⁴ *Liv.* 1.21.5.

Глава 5

Памятники письменности коллегии салиев

¹ *Varro L.L.* 6.14: in libris Saliorum quorum cognomen Agonensium...

² *Varro L.L.* 6.12. Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia. Torino, 1974. P. 185. Nota 9.

³ Храм Авентинской триаде был освящен 19 апреля 493 г. до н. э. По свидетельству источников (*Plin. N.H.* 35. 154), храм был украшен греческими художниками, а некоторые обряды выполнялись жрецами из Великой Греции (*Cic. Pro Balbo* 55), что свидетельствует о рано начавшейся эллинизации этого культа.

⁴ *Verg. Georg.* 1.7–8.

⁵ *Varro R.R.* 1.1.4. Об описании Варроном *sacra* Либера см.: *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 161.

⁶Varro L.L. 6.14: in libris Saliorum... forsitan hic dies (Liberalia. – O. C.) ...appellatur potius Agonia. P. Кент считает *Agonalia* испорченным вариантом, образованным по аналогии с названиями других праздников. См.: Varro. On the Latin language / Transl. R. G. Kent. Cambr., 1979. V. 1. Ad loc.

⁷Всего в году было четыре праздника с таким названием – 9 января, 17 марта, 21 мая и 11 декабря. Значение этих праздников Дж. Шайд считает загадочным (*Шайд Дж.* Религия римлян / Пер. с фр. О. П. Смирновой. М., 2006. С. 63).

⁸*Шайд Дж.* Указ. соч. С. 66.

⁹*Macrob.* Sat. 1.4.15: Liberalium dies... a pontificibus agonium Martiale appellatur.

¹⁰*Paul – Fest.* P. 9 L. s.v. *Agonium*: Agonium id est ludum, ob hoc dictum, quia locus, in quo ludi initio facti sunt, fuerit sine angulo (*agonium*, т. е. «игра», произошло оттого, что место, где первоначально проводились игры, было без единого угла).

¹¹Varro L.L. 5.85: Salii ab salitando...; *Serv.* Aen. 8. 285: salii... ergo bene a saltu appellati; *Liv.* 1.20.4: ...per urbem ire cantantes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit (Numa. – O. C.). Подробнее о плясках салиев см.: *Plut.* Numa. 13.8; *Dionys.* 2.70.4–5.

¹²Об этих терминах у античных авторов подробнее см.: *Гончаров В. А.* Collegium tibicinum. К вопросу о пережитках инициационных братств в Древнем Риме // Кентавр / Centaurus. *Studia classica et mediaevalia.* 2006. № 3. С. 73.

¹³О символическом делении древнейшего римского общества на две части, каждая из которых выставляла свою команду для ритуальных состязаний на время проведения праздников, говорит А. В. Коптев (*Коптев А.* *Rex sacrorum: the Roman King in Space and Time* // *Ollodagos.* 2012. V. 27 (1). P. 105–106).

¹⁴В российской науке этой точки зрения придерживается В. А. Гончаров (*Гончаров В. А.* Указ. соч. С. 74). В. Н. Токмаков отрицает то, что салии имели какое-либо отношение к первобытным инициациям (*Токмаков В. Н.* Коллегия салиев // *Жреческие коллегии.* С. 196).

¹⁵*Ovid.* Fast. 3. 771–790; *Cic.* Att. 6.1.12.

¹⁶О возможности участия салиев в обрядах Агоналий говорит также В. Н. Токмаков (*Токмаков В. Н.* Сакрально-правовые аспекты ритуалов жреческой коллегии салиев в архаическом Риме // *Ius antiquum.* Древнее право. 1997. № 1 (2). С. 13 сл.).

¹⁷Жреческие коллегии. С. 192 и прим. 41. Ср.: Varro L.L. 5.85: Salii ab salitando, quod facere in comitiis in sacris quotannis et solent et debent (*Salii* названы от *salitare* (прыгать), так как у них есть обычай и обязанность ежегодно делать [это] в местах собраний во время священнодействий). А. И. Немировский выделяет *Comitium* как основной пункт в маршруте

шествия салиев во время мартовских празднеств (*Немировский А. И. Идеология и культура Раннего Рима. Воронеж, 1964. С. 90.*)

¹⁸ *Varro* L.L. 6.14: dies Tubulustrium appellatur, quod eo die in Atrio Sutorio sacrorum tubae lustrantur (*Tubulustrium* (праздник очищения труб) назван так потому, что в этот день в атрии башмачников очищаются *tubae* (трубы), которые используются в священнодействиях).

¹⁹ *Ovid. Fast.* 3.849–50; *Fest.* P. 480 L.

²⁰ Жреческие коллегии. С. 192. По мнению И. В. Нетушила, Тубилустрий был праздником самих салиев, а не обрядом очищения военных труб всего войска (*Нетушил И. В. Очерк римских государственных древностей. I: Государственное устройство Рима до Августа. Харьков, 1902. Вып. 3. С. 770.*) В. Н. Токмаков считает версию И. В. Нетушила спорной (*Токмаков В. Н. Жреческая коллегия салиев и ритуал подготовки к войне в архаическом Риме в российской историографии XIX–XX вв. // Ius antiquum. Древнее право. 1999. № 2 (5). С. 129.*) А. И. Немировский видит в *Tubilustrium* праздник очищения труб, которыми пользовались во время военных походов (*Немировский А. И. Указ. соч. С. 92.*)

²¹ *Сморчков А. М. О характере культа жреческой коллегии салиев // Античность и Средневековье Европы. Пермь, 1996. С. 47.*

²² *Модестов В. И. Римская письменность в период царей. Казань, 1868. С. 133; Он же. Лекции по истории римской литературы. СПб., 1888. С. 48.* В. Н. Токмаков считает неоправданным приписывать Туллу Гостилию создание второй коллегии салиев. В подтверждение своего тезиса он ссылается на свидетельство Сервия (*Aen.* 8.285), где говорится о посвящении Гостилием коллегий салиев и их храмов божествам Ужаса и Страха (*Токмаков В. Н. Сакрально-правовые аспекты... С. 14; Он же. Жреческая коллегия салиев... С. 136 сл.*)

²³ *Нетушил И. В. Очерк римских государственных древностей. С. 769.*

²⁴ Там же. С. 769.

²⁵ О власти священного царя как главы древнейшей римской общины см.: *Коптев А. Op. cit.* P. 51–130.

²⁶ При объяснении ритуала коллегии салиев В. Н. Токмаков делает упор на его преимущественно военном характере. См.: *Жреческие коллегии в раннем Риме. С. 197.*

²⁷ *Модестов В. И. Римская письменность... С. 144.*

²⁸ *Varro* L.L. 6.14: Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent <ut> sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes.

²⁹ *Ovid. Fast.* 1.334: ...ita rex placare sacrorum / numina lanigerae coniuge debet ovis.

³⁰ *Ovid. Fast.* 1.317–8.

³¹ *Ovid. Fast.* 3.725–36.

³² *Ovid. Fast.* 3.732: ...deque triumphato viscera tosta bove.

³³ *Varro L.L.* 6.12: dies Agonales... dicti... nisi a Graeca lingua, ubi ἄγων princeps, ab eo quod immolatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur.

³⁴ *Varro L.L.* 6.12: dies Agonales per quos rex in Regia arietem immolat...

³⁵ *Ovid. Fast.* 5.721–2.

³⁶ *Varro. On the Latin Language. V. 1. Ad loc.* Переводчик сочинения Варрона на английский язык считает, что *agonium* произошло от *agere* (делать работу). Это же объяснение принял А. М. Сморгчов (*Сморгчов А. М. Regnum et sacrum: о характере царской власти в Древнем Риме // Ius antiquum. Древнее право. 2002. № 2 (10). С. 45.*

³⁷ Четвертый праздник с таким же названием приходился на 11 декабря и посвящался неизвестному божеству. См.: *Scheid J. An Introduction to Roman Religion. P. 53; Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 33.*

³⁸ О характере связи Януса с военными культами см.: *Грешных А. Н. Янус и «право войны»: один из аспектов культа // Ius antiquum. Древнее право. 2000. № 1 (6). С. 98–103.* Марс считался или исключительно военным богом, или сочетающим земледельческие и военные функции одновременно. См.: *Штаерман Е. М. Указ. соч. С. 65.* Вейовис был богом подземного мира и изображался как вооруженный стрелами юноша с козой, которая являлась хтоническим животным, что отождествляло его с Аполлоном (*Gell. N.A. 5.12*).

³⁹ Мы полностью разделяем представление о связи культа салиев и самой коллегии с военной организацией архаического Рима. См.: *Токмаков В. Н. Жреческая коллегия салиев... С. 124–137; Жреческие коллегии. С. 197.* Кроме того, В. Н. Токмаков доказал, что салии были причастны ко всем *publica sacra* архаического Рима (*Токмаков В. Н. Сакрально-правовые аспекты... С. 16; Жреческие коллегии. С. 207*).

⁴⁰ *Varro L.L.* 5.110: *Inscia* ab eo quod insecta caro, ut in Carmine Saliorum *prosicium* est, quod in extis dicitur nunc *prosectum* (*Inscia* («фарш») [происходит] от того, что мясо порублено, как в гимне салиев используется слово *prosicium* («потроха»), а в наше время то, что относится к внутренностям [жертвенного животного] называется словом *prosectum*). Ср.: *Paul – Fest. P. 252 L. s.v. Prosicium.*

⁴¹ Ф. Сини, исследуя содержание книг коллегии авгуров, пришел к выводу, что помимо всего прочего они содержали имена богов и авгурские молитвы (*Sini F. Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali Romani // Ius antiquum. Древнее право. 1999. № 2 (5). P. 194 ff.*). То же, по всей видимости, можно отнести и к содержанию книг коллегии салиев.

⁴² Исидор Севильский (Etym. 9.1.6–7) считал, что язык салийских гимнов был древним и употреблялся еще при Янусе и Сатурне.

⁴³ *Paul – Fest.* P. 3 L. s.v. *Axamenta*: Axamenta dicebantur carmina Saliaria, quae a saliiis sacerdotibus cantabantur in universos homines composita.

⁴⁴ *Модестов В. И.* Лекции... С. 49. В своей более ранней работе В. И. Модестов ставил знак равенства между *axamenta* и *Indigitamenta* (воззвания к богам, стихи, сложенные для славословия богов). См.: *Модестов В. И.* Римская письменность... С. 137. О ритуальных обрядах салиев см.: *Varro* L.L. 6.22; *Liv.* 1.20.4; *Plut.* Numa 13.11. А также: *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 120; *Сморчков А. М.* О характере культа жреческой коллегии салиев. С. 46 сл.; *Токмаков В. Н.* Сакрально-правовые аспекты... С. 12 сл.; Жреческие коллегии. С. 189–97.

⁴⁵ *Модестов В. И.* Римская письменность... С. 138; *Он же.* Лекции... С. 48 сл. Об архаичности языка гимнов салиев и о трудности их понимания говорили уже римляне классической эпохи. См.: *Quint.* Inst. orat. 1.6.40: Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta (гимны салиев, едва ли вполне понятные самим жрецам). Ср.: *Hor.* Ep. 2.1.86.

⁴⁶ *Quint.* Inst. Orat. 1.10.20.

⁴⁷ *Модестов В. И.* Римская письменность... С. 139. Там же (с. 50) он дает ссылку на Корсена.

⁴⁸ *Varro.* On the Latin Language. Books V–VII / Transl. R. G. Kent. Repr. L., 2006. V. 1. P. 294.

⁴⁹ La poesia religiosa romana. Testi e frammenti raccolti e tradotti da G. B. Pighi. Bologna, 1958. P. 24.

⁵⁰ *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 262.

⁵¹ Ссылку на Корсена дает В. И. Модестов. Он же отмечает, что Скалигер (1540–1609) заменил *empta* на слово *exta*, которое означает то же самое, что *empta* по объяснению Корсена (*Модестов В. И.* Лекции... С. 50).

⁵² *Модестов В. И.* Лекции... С. 50.

⁵³ *Fest.* P. 222 L. s.v. *Pa*: Pa pro patre... positum est in saliarum carmine.

⁵⁴ La poesia religiosa romana. P. 24–26; *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 262. Nota 8.

⁵⁵ *Varro* L.L. 7.27: ...canite pro quo in Saliari versu scriptum est canite...

⁵⁶ *Модестов В. И.* Лекции... С. 50.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ *Macrob.* Sat. 1.9.14: Saliorum quoque antiquissimis carminibus deorum deus canitur [Janus].

⁵⁹ *Модестов В. И.* Лекции... С. 50. Впоследствии эту точку зрения приняла Е. М. Штаерман (*Штаерман Е. М.* Указ. соч. С. 54). По мнению Э. Перуцци, песнь в честь Януса была наиболее древней из салийских гимнов (*Peruzzi E.* Aspetti culturali del Lazio primitivo. Firenze, 1978. P. 174). Как

считает Эд. Норден, Янус в раннеисторическое время представлялся как сторож границ Септимонтия (*Norden Ed. Aus altrömischen Priesterbüchern*. 2 Aufl. Stuttgart, 1995. S. 153).

⁶⁰ La poesia religiosa romana. P. 24; 26: *Dinom em pa cante, dinom deivo sub plecate / Quonne tonas, Leucesie, prai tet tremonti / Quot ibei tet dinei audiisont tonase...* (Богов отца пойте, богов отца умоляйте! / Когда гремишь, Светочник, пред тобой в трепете / Все боги, владыки, внемля твоим громам. – Пер. М. Л. Гаспарова).

⁶¹ *Штаерман Е. М.* Юпитер // Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992. С. 646.

⁶² Об обращении салиев в своих гимнах к Юпитеру говорит и В. И. Модестов (Лекции... С. 48). См. также: *Токмаков В. Н.* Сакрально-правовые аспекты... С. 16; Жреческие коллегии. С. 208.

⁶³ *Модестов В. И.* Лекции... С. 50.

⁶⁴ *Pisani V. Testi latini arcaici e volgari.* Torino, 1950. P. 34 ff.

⁶⁵ *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 260.

⁶⁶ Эта интерпретация утвердилась в отечественной историографии. Так, Е. М. Штаерман считает, что Церера и ее паредр Церус были древнейшими итальяскими божествами (*Штаерман Е. М.* Социальные основы... С. 40, 86). См. также: Жреческие коллегии. С. 211.

⁶⁷ *Paul – Fest.* P. 109 L. s.v. *Matrem Matutam:* et in carmine Saliari Cerus manus intellegitur creator bonus.

⁶⁸ *Opere di Marco Terenzio Varrone.* P. 260. Nota 6.

⁶⁹ Р. Кент в этом случае переводит предложенный им вариант имени *Ianeus* как «Хранитель Двери» (*Doorkeeper*). (*Varro. On the Latin Language. Books V–VII. V. 1. P. 295.*)

⁷⁰ В данном случае форму имени *Ianus* Р. Кент переводит как «Добрый Бог Начáл» (*the Good God of Beginnings*). (*Varro. On the Latin Language, V. 1. P. 295.*)

⁷¹ *Paul – Fest.* P. 3 L. s.v. *Axamenta.* (Гимны, написанные в честь отдельных богов, назывались по их именам: Янусовы, Юониевы, Минервины.)

⁷² *Ovid. Fast.* 3.381–90; *Plut. Numa* 13.4. Овидий связывает происхождение «небесного щита» с Юпитером (*Fast.* 3.365–6), тогда как другие источники прямо указывают на принадлежность этого щита Марсу (*Serv. Aen.* 8. 285). О форме священных щитов – анцилий – см.: Жреческие коллегии. С. 184 сл.

⁷³ *Plut. Numa.* 13.7; *Ovid. Fast.* 3.387.

⁷⁴ *Dionys.* 2.70; *Plut. Numa* 13.11; *Ovid. Fast.* 3. 390–2; *Paul – Fest.* P. 117 L. s.v. *Mamuri Veturi.*

⁷⁵ *Varro L.L.* 6.49: Itaque salii quod cantant: “Mamuri Veturi”, significant memoriam veterem. (Таким образом салии, когда поют «О, Мамурий Ветурий», указывают на *memoria vetus* (память о старых временах).)

⁷⁶ *Enn. Ann.* 113–114 Sk.

⁷⁷ На эту особенность восприятия Ливием своего материала обратил внимание Квинтилиан (*Inst. orat.* 2.4.19): *Saepe etiam quaeri solet de tempore, de loco, quo gesta res dicitur, nonnumquam de persona quoque, sicut Livius frequentissime dubitat et alii ab aliis historici dissentiunt.* Употребление Квинтилианом превосходной степени наречия – *frequentissime* (очень часто) – позволяет полагать, что такие ситуации были обычным делом во время работы Ливия над своим сочинением.

⁷⁸ *Модестов В. И.* Римская письменность... С. 133.

⁷⁹ *Нетушил И. В.* Указ. соч. С. 772.

⁸⁰ *Serv. Aen.* 7.188: ...cui et diem consecrarunt, quo pellem virgis feriunt.

⁸¹ *Usener H.* Kleine Schriften. Bd. IV. S. 122.

⁸² *Сморчков А. М.* Указ. соч. С. 51.

⁸³ *Serv. Aen.* 8.3: is qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastem simulacri ipsius, dicens “Mars vigila”. Ср.: *Serv. Aen.* 7.603: moris fuerat indicto bello in Martis sacrario ancilia commovere.

⁸⁴ *Norden Ed.* Aus altrömischen Priesterbüchern. Stuttgart, 1995. S. 154. *O hasta pro Marte* Варрон также говорил и в ранних сатирах. См.: *Norden Ed.* *Op. cit.* S. 175.

⁸⁵ *Norden Ed.* *Op. cit.* S. 154 f.

⁸⁶ *Norden Ed.* *Op. cit.* S. 153.

⁸⁷ *Schulze W.* Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. B., 1904. S. 252, 256, 260.

⁸⁸ *Schatzman J.* Patricians and Plebeians. The Case of Veturii // *CQ.* 1973. V. 23. P. 65.

⁸⁹ *Voght J.* Die römische Republik. Basel, 1959. S. 29.

⁹⁰ *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 284.

⁹¹ *Liv.* 8.7.2: ibi Tusculani erant equites; praeerat Geminus Maecius, vir cum genere inter suos tum factis clarus.

⁹² Подробнее см.: *Сидорович О. В.* Этнический состав римского патрициата Ранней республики // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1980. С. 40.

⁹³ Исключение составляет Л. Преллер (*Preller L.* Römische Geschichte. Tübingen, 1853. Bd. 1. S. 237, 476).

⁹⁴ *Ovid.* *Fast.* 1.63.

⁹⁵ *Fest.* P. 116 L. s.v. *Mamercus*; *Paul – Fest.* P. 117 L. s.v. *Mamers*.

⁹⁶ *Norden Ed.* *Op. cit.* S. 232.

⁹⁷ Анцилии считались священным оружием Марса (*Liv.* 1.20.4), а после возникновения объединенной коллегии салиев – Марса и Квирина (*Liv.* 2.52.7). Видимо, как считает А. М. Сморчков, нет причин сомневаться в том, что священные щиты салиев были настоящими, а не только ритуальными щитами (*Сморчков А. М.* Указ. соч. С. 45).

⁹⁸ *Rüpke J.* Religion of the Romans / Transl. R. Gordon. Cambr., 2007. P. 60.

⁹⁹ *Varro L.L.* 9.61; *Paul – Fest.* P. 115 L. s.v. *Manias*; P. 231 L. s.v. *Pennatas*.

Об эволюции салийского пантеона см.: *Latte K.* Op. cit. S. 114–118. Очевидно, одновременно с этим в правление этрусских царей изменялись и салийские ритуалы, которые стали приспособляться к военным нуждам. См.: *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxf., 1965. P. 99.

¹⁰⁰ *Varro L.L.* 7.3: Quorum si Pompili regnum fons in Carminibus Saliorum neque ea ab superioribus accepta, tamen habent DCC annos. ...Quod interval- lum multo tanto propius nos, quam hinc ad initium Saliorum, quo Romanorum prima verba poetica dicunt Latina. (Если правление Помпилия является источником [происхождения] тех слов в гимнах салиев и те слова не были заимствованы от более ранних составителей гимна, их возраст составляет семьсот лет. ...Этот отрезок времени ближе к нам, чем отрезок от настоящего времени до начала салиев, когда, как говорят, первые поэтические слова римлян были составлены по-латыни.) Современные исследователи единодушны в том, что возникновение салийского братства относится к догородскому периоду в развитии Рима. См.: *Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy. P. 99; Жреческие коллегии. С. 181 сл.

¹⁰¹ *Paul – Fest.* P. 115 L. s.v. *Manias*.

¹⁰² *Модестов В. И.* Римская письменность... С. 144.

¹⁰³ *Liv.* 3.10.5.

¹⁰⁴ *Schulze W.* Op. cit. S. 259.

¹⁰⁵ *Ibid.* S. 121.

¹⁰⁶ Аминтин числится у Плиния (N.H. 3.68) среди исчезнувших городов Лация, что может свидетельствовать в пользу латинского происхождения рода.

¹⁰⁷ (*Inregillensis* у Клавдиев (*Liv.* 2.21.5) и Постумиев (*Liv.* 5.1.2), *Mugillanus* у Папириев (*Liv.* 4.7.10), *Atratinus* у Семпрониев (*Liv.* 2.21.1), *Camerinus* у Сульпициев (*Liv.* 2.19.1), *Medullinus* у Фуриев (*Liv.* 2.54.1) и др.

¹⁰⁸ Род, переселявшийся в Рим из соседних городов, всегда сохранял за собой бывшие владения в качестве наследственной земли, расширяя тем самым территорию *ager Romanus*. См.: *Cornelius Fr.* Untersuchungen zur frühen römischen Geschichte. München, 1940. S. 108.

¹⁰⁹ О времени происхождения этой легенды и ее содержании см.: *Сидорович О. В.* Гней Марций Кориолан: легенда и история // Античность Европы. Пермь, 1992. С. 9–15.

¹¹⁰ *Liv.* 2.39.10–11.

¹¹¹ *Liv.* 2.39.12.

¹¹² *Varro L.L.* 6.23.

¹¹³ *Plut.* Marc. 33.

¹¹⁴ *Liv.* 2.40.1.

¹¹⁵ *Liv.* 3.32.3.

¹¹⁶ Первым в гимны салиев было включено имя императора Августа (RGDA 10.1: *nomen meum senatus consulto inclusum est in saliare carmen*), затем Германика (*Tac. Ann.* 2.83). Этот факт подтверждает вышеприведенное свидетельство Павла Диакона (Р. 3 L. s.v. *Axamenta*), что салийские гимны слагались в честь людей.

¹¹⁷ *Quint. Inst. orat.* 1.6.41: *Sed illa mutari vetat religio et consecratis utendum est.*

Заключение

¹ *Сидорович О. В.* Анналисты и антиквары: римская историография конца III – I в. до н. э. М., 2005.

Приложение

Фрагменты жреческих документов в сочинении Марка Теренция Варрона *De lingua Latina* с переводом на русский язык

¹ *Varro L.L.* 5.45.

² *Ibid.* 5.47: *Ceriolensis a carinam iunctu dictus; Carinae... quod hinc oritur caput sacrae viae ab Streniae sacello quae pertinet in arcem... per quam augures ex arce profecti solent inaugurare.*

³ *Aug. C.D.* 7.28.

⁴ По мнению современных исследователей, *omen* и *oscines* не имеют ничего общего с *os*, т. е. этимология Варрона является ошибочной. См.: *Traglia A. Op. cit.* P. 224.

⁵ *Fest – Paul* 4 L: *Ambegni bos et verbix appellabantur, cum ad eorum utraque latera agni in sacrificium ducebantur* (бык и баран назывались *ambegni*, потому что на жертвоприношение по обе стороны от них вели ягнят).

⁶ Описание обряда основания Рима Ромулом у Дионисия Галикарнасского (1.88.1–2) и Плутарха (*Rom.* 11) восходит к антикварным штудиям Варрона, который рассматривал этот обряд как заимствованный из Этрурии и одновременно отмечал его распространение в Лации. У Ливия (1.44.3–5) обряд основания Города упоминается в связи с деятельностью не Ромула, а Сервия Туллия. О границах Города см.:

Контев А. В. Империй и померий в эпоху Ранней Римской республики // Вестник РГГУ. № 14 (76) / 11. Сер. «Исторические науки». История / *Studia classica et mediaevalia*. Кентавр / *Centaurus*. *Studia classica et mediaevalia*. М., 2011. С. 45–56.

⁷ Этот праздник справлялся 25 августа.

⁸ *Ops Consiva* была богиней изобилия и женой Сатурна в его ипостаси бога посевов. Это древняя богиня Земли. Ее святилище располагалось в Регию на Священной дороге (*Via Sacra*). Сначала это было местом пребывания Нумы Помпилия, а потом великого понтифика.

⁹ *Suffibulum* – четырехугольный платок, концы которого весталки и другие жрецы закрепляли на головах фибулой во время совершения жертвоприношений.

¹⁰ Чтобы предотвратить осквернение священного огня.

¹¹ В римском календаре было четыре праздника в году с названием Агоналий, которые отмечались 9 января, 17 марта, 21 мая и 11 декабря в честь Януса, Марса, Вейовиса и неизвестного бога соответственно. Название *agonium* происходит от *agere* (делать работу). *Agone* означает «поражу ли жертву?». Предписанный ответ был таким: *Hoc age!* («Делай это!»).

¹² *Covella* являлась эпитетом Юноны, когда она рассматривалась как богиня Луны. Этот эпитет, вероятно, произошел от ее отождествления с другой богиней долатинского пантеона, которая имела то же религиозное значение. *Juno Covella* – Юнона Новой Луны. *Covella* – уменьшительное от *covus* (полный). По мнению Р. Кента, *Covella* в тексте Варрона может быть исправлена на *Novella*, так как Новая Луна имеет вогнутую форму. (*Varro*. De lingua Latina / Transl. by R. Kent. Loeb Classical Library. V. 1. Ad loc.)

¹³ Речь идет о дне Луперкалий, 15 февраля.

¹⁴ *Vediovis*, происходящий от *ve* – пренебрежительного или уменьшительного значения от *Diovis*, очевидно, был древним божеством подземного мира.

¹⁵ Это божество, согласно Плинию (N.H. 2.138), было этрусского происхождения и отождествлялось с Юпитером (*Cic*. De div. 1.16) в его ипостаси бога дневного света. В честь Суммана справлялись Сумманалии (*Ovid*. Fast. 6.731).

¹⁶ *Larunda*, или *Lara*, – нимфа, мать ларов.

¹⁷ Праздник отмечался 3 октября. Медитрина была богиней лечения.

¹⁸ См. также: *Fest*. 131. 11 М.

¹⁹ *Conzevi* = *Conzeuvi* – звательный падеж от *Consevius* – эпитета Януса. (*Opere di Marco Terenzio Varrone / A cura di A. Traglia*. Torino, 1974. P. 260. App. 6). Об эпитетах Януса см. у Макробия (*Sat*. 1.9.15).

²⁰ *Casmena/Camena* у римлян – нимфа-прорицательница.

²¹ Р. Кент считает более вероятным вариант *Volaminia*.

²² Этот праздник отмечался в честь Марса 27 февраля и 15 марта. *Agonium*, *pl. Agonia* – настоящее название этого праздника. *Agonalia* – испорченный вариант, образованный по аналогии с названиями других праздников.

²³ Формы *foedus*, *fidus* и *fides* не имеют ничего общего с *fetiales* (*Traglia A. Op. cit. P. 107*). По мнению Р. Кента, существительное *fetiales*, возможно, происходит от древнего значения слова «право», от корня, который усматривается в глагольной форме *feci* (я сделал, установил).

Список литературы

- Альбрехт фон М.* История римской литературы. От Андроника до Бозция / Пер. с нем. А. И. Любжина. М., 2002. Т. 1.
- Боровков П. С.* Коллегия понтификов в политико-правовой структуре римской *civitas* (от царского периода до конца классической республики): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2010.
- Гончаров В. А.* Collegium tibicinum. К вопросу о пережитках инициационных братств в Древнем Риме // Кентавр / Centaurus. *Studia classica et mediaevalia*. 2006. № 3.
- Грацианская Л. И.* «География» Страбона. Проблемы источниковедения // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1986. М., 1988.
- Грешных А. Н.* Янус и «право войны»: один из аспектов культа // *Ius antiquum*. Древнее право. 2000. № 1 (6).
- Гринин Л. Е.* Производственные революции как важнейшие рубежи истории // Человек и природа: противостояние и гармония / Под ред. Э. С. Кульпина. М., 2007.
- Дементьева В. В.* Римское республиканское междоусобие как политический институт. М., 1988.
- Драчёва Н. В.* Лингвистическая терминология Марка Теренция Варрона (на материале VIII–X книг трактата “De lingua Latina”): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2013.
- Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2001.
- Коптев А. В.* XII таблиц и календарь архаического Рима: К вопросу об обществе и эпохе записи древнейших римских законов // Власть, человек, общество в античном мире. М., 1997.
- Коптев А. В.* Империй и померий в эпоху Ранней Римской республики // Вестник РГГУ. № 14 (76) / 11. Сер. «Исторические науки».

- История / *Studia classica et mediaevalia*. Кентавр / *Centaurus*. *Studia classica et mediaevalia*. М., 2011.
- Контев А. В. К истокам римского консулата // *Studia Historica VII*. М., 2007.
- Контев А. В. Rex sacrorum и политогенез в раннем Риме // *Восточная Европа в древности и средневековье. Ранние государства Европы и Азии: проблема политогенеза*. М., 2011.
- Кофанов Л. Л. Роль коллегии авгуров в разработке римского архаического права // *Ius antiquum*. Древнее право. 1997. № 1 (2).
- Кофанов Л. Л. Сакральное право: от человеческих жертвоприношений к правовым санкциям // *Религия и община в Древнем Риме*. М., 1994.
- Маяк И. Л. Рим первых царей. Генезис римского полиса. М., 1983.
- Маяк И. Л. Римские древности по Авлу Геллию: история, право. М., 2012.
- Модестов В. И. Лекции по истории римской литературы. СПб., 1888.
- Модестов В. И. Римская письменность в период царей. Казань, 1868.
- Моммзен Т. История Рима. СПб., 1994. Т. 1.
- Нагуевский Д. И. История Римского Форума и его памятники. Казань, 1907.
- Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964.
- Немировский А. И. Этруски. От мифа к истории. М., 1983.
- Нетушил И. В. Луперк, луперки, луперкалии // *ФО*. 1892. Т. 3. Кн. 1.
- Нетушил И. В. Очерк римских государственных древностей. I: Государственное устройство Рима до Августа. Харьков, 1902. Вып. 3.
- Нетушил И. В. Vesta и vestibulum // *ФО*. 1899. Т. 16. Кн. 1.
- Покровский И. А. История римского права. СПб., 1998.
- Помяловский И. В. Марк Теренций Варрон Реатинский и мениппова сатура. СПб., 1869.
- Прешенди Ф. Праздник Матер Матуты и тети со стороны матери. Размышления над религиозной экзегезой римских антикваров // *Древнее Средиземноморье: религия, общество, культура*. М., 2005.
- Сидорович О. В. Анналисты и антиквары: римская историография конца III–I в. до н. э. М., 2005.
- Сидорович О. В. Гней Марций Кориолан: легенда и история // *Античность Европы: Межвуз. сб.* / Под ред. И. Л. Маяк, А. З. Ньюкаевой. Пермь, 1992.
- Сидорович О. В. Дивинация: религия и политика в архаическом Риме // *Религия и община в Древнем Риме* / Под ред. Л. Л. Кофанова, Н. А. Чаплыгиной. М., 1994.
- Сидорович О. В. Теологическая концепция и исторические взгляды Марка Теренция Варрона // *Кентавр / Centaurus*. *Studia classica et mediaevalia*. 2004. Вып. 1.

- Сидорович О. В.* Этнический состав римского патрициата ранней Республики // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1980.
- Смирнова О. П.* Коллоквиум «Виссова 2002: столетие религии римлян» // ВДИ. 2003. № 1.
- Смирнова О. П.* О характере культа Весты // Античность и средневековые Европы: Межвуз. сб. / Под ред. И. Л. Маяк, А. З. Нюркаевой. Пермь, 1994.
- Смирнова О. П.* “Virgo tacita” // ВДИ. 2002. № 3.
- Сморчков А. В.* Куриатный закон об империи и ауспиции магистратов // Ius antiquum. Древнее право. 2003. № 1 (11).
- Сморчков А. М.* Коллегия понтификов и понтификальное право в российской историографии // Ius antiquum. Древнее право. 1999. № 2.5.
- Сморчков А. М.* О характере культа жреческой коллегии салиев // Античность и средневековые Европы: Межвуз. сб. / Под ред. И. Л. Маяк, А. З. Нюркаевой. Пермь, 1996.
- Сморчков А. В.* Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы. М., 2012.
- Сморчков А. М.* Этап locatio (сакральные аспекты) при учреждении общественного храма в республиканском Риме // Древний Восток и античный мир: Тр. кафедры истории Древнего мира. М., 2004.
- Сморчков А. М.* Regnum et sacrum: о характере царской власти в Древнем Риме // Ius antiquum. Древнее право. 2002. № 2 (10).
- Тихонович П.* Римские авгуры // ЖМНП. 1849. Ч. 63. № 7.
- Токмаков В. Н.* Жреческая коллегия салиев и ритуалы подготовки к войне в архаическом Риме в российской историографии XIX–XX вв. // Ius antiquum. Древнее право. 1999. № 2.5.
- Токмаков В. Н.* Сакрально-правовые аспекты ритуалов жреческой коллегии салиев в архаическом Риме // Ius antiquum. Древнее право. 1997. № 1 (2).
- Тумасов Н.* Религиозно-общественные учреждения древнего языческого Рима. Киев, 1880.
- Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983.
- Цымбурский В. Л.* Книга Цензорина и ее значение для истории античной культуры // ВДИ. 1986. № 2.
- Шайд Дж.* Религия римлян / Пер. с фр. О. П. Смирновой. М., 2006.
- Штаерман Е. М.* От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. М., 1985. Т. 1.
- Штаерман Е. М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.

- Adkins L., Adkins R. A.* Dictionary of Roman Religion. N. Y., 1996.
- Alföldi A.* Early Rome and the Latins. Ann Arbor, 1965.
- Altheim Fr.* A History of Roman Religion. L., 1938.
- André J.* Arbor felix, arbor infelix // Hommages a J. Bayet. Bruxelles, 1964. (Coll. Latomus V. 70.)
- Baier Th.* Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: von Cicero bis Ovid. Stuttgart, 1997.
- Bailey Cyril.* Phases in the Religion of Ancient Rome. Univ. of Calif., 1932.
- Barnes J.* Antiochus of Ascalon // Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society / Ed. M. Griffin, J. Barnes. Oxf., 1989.
- Beard M.* A Complex of Times: No More Sheep on Romulus' Birthday // PCPS. 1987. V. 33.
- Beard M.* Documenting Roman Religion // La memoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Rome, 1998. (Collection de l'école française de Rome. 243.)
- Beard M.* Writing and Ritual. A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta // PBSR. 1985. V. 53.
- Benveniste E.* Indo-European Language and Society / Transl. by E. Palmer. L., 1973.
- Bonfante Warren L.* Roman Costumes. A Glossary and Some Etruscan Derivation // ANRW. 1973. Bd. I.4.
- Bouché-Leclercq A.* Histoire de la divination dans l'antiquité. P., 1882. T. 4.
- Bourque N.* An Antropologist's View of Ritual // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy / Ed. E. Bispham, Ch. Smith. Edinburgh, 2000.
- Boyancé P.* Etymologie et théologie chez Varron // REL. 1975. V. 53.
- Boyancé P.* Sur la théologie de Varron // REA. 1955. V. 57.
- Brause A. B.* Librorum de disciplina augurali ante Augusti mortem scriptorum reliquiae I. Lipsiae, 1875.
- Brown F. E.* Cosa II. The Temples of the Arx // Memoirs of the American Academy in Rome. 1960. V. 26.
- Brown F. E.* New Soundings in the Regia: the Evidence for Early Republic // Les origines de la republique Romaine. Geneve, 1967. (Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquite classique. T. XII.)
- Burris E.* Some Survivals of Magic in Roman Religion // CJ. 1928. V. 24 (2).
- Burris E.* Taboo, Magic, Spirits. A Study of Primitive elements in Roman Religion. Westport, 1974.
- Carandini A.* Rome. Day one / Trans. by S. Sartarelli. Princeton, Oxf., 2011.
- Cardauns B.* Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk. Heidelberg, 2001.
- Cardauns B.* Terentius Varro, Antiquitates Rerum Divinarum. Wiesbaden, 1976. Teil I: Die Fragmente; Teil II: Kommentar.

- Cardauns B.* Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der “Antiquitates Rerum Divinarum” // ANRW. B., N. Y., 1978. Bd. 16.1.
- Catalano P.* Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia // ANRW. 1978. Bd. 16.1. P. 440–553.
- Catalano P.* Contributi allo studio del diritto augurale I. Torino, 1960.
- Chanut P.-Y.* Les “tesca” du Capitole // Revue de philologie de litterature et d’histoire anciennes. 1980. V. 54 (106).
- Cichorius C.* Römische Studien. B., 1922.
- Clerici L.* Die “Argei” // Hermes. 1942. Bd. 77.
- Cornelius Fr.* Untersuchungen zur frühen römischen Geschichte. München, 1940.
- Cornell T.J.* The Beginnings of Rome. L., 1975.
- Cornell T.J.* The Tyranny of the Evidence: A Discussion of the Possible Uses of Literacy in Etruria and Latium in the Archaic Age // Literacy in the Roman World. Ann Arbor, 1991.
- Dahlmann H., Heisterhagen R.* Varronische Studien I. Zu den Logistorici / Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Kl. Nr. 4. Wiesbaden, 1957.
- Davies J. P.* Rome’s Religious History: Livy, Tacitus. And Ammianus on their Gods. Cambr., 2004.
- De Cazanove O.* Pre-Roman Italy, Before and Under the Romans // A Companion to Roman Religion / Ed. J. Rupke. Blackwell Publ., 2007.
- De Martino F.* Storia della costituzione romana. Napoli, 1958. V. 1.
- De Sanctis G.* Storia dei romani. Firenze, 1956. V. 1; 1960. V. 2.
- Della Volpe A.* On Indo-European Ceremonial and Socio-Political Elements Underlying in the Origin of Formal Boundaries // The Journal of Indo-European Studies. 1992. V. 20.
- Dumezil G.* Archaic Roman Religion. Chicago; L., 1970. V. 1–2.
- Dyck A. R.* A Commentary on Cicero, *De Legibus*. Ann Arbor, 2004.
- Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire etymologique de la langue latine. P., 1939.
- Evans E. C.* The Cults of the Sabine Territory. N. Y., 1939. (Papers and Monographs of the American Academy in Rome. V. 11.)
- Fauth W.* Römische Religion im Spiegel der “Fasti” des Ovid // ANRW. 1978. Bd. 16.1.
- Fay E. W.* Varroniana. De lingua Latina. P. I // AJP. 1914. V. 35.
- Feeney D.* Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs. Cambr., 1988.
- Flink E.* Auguralia und Verwandtes // Commentationes in honorem Fridolfi Gustafson. Helsinki, 1921.

- Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte / Hrg. U. Eigler, U. Gotter, N. Luraghi, U. Walter. Stuttgart, 2003.
- Forsythe G.* Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious of Religious History. N.Y.; L., 2012.
- Fowler Warde W.* The number twenty-seven in Roman Ritual // CR. 1902. V. 16.
- Fowler Warde W.* The Original Meaning of the Word sacer // JRS. 1911. V. 1.
- Fowler Warde W.* The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. L., 1911.
- Fox M.* Roman Historical Myths. The Regal Period in Augustan Literature. Oxf., 1996.
- Frazer J. G.* The Fasti of Ovid. L., 1929. V. 4.
- Freier H.* Caput velare. Tübingen, 1963.
- Fridh A.* Sacellum, sacrarium, fanum and Related Terms // Greek and Roman Studies in memory of C. Fabricius / Ed. S.-T. Teodorsson. Göteborg, 1990.
- Frier B. W.* Libri Annales Pontificum Maximorum: The Origins of the Annalistic Tradition. Ann Arbor, 1999.
- Frier B. W.* The Rise of the Roman Jurists. Studies in Cicero's pro Caecina. Princeton, 1985.
- Frothingham A. L.* Ancient Orientation Unveiled // AJA. 1917. V. 21.
- Gabba E.* Dionysius and the History of Archaic Rome. Berkeley, 1991.
- Gabba E.* True History and False History in Classical Antiquity // JRS. 1981. V. 71.
- Galinsky G. K.* Aeneas, Sicily, and Rome. Princeton, 1969.
- Gargola D. J.* Lands, Laws, and Gods. Magistrates and Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome. L., 1995.
- Giovannini A.* Il passaggio dalle istituzioni monarchiche alle istituzioni repubblicane // Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica. In memoria di F. Castagnoli. Roma, 1993. (Atti dei Convegni Lincei. 100.)
- Giovannini A.* Les livres auguraux // La memoire perdue. Recherches sur l'administration Romaine. P., Roma, 1998.
- Gjerstad E.* Legends and Facts of Early Roman History. Lund, 1972.
- Glinister F.* Sacred Rubbish // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience / Ed. E. Bispham, Ch. Smith. Edinburgh, 2000.
- Goar R. J.* Cicero and the State Religion. Amsterdam, 1972.
- Goidanich P. G.* Del templum augurale nell'Italia antica // Historia. Studi storici per l'antichità classica. 1934. V. 8.

- Gruen E. S.* Culture and National Identity in Republican Rome. L., 1993.
- Gruen E. S.* Studies in Greek Culture and Roman Society. Leiden, N.Y., Kobenhavn, Köln, 1990.
- Hallet J. P.* "Over Troubled Waters": the Meaning of the Title of Pontifex // TPAPA. 1970. V. 101.
- Hanson J. A.* Plautus as a Source Book for Roman Religion // TAPA. 1959. V. 90.
- Hendrickson G. L.* The Provenance of Jerome's Catalogue of Varro's Works // CP. 1911. V. 6.
- Herbert-Brown H.* Ovid and the Fasti. An Historical Study. Oxf., 1994.
- Hersch K. K.* The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity. Cambr., 2010.
- Hickson F. V.* Roman Prayer Language: Livy and the Aeneid of Vergil. Stuttgart, 1993.
- Holland L. A.* Janus and the Bridge. Roma, 1961.
- Holland L. A.* The Shrine of the Lares Compitales // TAPhA. 1937. V. 68.
- Holleman A. W.* An Enigmatic Function of the Flamen Dialis (Ovid. Fast. 2.282) and the Augustan Reform // Numen. 1973. V. 20.
- Hooker E. M.* The Significance of Numa's Religiois Reforms // Numen. 1963. V. 10.
- Horsfall N.* Statistics or States of Mind? // Literacy in the Roman World. Ann Arbor, 1991.
- Ilhne W.* Römische Geschichte. Leipzig, 1883. Bd. 1.
- Jocelyn H. D.* Urbs augurio augusto condita: Ennius ap. Cic. Div. 1.107 (= Ann. 77–96 V²) // PCPS. 1971. N.S. 17.
- Jocelyn H. D.* Varro's Antiquitates Rerum Divinarum and Religious Affairs in the Late Roman Republic // Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester. 1982. V. 65.
- Jolowicz H. F.* Historical Introduction to the Study of Roman Law. Cambr., 1939.
- Kent R. G.* On the Text of Varro, de lingua Latina // TAPhA. 1936. V. 67.
- Kent R. G.* The Vedic Path of the Gods and the Roman Pontifex // CP. 1913. V. 8.
- Klotz A.* Der Katalog der Varronischen Schriften // Hermes. 1911. Bd. 46.
- Koptev A.* Rex sacrorum: The Roman King in Space and Time // Ollodagos. 2012. V. 27.
- Kunkel W.* An Introduction to Roman Legal and Constitutional History. Oxf., 1966.
- Lapis Satricanus. Archeological, Epigraphical, Linguistic and Historical Aspects of the New Inscription from Satricum / Ed. C. M. Stibbe et al. S.-Gravenhage, 1980.

- Latte K.* Augur und Templum in der Varronischen Auguralformel // *Philologus*. 1948. Bd. 97.
- Latte K.* Römische Religionsgeschichte. 2 Aufl. München, 1967.
- Latte K.* The Origin of the Roman Quaestorship // *TAPhA*. 1936. V. 67.
- Lehmann Y.* Varron theologien et philosophe romain. Bruxelles, 1997. (Coll. Latomus. 237.)
- Lenaghan J. O.* A Commentary on Cicero's Oration de haruspicum responso. P., 1969.
- Levene D. S.* Religion in Livy. Leiden; N. Y.; Köln, 1993.
- Lieberg G.* Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung // *ANRW*. B., N. Y., 1973. Bd. 1.4.
- Liebeschuetz J. H. W. G.* Continuity and Change in Roman Religion. Oxf., 1979.
- Linderski J.* The Augural Law // *ANRW*. 1986. Bd. 16.3. P. 2150–2312.
- Linderski J.* Cicero and the Roman Divination // *La Parola del Passato*. 1982. V. 37.
- Linderski J.* The Libri Reconditi // *HSCP*. 1985. V. 89.
- Linderski J.* Roman Questions. Selected Papers. I. Stuttgart, 1995; Selected Papers. II Stuttgart, 2007.
- Linderski J.* Roman Religion in Livy // *Livius. Aspekte seines Werkes* / Hrg. W. Schuller. Konstanz, 1993.
- Linderski J.* Watching the Birds: Cicero the Augur and the Augural temple // *CP*. 1986. V. 81.
- Literacy in Traditional Societies / Ed. J. Goody. Cambr., 1968.
- Lübtow U. von.* Recht und Rechtswissenschaft im Rom der Frühzeit // Beiträge zur altitalischen Geistgeschichte. Festschrift für G. Radke / Hsg. R. Althelm-Stiehl, M. Bosenbach. Münster, 1989.
- MacArmstrong A.* Trial by Combat among the Greeks // *Greece and Rome*. 1950. V. 19.
- MacBain B.* Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome. Bruxelles, 1982. (Coll. Latomus V. 177.)
- Magdelaine A.* L'auguraculum de l'arx a Rome et dans d'autres villes // *REL*. 1969. V. 47.
- Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. 2 Aufl. Leipzig, 1885. Bd. 3.
- Martorana G.* Mito storia ideologia nella Roma antica. Palermo, 1988.
- Mastocinqe A.* Lucio Giunio Bruto. Recherche di storia, religione e diritto sulle origini della repubblica romana. Trento, 1988.
- McCormac S.* Loca Sancta // *Roman Religion* / Ed. C. Ando. Edinburgh, 2003.
- Merrill E. T.* The Roman Calendar and the Regifugium // *CP*. 1924. V. 19.
- Meyer J. Ch.* Pre-Republican Rome. An Analysis of the Cultural and Chronological Relations 1000–500 B.C. Rome, 1983.

- Michels A.* 'The Calendar of Numa' and the Pre-Julian Calendar // TAPhA. 1949. V. 80.
- Michels A.* The Calendar of the Roman Republic. Princeton, 1967.
- Michels A.* The Topography and Interpretation of Lupercalia // TAPhA. 1953. V. 84.
- Mitchell R. E.* Patricians and Plebeians: The Origin of the Roman State. L., 1990.
- Momigliano A.* The Classical Foundations of Modern Historiography. Univ. of Calif., 1990.
- Momigliano A.* The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C. // CP. 1984. V. 79.
- Mommsen Th.* Römisches Staatsrecht. 3 Aufl. Graz, 1969. Bd. I; Bd. II.1.
- Morani M.* Augurium augur augustus: una questione di metodo // Glotta. 1984. Bd. 62.
- Mustakallio K.* The Changing Role of the Vestal Virgins // Public Roles and Personal Status Men and Women in Antiquity / Ed. L. Larsson Loven, A. Strömberg. Sävedalen, 2007.
- Muth R.* Vom Wesen römischer "religio" // ANRW. B., N.Y., 1978. Bd. II. 16.1.
- Nagy B.* The Argei Puzzle // AJAH. 1985. V. 10 (1).
- Neumann G.* Zur Etymologie von lateinisch 'augur' // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. 1976. Bd. 2.
- Nock A. D.* Essays on Religion and the Ancient World. Oxf., 1972. V. 2.
- Norden Ed.* Aus altrömischen Priesterbüchern. Lund, 1939. 2 Aufl. Stuttgart, Leipzig, 1995.
- Norden Ed.* Varro's Imagines. B., 1990.
- North J. A.* The Books of the Pontifices // La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine. Rome, 1998. (Collection de l'école française de Rome. 243.)
- North J. A.* Conservatism and Change in Roman Religion // PBSR. 1987. V. 44.
- North J. A.* Prophet and Text in the Third century B.C. // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience / Ed. E. Bispham, Ch. Smith. Edinburgh, 2000.
- North J. A.* Religion in Republican Rome // CAH. 1989. V. 7.2.
- North J. A.* Roman Religion. Oxf., 2000.
- Ogilvie R. M.* A Commentary on Livy Books 1–5. Oxf., 1965.
- Ogilvie R. M.* Roman Literature and Society. N. Y., 1980.
- Ogilvie R. M.* The Romans and their Gods in the Age of Augustus. L., 1969.
- Palmer R. E. A.* Roman Religion and Roman Empire. Five Essays. Philadelphia, 1874.
- Palmer R. E. A.* The Archaic Community of the Romans. Cambr., 1970.

- Palmer R. E. A.* The King and the Comitium. A Study of Rome's oldest Public Document. Wiesbaden, 1969.
- Paoli J.* La notion de temps faste et celle de temps comitial // REA. 1954. T. 56.
- Paoli J.* Les definitions Varroniennes des jours fastes et nefastes // Revue Historique de droit francais et etranger. 1952. V. 30.
- Paschall D.* The Origins and Semantic Development of Latin Vitium // TPAPA. 1936. V. 67.
- Pavone Ch.* A proposito della formula augurale (Varron "De lingua Latina" VII. 8) // Bolletino di studi Latini. 1993. V. 23.
- Pease A. S. M.* Tulli Ciceronis De Divinatione Liber Primus. Urbana, 1920.
- Pernice A.* Zum römischen Sacralrechte I // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1885. Hlb. 2.
- Peruzzi E.* Aspetti culturali del Lazio primitive. Firenze, 1978.
- Peruzzi E.* La formula augurale di Varrone L L VII 8 // Atti del congresso internazionale di studi varroniani. Rieti. 1976. V. 2.
- Peruzzi E.* Livio 1, 20, 5 // Rivista di filologia e di istruzione classica. 1971. V. 99.
- Pisani V.* Cortumio // Glotta. 1955. Bd. 34.
- Pisani V.* Testi latini arcaici e volgari. Torino, 1950.
- Powell J. G. F.* Cicero's Adaptation of Legal Latin in the *De legibus* // Aspects of the Language of Latin Prose / Eds. T. Reinhardt, M. Lapidge, J. N. Adams. Oxf., 2005.
- Preibisch P.* Fragmenta Librorum Pontificorum. Tilsit, 1878.
- Preller L.* Römische Geschichte. Tübingen, 1853. Bd. 1.
- Radke G.* Anmerkungen zu den ersten fünf Ferae Publicae der römischen Fasten – Religio Graeco-Romana. Festschrift für W. Pötscher / Hrg. J. Daflen, G. Petersmann, F. Schwarz. Graz, Horn, 1993.
- Rawson E.* Intellectual Life in the Late Roman Republic. Baltimore, 1985.
- Regell P.* Beiträge zur antiken Auguralliteratur: I. Signum (augurale), augurium, auspicium // Königliches Gymnasium. 1904. No. 226.
- Regell P.* Commentarii in librorum auguralium fragmenta specimen // Königliches Gymnasium. 1893. No. 189.
- Regell P.* De augurum publicorum libris. Vratisl., 1878.
- Regell P.* Die Schautempla der Augurn // Jahrbücher für klassische Philologie. 1881. Bd. 123.
- Richardson L.* Honos et Virtus and the Sacra Via // AJA. 1978. V. 82.
- Richardson L.* A New Topographical Dictionary of Ancient Rome. Baltimore; L., 1992.
- Rösch-Binde Ch.* Vom "δεινὸς ἀνὴρ" zum "deligentissimus investigator antiquitatis". Zur komplexen Beziehung zwischen M. Tullius Cicero und M. Terentius Varro. Köln, 1997.

- Rose H. J.* The Inauguration of Numa // JRS. 1923. V. 13.
- Rose H. J.* The Roman Questions of Plutarch. Oxf., 1924.
- Rosenberger V.* Republican Nobiles: Controlling the res publica // A Companion to Roman Religion / Ed. J. Rüpke. Blackwell Publ. 2007.
- Rosenzweig I.* Ritual and Cults of the Per-Roman Iguvium. L., 1937.
- Rubino J.* Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte. Kassel, 1839.
- Ruoff-Vaananen E.* The Roman Public prodigia and the ager Romanus // Arctos. 1972. V. 7.
- Rüpke J.* Fasti sacerdotum. Stuttgart, 2005. Teil 3.
- Rüpke J.* Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom. B., N. Y., 1995.
- Rüpke J.* Die Religion der Römer. München, 2001.
- Rüpke J.* Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia, 2012.
- Rüpke J.* Religion of the Romans / Trans. and ed. R. Gordon. Cambr., 2007.
- Rüpke J.* Religiöse Erinnerungskulturen. Formen der Geschichtsschreibung in der römischen Antike. Darmstadt, 2012.
- Rüpke J., Glock A.* Fasti sacerdotum. Wiesbaden, 2005. Teil 2.
- Rykwert J.* The Idea of a Town. The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World. Princeton, 1976.
- Samuel A.* Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity. München, 1972.
- Schatzman J.* Patricians and Plebeians. The Case of Veturii // CQ. 1973. V. 23.
- Scheid J.* Cults, Myths, and Politics at the Beginning of the Empire // Roman Religion / Ed. C. Ando. Edinburgh, 2003.
- Scheid J.* Graeco-Roman Cultic Societies // The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World / Ed. M. Peachin. Oxf., 2011.
- Scheid J.* An Introduction to the Roman Religion / Transl. J. Lloyd. Edinburgh, 2003.
- Scheid J.* Myth, Cult and Reality in Ovid's Fasti // PCPS. 1992. V. 38.
- Scheid J.* Oral Tradition and Written Tradition in the Formation of Sacred Law in Rome // Religion and Law in Classical and Christian Rome / Eds. C. Ando, J. Rüpke. Stuttgart, 2006.
- Scheid J.* Roman Animal Sacrifice and the System of Being // Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers / Eds. Ch. A. Faraone, F. S. Naiden. Cambr., 2012.
- Schulz Fr.* History of Roman Legal Science. Oxf., 1963.
- Schulze W.* Zur Geschichte lateinischer Eigennamen. B., 1904.
- Schwegler A.* Römische Geschichte. Tübingen, 1884. Bd. I; 1870. Bd. II.
- Scullard H. H.* Festivals and Ceremonies of the Roman Republic. N. Y., 1982.

- Siebert A. V.* Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten. B., N. Y., 1999.
- Sini F.* Libri e commentarii nella tradizione documentaria dei grandi collegi sacerdotali romani // *Ius antiquum. Древнее право.* 1999. № 2 (5).
- Sini F.* Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica. Torino, 2001.
- Skutch O.* The Annales of Quintus Ennius. Oxf., 1985.
- Smith Ch.* Early and Archaic Rome // *Ancient Rome: The Archaeology of the Eternal City* / Ed. J. Coulston, H. Dodge. Oxf., 2000.
- Smith Ch.* The Religion of Archaic Rome // *A Companion to Roman Religion* / Ed. J. Rüpke. Blackwell Publ., 2007.
- Soltau W.* Römische Chronologie. Freiburg, 1889.
- Speyer W.* Das Verhältnis des Augustus zur Religion // *ANRW. B., N. Y.,* 1984. Bd. 16.3.
- Syme R.* Some Arval Brethren. Oxf., 1980.
- Taylor L. R.* Symbols of the Augurate on Coins of the Caecilii Metelli // *AJA. Suppl.* 1944. V. 48.
- Thulin C. O.* Die etruskische Disciplin. Göteborg, 1905–1909. V. 1–3.
- Torelli M.* Archaic Rome Between Latium and Etruria // *САИ.* 1989. V. 7 (2).
- Torelli M.* Un templum augurale d'età repubblicana a Bantia // *Rendiconti dell' Accademia Nazionale dei Lincei.* 1966. V. 21.
- Tucker C. W.* Cicero, Augur, De iure augurali // *The Classical World.* 1976. V. 70.
- Turner H. W.* From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship. P., N. Y., 1979.
- Ulrich R. B.* The Roman Orator and Sacred Stage: the Roman templum rostratum. Bruxelles, 1994.
- Vaahtera J.* Roman Augural Lore in Greek Historiography. A Study of the Theory and Terminology. Stuttgart, 2001.
- Valeton I. M. J.* De modis auspicandi Romanorum // *Mnemosyne.* 1889. V. 17; 1890. V. 18.
- Valeton I. M. J.* De templis Romanis // *Mnemosyne.* 1892. V. 20; 1893. V. 21; 1895. V. 23; 1898. V. 26.
- Van Nuffelen P.* Varro's *Divine Antiquitates*: Roman Religion as an Image of Truth // *CP.* 2010. V. 105.
- Vanggaard J. H.* The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion. Copenhagen, 1988.
- Versnel H. S.* Historical Implications // *Lapis Satricanus. Archaeological, Epigraphical, Linguistic, and Historical Aspects of the New Inscription from Satricum* / Ed. C. M. Stibbe et al. S.-Gravenhage, 1980.

- Versnel H. S.* Religious Mentality in Ancient Prayer // Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World / Ed. H. S. Versnel. Leiden, 1981.
- Versnel H. S.* Transition and Reversal in Myth and Ritual. Leiden, N. Y., Köln, 1993.
- Versnel H. S.* Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph. Leiden, 1970.
- Voght J.* Die römische Republik. Basel, 1959.
- Wagenvoort H.* Roman Dynamism. Studies in Ancient Roman Thought, Language and Custom. Oxf., 1947.
- Walde A., Hofmann J. B.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1938–1956. Bd. 1–3.
- Wallece-Hadrill A.* Rome's Cultural Revolution. Cambr., 2008.
- Wardman A.* Religion and Statecraft among the Romans. L., 1982.
- Watson A.* Law Making in the Later Roman Republic. Oxf., 1974.
- Watson A.* The State, Law and Religion. Pagan Rome. Athens; L., 1992.
- Weinstock S.* Divus Julius. Oxf. 1971.
- Weinstock S.* Templum // Mitteilungen d. Deutschen Arch. Inst. Röm. Abt. 1932. Bd. 47.
- Wildfang R. L.* Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire. L.; N. Y., 2006.
- Wilkins J. B.* Urban Language Ritual // Approaches to the Study of Ritual. Italy and the Ancient Mediterranean / Ed. J. B. Wilkins. L., 1996.
- Wiseman T. P.* Remus. A Roman Myth. Cambr., 1995.
- Wiseman T. P.* Unwritten Rome. Exeter, 2008.
- Wissowa G.* Argei // PWRE. Stuttgart, 1896. Bd. 2.
- Wissowa G.* Augures // PWRE. 1896. Bd. 2.
- Wissowa G.* Auspicium // PWRE. 1896. Bd. 2.
- Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. München, 1912.
- York M.* The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius. N.Y., 1986.
- Ziolkowski A.* Between Geese and auguraculum: the Origin of the Cult of Juno on the Arx // CP. 1993. V. 88.
- Ziolkowski A.* Ritual Cleaning-up the City: from the Lupercalia to the Argei // Ancient Society. 1998. V. 29.
- Ziolkowski A.* The Sacra Via and the Temple of Juppiter Stator // Opuscula Romana. 1989. V. 17.

Summary

Roman historians – the annalists and especially the antiquarians – have preserved in their works fragments of texts that in some cases derived, according to their own unambiguous indications, from older records created by priests. We have already discussed the nature of those records and other relevant issues in an earlier work (see: Sidovich, O. V., *The Annalists and the Antiquarians: Roman Historiography in the Late 3rd to the 1st Century B.C.*, Moscow, 2005 [in Russian]). Our task in this one was to demonstrate the use by ancient authors of the data deriving from earlier priestly documents, and to determine which sacerdotal circles the records mentioned by historians derive from. To accomplish this task, we have selected *De lingua Latina* by the Roman antiquarian of the 1st century B.C. Marcus Terentius Varro as our primary source. That work has preserved, in a concise form, the information contained in his other, principal, work, *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum*, which absorbed the entire bulk of knowledge about the religious institutes and cults of the late Republic and became the ultimate source of data for the antiquarians of later generation. Books V to VII of *De lingua Latina* – they deal with etymology – are the most informative as regards the issues of religion, cult and sacral topography of Rome.

Addressing Varro's work, and also the antiquarian tradition that was coeval with him and of a later date, enabled us to get as close as possible to the data deriving from the sacerdotal milieu. The information from the priestly records are present in Varro's work both as direct quotations and as passages retold by himself.

However, most of the analyzed fragments presented by the antiquarian as direct quotations from the records of sacerdotal collegia cannot, on closer inspection, be regarded as such. There are practically no sizable texts that would represent entire documents created in the

midst of sacerdotal collegia. The few exceptions are the augury formula for establishing the bounds of a sacred space, the list of Argeian sanctuaries and the hymns of the Salii. But even these texts may be regarded as sacerdotal only partially. For instance, the list of Argeian sanctuaries was created in response to an inquiry by officials in connection with compiling an inventory of those temples. The hymns of the Salii were widely known among the Roman public and became, as samples of archaic Latin, the object of study already in the works of grammarians, who predated Varro and from whom he borrowed those texts. So finally, it is the augural formula alone – which had been used for the demarcation of sacred space – that can claim the title of a genuine sacerdotal document, although this claim is not entirely unqualified: the lexical modernization occurring in its text indicates that the formula's extant version has hardly come to us directly from the collegial archive of the augurs.

The sacral formulae that occur in Varro's work are accompanied with references to the records of the two most authoritative and politically influential sacerdotal collegia – the pontifices and the augurs. The "sacerdotal" content became incorporated into Varro's text using different ways. The records of the pontifical collegium are given in the antiquarian's own words – a fact that attests to the free circulation of the data they contained among the learned classes of the Roman society. On the other hand, the augural records, their sacral formulae and vocabulary are more often than not presented in the form of direct quotations, which betrays their priestly origin – though not necessarily directly from the archival records of the collegium in question. The information of that kind was normally extracted from thematic collections compiled by individual priests for sundry practical purposes. Such collections were later to become the basis of special works authored by certain priests and dedicated to interpreting specific formulae and the rituals reflected in them. The creation of such works was never part of the official duties of the members of sacerdotal collegia; it was the result of personal initiative of individual priests who were responsible for the information they conveyed. From their works, sacerdotal formulae and sacred vocabulary penetrated into the antiquarian tradition, and it was the latter that passed them off as samples of genuine sacerdotal records. Reference to a priestly document imparted authority to a piece of information that was conveyed, making it authentic and giving it a place of importance within religious and historical tradition. The terms used in sacerdotal formulae became, as samples of archaic speech, the object of study for grammarians and the object of interpretation for historians and poets, who created their etiologic myths on their basis. Their works

were a commonly accessible source of information on the history of the Roman people.

The examples from Varro's work that we have discussed indicate that, despite his direct references to sacerdotal books, Varro acquired part of the necessary information from his predecessors, the grammarians – more specifically from his master Aelius Stilo. However, the larger part of data used by Varro derived from special works dealing with individual aspects of cult and composed by actual priests.

The main sacerdotal *collegia* of Rome (primarily the augurs and the pontifices) had records of their own that they used for the observation of proper pronunciation of sacred formulae accompanying public rituals. However, part of the sacral information was passed on orally and reproduced by the participants of cultic practices from memory. Nevertheless, despite the latter practice, creating and preserving texts was one of the functions of sacerdotal *collegia*, each of which had a sacral tradition of its own.

The principal duty of an augur was the creation of a *templum* – walling off a sacred space to keep it separate from the world around it. Therefore the sacral tradition of that *collegium* had been shaping around the recording and detailing of that procedure. The rite of creating *templa*, which was significant for Roman political life, established a link between the community and the gods, being at the same time a means of communication within the civil society. Defining the bounds of a sacred space preceded the auspices – a rite indispensable for conducting such major state-sponsored events as electing magistrates, managing Senate sessions, convoking popular assemblies and founding temples. These events were associated with the values of the Roman political elite and reflected its place in all spheres of life of the civil community. We may therefore assume that the text of the augural formula quoted in Varro's work is one of the then extant versions circulating among those families of Roman politicians who were closely related to the augural *collegium*. Such formulae were recorded by the augurs not so much for practical uses (for we have no evidence that such texts were ever recited, with the exceptions of prayers) as for the preservation of the religious tradition which came, with time, to be associated with Rome's historical past. As major factors of political life, auguries and auspices became subjected – to a greater extent than other things religious – to the penetration of scientific principles of classification and systematization of subject matter introduced by Greek philosophic schools.

The pontifical tradition, as relayed by Varro, can be divided into two groups of data: one of them is related to keeping the calendar, while the other is concerned with recording legal formulae. The keeping of

weather records was the task of the pontifical collegium, consonant with their duty to keep the calendar. A special group of data is constituted by references to such rites as *Agonalia*, *Regifugium* and *Quando rex comitiavit*, which were timed to coincide with certain dates of the calendar and recorded in it. It is thought that each city and town had its own calendar of festivals, carved in stone. However, the practice of oral announcement of holy days, which Varro refers to and which was the duty of the *rex sacrorum*, attests to the fact that the calendar still continued to exist in an oral form despite the introduction of written calendars since the 4th century B.C. It is difficult to say if calendar records were composed with a view of reading them sometime in the future. In all probability, the oral and the written forms of the calendar coexisted to serve distinct purposes: the written calendar helped the Romans keep track of time, presenting the year as an unbroken stretch of time, while the oral calendar was the prime condition for the existence of the announcement ritual and had a direct connection with cult. The data from the pontifical calendar that we come across in Varro's work are supplemented with interpretations of the significance of different days borrowed from the works of the collegium's members, such as Quintus Mucius Scaevola.

The other group of data is represented by legal texts. The pontifices were responsible for preserving the norms of ancestral law, so they were experts on the formulae that accompanied legal cases. Passages from Varro's composition allow us to assume that texts of legal nature were present among the records of that collegium.

From what we have just said, it follows that one has necessarily to distinguish between two groups of documents: (1) the records created by priests in sacerdotal collegia for their own purposes or in response to a public inquiry, and (2) the texts containing sacerdotal formulae and lexical units with accompanying commentary authored by individual priests on their own initiative. The former kind of quotations occurs in Varro's work – or, for that matter, in the works by other Roman historians – very rarely. The latter group is represented more widely, though – as a rule – via the works of his predecessors, who introduced some systematization into the disjointed records of sacerdotal collegia, not only adapting them to the search of relevant data, but also transforming them into a collection of time-honored examples and rules regulating the performance of rituals. Information of this kind was supplemented with interpretations and theoretical speculations of the authors themselves, who assumed the role of students and interpreters of ritual. We are therefore entitled to state that the specialized works, whose authors were priests of high rank (we would like to stress once

more that we regard them as distinct from the texts created in the midst of sacerdotal collegia for their own purposes), had laid the foundations of antiquarian research and were responsible for the thriving of antiquarian discourse – a branch of learning that preserved its significance until the very end of the Roman empire.

However, each ritual action became interpreted not only by the authors of special works, but also by the actual participants of the rite, and by the spectators, as can be plainly seen if we were to analyze the document entitled *Sacra Argeorum* (*The Argeian Rituals*). It is noteworthy that the object of interpretation was not a ritual – or a myth – in its entirety, but their individual elements. That was also Varro's *modus operandi*: he was free in his choice of individual elements of a rite that he used to construct a chain of logical reasoning, at times not bothering with a coherent interpretation of the ritual as a whole. We must remark, though, that such a situation is most likely due to the fact that, in his *De lingua Latina*, Varro presented religious information in a condensed form, having extracted everything of crucial importance from the fundamental *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum*.

The number of possible interpretations was practically unlimited, and they could be based on comparison both with other Roman rituals and with specific episodes of the Greek epic tradition. Each and every interpretation had a right to exist; none of them was preferred to another. Exegesis was primarily aimed at uncovering the reasons why this or that prescription appeared in the first place, as well as at revealing entire etymological “clusters” that would explain the origins of cultic vocabulary. Etiology was of prime importance – it occupied a central place in all exegetical works, incorporating explanations from various spheres of knowledge. The great number of interpretations was partly the result of cult's adaptation to the new historical conditions, but there were other reasons for it as well. The spirit of competition, typical of the polis system, was conducive to a numerical growth of interpretations, at once encouraging competition between them and compensating for the lack of concrete knowledge about the past and of theoretical constructs. As a result, we have no criterion which would enable us to assess the validity of individual constructs. However, even though most etymological and etiological explanations are rejected by modern studies, they are extremely important *per se*, since they immerse us in the cultural milieu in which Varro worked together with his contemporaries and followers.

When Varro – or other authors whose works we used for an understanding of data supplied by him – relayed religious and cultic information, a reference to the “ancient records”, the “memory of the ancients” or the “remote times” in general was often made. Appealing

to the supposed past was the best way to support cult, which used these references to substantiate its right to hold a position in the Roman religious-historical tradition. "Ancestral memory" was in its turn supported via addressing the ideas of the Stoic philosophy that were conducive to revealing the true knowledge about the world that was concealed in religion and that the primal man once possessed.

At the same time, priestly records and interpretations created on their basis enabled the Romans to preserve the ancient, nearly forgotten religious practices. One of the instances of this is the hymn of the Salii, which was sung publicly using a recorded text, although it became the object of learned commentary as a sample of archaic language already in the 2nd century B.C. Cults, rituals and festivals associated with them shed light on the religious life of a remote past. The available samples of sacerdotal texts of very diverse provenance often reflect the early political and topographical organization of Roman society. This is confirmed by the list of Argeian shrines preserved in Varro's work and by the existence of two distinct collegia of the Salii that occupied different locations in the city. Essentially, every Roman rite had spatial characteristics of its own, inasmuch as it was associated with a specific place in Rome.

Roman religious tradition, as relayed by Roman authors, consisted of descriptions of cultic and ritual practices and was part of the historical tradition as a whole. It is therefore presented by Roman authors together with references to the ancestors and illustrious men – i. e., it is based on the same "examples" (*exempla*) as feature so largely in annalistic historiography represented by Titus Livy's work. The traditional tales that were part of the literary narrative about cults and rituals were being nourished by the traditions and history of the Roman people. The collective faith in their historicity imparted authenticity to them. The Romans, ranging from common citizens to politicians and intellectuals, saw their own history in them, which, time after time, gave rituals a new lease on life.

The interpretative activity of Varro and the antiquarians led to a numerical growth of exegetical speculations that form the only source for our knowledge about Roman cult. They have preserved not so much data on the actual cults as the images of Rome captured in the stories of its cults. These images enable the modern researcher to visualize how the Romans perceived their religion. However, the ritual image that we observe, while derived from the work created in the times of the late Republic, is sometimes closer to the world of ancient Roman, and even Italic, cults and rites. Proceeding from the records of sacerdotal collegia and the works of individual priests, who were part of the Roman politi-

cal class, and applying the scientific approaches developed by the Greek philosophic schools to those data, Varro was recreating the past of the Roman people using the authority of the ancestors as a foundation for his work. It is with his name that the creation of the “real” religious tradition of Rome is associated – the tradition represented by various forms of religious knowledge, ranging from daily religious practices of the civil community to its philosophic, literary or antiquarian interpretation. In this respect, we can characterize Varro as one of the founders of Rome.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Культ, ритуал и антикварное знание в Риме эпохи Республики	5
ГЛАВА 1. Изучение жреческой традиции и творчества Марка Теренция Варрона в современном антиковедении	13
1.1. Жреческая традиция и проблема толкования ритуала	13
1.2. Изучение творчества Марка Теренция Варрона	25
ГЛАВА 2. Сакральные формулы в документах коллегии авгуров	29
2.1. <i>Templum</i> в религиозной практике авгуров	31
2.1.1. Авгурская формула для установления <i>templum</i> по данным Варрона	32
2.1.2. Содержание понятия <i>templum</i>	38
2.1.3. Содержание понятия <i>tescum</i>	39
2.1.4. Создание священных мест	42
2.1.5. Пространственная ориентация <i>templum</i> и его форма	48
2.1.6. Инаугурация Нумы: практическое применение авгурской формулы	55
2.1.7. <i>Templum</i> и <i>auguraculum</i>	59
2.1.8. Окончательный перевод авгурской формулы ...	63
2.1.9. Сакрально-правовое содержание понятия <i>templum</i>	64
2.2. Авгурии и ауспиции: содержание понятий	68
2.3. Авгуры и <i>sodales Titii</i>	76
2.4. Классификация знамений	81
2.5. Авгурская лексика в сочинении Варрона	89

ГЛАВА 3. Сакральнo-правовые формулы	
в документах коллегии понтификов	96
3.1. Понтифики и Свайный мост	96
3.2. Определение границ священного пространства: понтифики или авгуры?	99
3.3. Происхождение перечня алтарей в сочинении Варрона	101
3.4. Понтификальная лексика, относящаяся к жертвоприношениям	104
3.5. Понтифик, <i>rex sacrorum</i> и Регия	107
3.6. Понтифики и календарь: наблюдение за временем	113
3.7. Понтифики и судебный процесс	125
3.8. Установление правил погребения	127
ГЛАВА 4. « <i>Sacra Argeorum</i> » как жреческий документ	130
4.1. Сведения Варрона и других авторов	131
4.2. Историографическое состояние проблемы	136
4.3. Содержание церемонии аргеев	142
4.4. Время и причины появления документа	148
ГЛАВА 5. Памятники письменности коллегии салиев	151
5.1. Книги салиев	152
5.2. Гимны салиев	157
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	165
ПРИЛОЖЕНИЕ. Фрагменты жреческих документов в сочинении Марка Теренция Варрона <i>De lingua Latina</i> с переводом на русский язык	172
Примечания	191
Список литературы	257
Summary	270

CONTENTS

INTRODUCTION. Cult, ritual and antiquarian knowledge in the republican Rome	5
CHAPTER 1. The study of the sacerdotal tradition and of Marcus Terentius Varro's work in contemporary classical studies	13
1.1. Sacerdotal tradition and the problem of interpreting rituals	13
1.2. The study of Marcus Terentius Varro's work	25
CHAPTER 2. Sacral formulae in the documents of the augurs' collegium	29
2.1. <i>Templum</i> in the augurs' religious practices	31
2.1.1. The augural formula for the demarcation of a <i>templum</i> according to Varro's data	32
2.1.2. The meaning of the concept <i>templum</i>	38
2.1.3. The meaning of the concept <i>tescum</i>	39
2.1.4. Creating sacred places	42
2.1.5. The spatial orientation of a <i>templum</i> and its shape .	48
2.1.6. Numa's inauguration: putting the augural formula into practice	55
2.1.7. The <i>templum</i> and the <i>auguraculum</i>	59
2.1.8. A definitive translation of the augural formula	63
2.1.9. The sacral and legal contents of the concept <i>templum</i>	64
2.2. Auguries and auspices: their meaning	68
2.3. The augurs and the <i>sodales Titii</i>	76
2.4. A classification of omens	81
2.5. Augural terms in Varro's work	89

CHAPTER 3. Sacral-legal formulae in the documents	
of the pontifical collegium	96
3.1. The pontifices and the Pile Bridge	96
3.2. Defining the borders of a sacred space: the pontifices or the augurs?	99
3.3. The origin of the altar list in Varro's work	101
3.4. Pontifical terms having to do with sacrifice	104
3.5. The pontifex, the <i>rex sacrorum</i> and the Regia	107
3.6. The pontifices and calendar: keeping track of time	113
3.7. The pontifices and legal procedure	125
3.8. Setting funeral norms	127
CHAPTER 4. The "Sacra Argeorum"	
as a sacerdotal document	130
4.1. The data of Varro and other authors	131
4.2. The historiographical state of the problem	136
4.3. The meaning of the Argei's rite	142
4.4. When and why the document came into being	148
CHAPTER 5. The records of the Salii	151
5.1. The books of the Salii	152
5.2. The hymns of the Salii	157
CONCLUSION	165
APPENDIX. A list of sacerdotal documents	
in Marcus Terentius Varro's <i>De lingua Latina</i>	
with a translation into Russian	172
Notes	191
Bibliography	257
Summary	270

Минимальные системные требования определяются соответствующими требованиями программ Adobe Reader версии не ниже 11-й либо Adobe Digital Editions версии не ниже 4.5 для платформ Windows, Mac OS, Android и iOS; экран 10"

Научное электронное издание

Сидорович Ольга Витольдовна
ЖРЕЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ.
КУЛЬТ, РИТУАЛ, ИСТОРИЯ

Редактор *Т. В. Рютина*
Оформление обложки *М. Е. Заболотникова*
Корректоры *И. В. Бабкина, О. К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Н. В. Москвина*

Подписано к использованию 16.02.19
Формат 13,0×20,0 см
Город печати Petersburg

Российский государственный
гуманитарный университет
125993, Москва, Мясницкая пл., 6
Тел.: (499) 973-42-06

Электронная версия данной книги подготовлена
Агентством электронных изданий «Интермедиа тор»

Сайт: <http://www.intermediator.ru>
Телефон: (495) 587-74-81
Эл. почта: info@intermediator.ru

● Orientalia
et Classica
LXVI

О. В. Сидорович

Жреческая традиция
в Древнем Риме

Культ, ритуал, история

