

Санкт-Петербургский государственный университет

на правах рукописи

ИСАЕНКО Роман Андреевич

**ОБРЯД ЭВОКАЦИИ В ДРЕВНЕРИМСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ И
ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ**

Научная специальность 5.9.7.

Классическая, византийская и новогреческая филология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель
доктор филологических наук, профессор
ПОЗДНЕВ Михаил Михайлович

Санкт-Петербург – 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Религиозные заимствования в Древнем Риме.....	7
Глава 2. «Энеида».....	27
Глава 3. Вейи.....	39
Глава 4. Фалерии.....	65
Глава 5. Вольсинии.....	76
Глава 6. Карфаген.....	90
Глава 7. Старая Исавра.....	108
Глава 8. Иерусалим.....	117
Глава 9. Тайный обряд?.....	128
Заключение.....	141
Список литературы.....	156

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Диссертация «Обряд эвокации в древнеримских литературных и эпиграфических источниках» рассматривает ритуал, редко обходимый вниманием книгами о римской религии. Согласно античным энциклопедистам, обряд эвокации исполнялся во время осад: римские полководцы сулили божеству-покровителю, хранившему осажденный город, новые храмы и не менее роскошное почитание в Риме, ожидая, что вызванное таким образом божество оставит осажденных и сделает взятие города осуществимым. Ритуал часто привлекает внимание исследователей тем, что наглядно демонстрирует некоторые черты, традиционно ассоциируемые с римской религией: в частности, размытость границ между жрецом и государственным должностным лицом, а также своеобразную меркантильность, основополагающую уверенность в том, что божество может стать надежным деловым партнером, если к нему надлежащим образом обратиться и предложить справедливые условия.

Степень разработанности темы. Среди исследователей, затрагивавших в своих работах по римской религии обряд эвокации, возможно назвать влиятельные имена Георга Виссова, Курта Латте и Мэри Бирд [Wissowa 1902; Latte 1960; Beard et al. 1998]. Эвокация стала специальным предметом исследования для монографий Всеволода Базанова и Габриэллы Густафссон [Basanoff 1947; Gustafsson 2000]. Несмотря на интерес к этой теме со стороны научного сообщества, не угасающий на протяжении столетий, кажется, что по меньшей мере одна особенность древних литературных источников, благодаря которым этот обряд нам известен, продолжает составлять неразрешенную проблему – и, возможно, даже не вполне осознается как проблема, требующая разрешения. По какой-то причине все античные тексты, последовательно описывающие ритуал эвокации, имеют энциклопедический характер, а античные историки, рассказывающие о ходе отдель-

ных осад и упоминающие действия, которые в свете информации, переданной энциклопедистами, могут показаться этапами обряда, сами словно бы не понимают, что описывают именно обряд, а не какие-то разрозненные поступки и события.

Объект исследования, его цели и задачи. Объектом этого исследования являются древнеримские литературные и эпиграфические источники, содержащие описания – или возможные описания – обряда эвокации. Среди них возможно назвать «Естественную историю» Плиния Старшего, комментарий Сервия к «Энеиде» Вергилия и «Сатурналии» Макробия, труды античных историков, описывавших проведенные римлянами осады, – Ливия, Тацита, Диодора Сицилийского, Дионисия Галикарнасского и многих других, – а также вотивную надпись, высеченную по распоряжению полководца Публия Сервилия Ватии на камне, найденном на территории современной Турции.

Цель исследования – дать ответ на обозначенный выше вопрос: почему историки древности, повествующие о взятии римлянами городов, избегают рассказывать о ритуале эвокации, если этот обряд известен древним энциклопедистам?

Для достижения этой цели ставятся следующие промежуточные задачи:

1. Рассмотреть информацию об обряде эвокации, переданную энциклопедистами.

2. Рассмотреть литературные и эпиграфические свидетельства об осадах городов, с которыми древние или современные писатели связывают обряд эвокации, и установить, соответствуют ли события этих осад энциклопедическим описаниям этого ритуала, а также известен ли он авторам этих свидетельств, или же они считают, что описывают разовые действия.

3. Рассмотреть исторический контекст, в котором были составлены наиболее ранние из энциклопедических свидетельств об обряде, и установить, мог ли этот контекст повлиять на содержание этих свидетельств.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, девяти глав и заключения. Введение кратко очерчивает тему диссертации, ее цели и задачи. Глава 1 определяет место темы диссертации в изучении римской религии, рассматривает энциклопедические свидетельства об обряде эвокации и взгляды современных ученых на этот ритуал. Главы 2–8 рассматривают индивидуальные осады, с которыми связывают обряд эвокации. Глава 9 отвечает на вопрос, возможно ли объяснить редкость историографических свидетельств о ритуале запретом на его разглашение. Заключение рассматривает религиозную политику эпохи Августа и предлагает окончательный вывод.

Положения, выносимые на защиту.

1. Не существует достоверных свидетельств о том, что осады Вей, Фалерий, Вольсиний, Карфагена, Старой Исавры и Иерусалима сопровождались обрядом эвокации.

2. Нет оснований считать, что в тех случаях, когда за покорением этих городов следовали религиозные заимствования, эти заимствования оформлялись посредством какого-либо регламентированного военного ритуала.

3. Авторы историографических свидетельств об этих осадах либо не знают об обряде эвокации, либо не считают события этих осад его примерами.

4. Нет оснований полагать, что во второй книге «Энеиде» обряд эвокации переносит под Трою Вергилий, как это считают Сервий и Макробий.

5. Традиция энциклопедических описаний обряда эвокации восходит к Веррию Флакку, который, возможно, служил интересам своего покровителя Августа, занятого преодолением последствий гражданских войн, и желал представить историю римских религиозных заимствований менее конфликтной, чем она была в действительности, акцентируя согласие заимствованных богов.

Научная новизна, теоретическая и практическая значимость диссертации. Диссертация предлагает фундаментально новый взгляд на обряд эвокации как на патриотический миф, созданный столетиями спустя после религиозных заимствований, с ним ассоциируемых. Результаты исследования могут использоваться при составлении учебных и справочных пособий.

Достоверность данных и апробация результатов. Промежуточные результаты проведенного исследования были опубликованы в научном журнале *Philologia Classica*, входящем в МБД Scopus и Web of Science, а также в Перечень ВАК [Isaenko 2017 (1); 2017 (2); 2019]. Они также были предметом выступлений на Международных филологических конференциях, проведенных в Санкт-Петербургском государственном университете в 2016 и 2017 годах.

ГЛАВА 1

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

Традицию заимствования религиозных культов и обрядов у других народов древнеримские легенды возводят к самому времени основания города: как рассказывает Тит Ливий, после того как был убит Рем, Ромул совершил жертвоприношение Геркулесу по греческому обряду,¹ следуя установлениям царя Эвандра, который, согласно легенде, некогда правил в тех же местах, где впоследствии был основан Рим, и встретил там самого греческого героя, гнавшего через Италию стадо Гериона (1, 7).² Эвандру же Ливий приписывает учреждение Луперкалий (1, 5),

¹ Согласно римским источникам, характерной чертой греческого обряда было то, что участники оставляли головы непокрытыми и украшали их лавровыми венками. О том, что венком украшал голову *praetor urbanus*, совершавший жертвоприношение Геркулесу, упоминают Сервий (*In Aen.* 8, 276; 8, 288) и Макробий (*Sat.* 3, 12, 2). Ливий, описывая учреждение Аполлоновых игр во время Второй пунической войны, отмечает, что головы зрителей были украшены венками (25, 12, 15). В свою очередь Варрон, предлагая сомнительную этимологию слова *rica* («покров») от слова *ritus* («обряд»), утверждает, что римский обряд требовал, чтобы женщины покрывали головы во время жертвоприношения (*Ling.* 5, 130).

² Эту же легенду также передают Дионисий Галикарнасский (*Ant. Rom.* 1, 39–40), Вергилий (*Aen.* 8, 184–275) и Овидий (*Fast.* 1, 543–584). Необычный вариант засвидетельствован Диодором Сицилийским, который не упоминает о схватке греческого героя с похитившим у него скот Каком, вместо этого утверждая, что Гераклу здесь оказали радушный прием местные жители, которых звали Какий и Пинарий (4, 21, 1–4). Неправдоподобно как столь раннее происхождение этого культа Геркулеса, центром которого был *Ara Maxima*, жертвенник на Бычьем форуме (*Suet. Rel. Reiff.* 176), так и участие царей в его основании. Первоначально культ имел родовой характер, и за его исполнением наблюдали семьи Поттициев и Пинариев. Официальный статус, согласно традиции, он приобрел в конце IV в. до н. э., и об этом событии существует своя легенда: вскоре после того, как по решению Аппия Клавдия, цензора 312–308 гг. до н. э., Поттициям выплатили 50,000 ассов, чтобы они обучили государственных рабов священнодействиям, все мужчины из этого рода погибли, а сам Аппий Клавдий утра-

одного из древнейших римских праздников, который, как считает римский историк, был принесен из Аркадии и представлял собой форму почитания Пана Ликейского.³

Важную роль в становлении римской религии легенды отводят культурному влиянию народа сабинян, частичная ассимиляция которого римлянами стала основой для предания о похищении сабинянок.⁴ Варрон приводит перечень богов,

тил зрение, за что получил прозвище Caecus, «Слепой» (Liv. 9, 29, 9–11; Festus *Gloss. Lat.* 270 L). По мнению Роберта Огилви, культ Геркулеса пришел в Рим не ранее V в. до н. э. [Ogilvie 1965: 56]. Как считает Джеймс Гриноу, культ возник под влиянием греческих торговцев, на что может указывать расположение *Ara Maxima* на рынке [Greenough 1891: 23].

³ Согласно Р. Огилви [Ogilvie 1965: 52–53], почву для представления об аркадском происхождении Луперкалий могло предоставить сходство между названием праздника и культовым эпитетом Пана Λυκαῖος (латинское слово *lupus* и греческое слово *λύκος* означают «волк»), а также упоминаемый Феокритом обряд, существовавший в Аркадии, в ходе которого юноши стегали изображение Пана луковицами, подобно тому как римские луперки стегали прохожих лоскутами волчьих шкур (*Id.* 7, 106–108).

⁴ Ассимиляция сабинян заняла века. В 504 г. до н. э. сабинянин Аттий Клавз, опасавшийся за свою безопасность, поскольку был сторонником мира с римлянами, переселился со своими клиентами в Рим, где получил землю и сенаторское достоинство и основал род Клавдиев (Liv. 2, 16, 3–5; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 5, 40, 3–5; Plut. *Pop.* 21). Светоний упоминает другую версию, кажущуюся ему менее убедительной, согласно которой это переселение произошло еще при Ромуле (*Tib.* 1, 1). В 460 г. до н. э. Капитолий захватил поднявший восстание сабинянин Аппий Гердоний, полагавшийся на поддержку римских рабов и изгнанников и рассчитывавший на помощь соседних италийских народов: вольсков, эквов и сабинян (Liv. 3, 15–18; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 10, 14–16). В 290 г. до н. э. восстание сабинян было подавлено консулом Манием Курием Дентатом (Liv. *Per.* 11). После этого жители сабинских городов получили *civitas sine suffragio* – права римского гражданства за исключением права голосования в народных собраниях, – а в 268 г. до н. э. они стали полноправными римскими гражданами (Vell. Pat. 1, 14, 6–7). По мнению Гэри Фарни и Джулии Маши, возможно, что интеграция сабинских семей в состав римской элиты началась лишь в V в. до н. э., а легенды стали относить начало этого процесса ко времени основания города только в III в. до н. э.,

получивших в Риме жертвенники по обету сабинского царя Тита Тация, ставшего соправителем Ромула после примирения двух народов: Опис, Флора, Ведиовис, Сатурн, Солнце, Луна, Вулкан, Сумман, Ларунда, Термин, Квириин, Вортумн, лары, Диана, Луцина (*Ling.* 5, 74). По мнению Жоржа Дюмезиля, этот список нельзя считать достоверным, однако характер божеств, вошедших в него, все же неслучаен и отражает подлинные представления римлян о том, в чем должен был состоять сабинский религиозный элемент. Перечень главным образом составляют божества, так или иначе связанные со сферами, наиболее важными для занятого преимущественно сельским хозяйством общества: земледелием, небесными светилами, подземным миром, а также с деторождением [Dumézil 1974: 181–182]. Сабинянином традиция считает Нуму Помпилия, второго римского царя, которому Ливий приписывает ряд религиозных нововведений: возведение храма Януса, создание календаря с разделением дней на *dies fasti* и *dies nefasti* (дни, допускавшие и не допускавшие возможности заниматься общественными делами), назначение первых трех фламинов (служивших Юпитеру, Марсу и Квирину) и понтифика, создание жреческой коллегии салиев, заимствование из Альбы культа Весты (1, 19–20).

К республиканской эпохе относятся религиозные заимствования, осуществленные по наставлению Сивиллиных книг, к которым за советом обращались двое жрецов, составлявших коллегию дуумвиров священнодействий (*duumviri sacris faciundis*), состав которой со временем был расширен до десяти децемвиров (*Liv.* 6, 42, 2), а затем – до пятнадцати квиндецемвиров (*Serv. In Aen.* 6, 73).⁵ В 292

после получения сабинянами гражданских прав [Farney, Masci 2017: 553].

⁵ Закон, увеличивший число членов коллегии до десяти человек, был предложен в 367 г. до н. э. народными трибунами Луцием Секстием и Гаем Лицинием в ходе борьбы плебеев за политические права: одна половина децемвиров назначалась из числа патрициев, а другая – из числа плебеев (*Liv.* 6, 42, 2). О времени и обстоятельствах второго расширения состава коллегии прямых свидетельств нет. По распространенной гипотезе, которую разделяет Георг Виссова [Wissowa 1902: 416], оно произошло при Сулле, также увеличившем до пятнадцати

г. до н. э. из Эпидавра в Рим был принесен культ Эскулапия. Как рассказывает легенда, причиной для этого послужила продолжавшаяся три года эпидемия, которая закончилась лишь после того, как на острове посреди Тибра греческому богу-целителю был посвящен храм. В нем поселилась змея, почитавшаяся как священное животное Эскулапия, которая будто бы присоединилась к римскому посольству в Эпидавре по собственной воле (Liv. *Per.* 11; Val. Max. 1, 8, 2; Ov. *Met.* 15, 622–744).

В 204 г. до н. э. в римский пантеон вошла Кибела. Согласно Ливию, во время Второй пунической войны, когда безопасности Рима угрожал Ганнибал, Сивиллины книги сообщили, что Италия будет избавлена от внешнего врага, если из малоазийского города Пессинунт прибудет мать богов. Римляне отправили к пергамскому царю Атталу посольство, которое, заручившись его поддержкой, получило в свое распоряжение священный камень, почитавшийся местными жителями как Кибела. После торжественной встречи камень был временно помещен в храм Победы, расположенный на Палатинском холме, а впоследствии богине был посвящен и собственный храм. В ее честь также были учреждены Мегалесийские игры, включавшие в себя театральные постановки (Liv. 29, 10–11; 29, 14; 36, 36).

Почитание чужеземных богов распространялось в Риме также и без инициативы государственных институтов, в результате культурного взаимодействия, естественным образом устанавливавшегося между римлянами и окружавшими их народами. Вероятно, таким путем в Риме оказался культ Вакха.⁶ Вакхические ми-

человек состав коллегий понтификов и авгуров (Liv. *Per.* 89). Кроме того, Кассий Дион упоминает, что Цезарь назначил в каждую из трех названных коллегий по одному дополнительному члену, не предусмотренному обычным порядком, чтобы наградить своих сторонников (42, 51, 4).

⁶ Согласно Ливию, основателем этих вакхических мистерий был некий грек незначительного происхождения, действовавший в Этрурии (39, 8, 3–4). Как считает Тенни Фрэнк [Frank 1927: 129–131], их первоисточником были греческие города юга Италии, многие жители которых оказались в римском рабстве после Второй пунической войны (о порабощении трид-

стерии, ставшие предметом всевозможных слухов и страхов, описанных Ливием (39, 8–18), встретили недовольство властей и были ограничены известным постановлением сената о Вакханалиях в 186 г. до н. э.⁷

Словарь Феста, определяя понятие *sacra peregrina*, вдобавок к названным упоминает и третий способ заимствования религиозных культов (*Gloss. Lat.* 268 L):

Peregrina sacra appellantur, quae aut euocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt †conata†, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.

цати тысяч жителей Тарента пишет Ливий (27, 16, 7), и утрата прежних социальных связей стала причиной, по которой экстатический культ принял еще более несдержанную форму. О том, что Дионисии с большим размахом праздновались в Таренте, упоминает Платон (*Leg.* 637b).

⁷ По мнению Мэри Бирд, Джона Норта и Саймона Прайса, неодобрение сената прежде всего мог вызвать высокий уровень организации культа, обладавшего внутренней иерархией и располагавшего собственной казной, в которых было возможно увидеть рудименты параллельного общества, несшие угрозу для авторитета традиционных институтов, регламентировавших социальные отношения: государства и семьи [Beard et al. 1998: 132–134]. Как полагает Шаролта Такач, демонстративным преследованием вакхантов сенат желал показать свое недовольство неограниченными культурными заимствованиями из Греции, а также свою способность вмешиваться во внутренние культурные вопросы союзных городов [Takács 2000: 310]. Согласно Джону Шайду, неудовольствие властей могло навлечь отступление от обычных социальных ролей: юношей инициировали женщины [Scheid 1994: 398–399]. Как считает Роберт Руссель, общественное мнение против культа могли настроить современные драматические произведения, показывавшие трагическую участь противившихся Дионису мифических царей Пенфея и Ликурга [Rousselle 1987: 195–198].

«Чужеземными называются либо те священнодействия, которые были собраны⁸ в Риме, после того как боги были вызваны из городов, на которые готовилось нападение, либо те, к которым обратились из каких-либо благочестивых побуждений во времена мира, как это произошло с [культом] Великой матери из Фригии, Цереры из Греции и Эскулапия из Эпидавра. Эти священнодействия исполняются по обычаям тех народов, у которых они были переняты».

Первый из способов, названных Фестом, известен как обряд эвокации (от глагола *evocare*, «вызывать наружу»). Наиболее подробно этот ритуал описывает Макробий, объясняя его предназначение следующим образом (*Sat.* 3, 9, 2):

Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine euocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent deos habere captiuos.

«Ведь достоверно известно, что все города находятся под защитой какого-либо божества, и что у римлян существовал тайный и многим неизвестный обычай: когда они осаждали вражеский город и уже были уверены в возможности взять его, с помощью определенного заклинания они вызывали его богов-покровителей, либо потому что не верили, что город было возможно взять иначе, либо, даже если бы это и было возможно, потому что считали нечестивым держать богов в плену».

⁸ Рукописный текст искажен, но контекст и структура предложения указывают на то, что это сказуемое должно быть синонимичным сказуемому следующего придаточного, *sunt petita*. Ранние издания Феста, выполненные Антонию Августинио и Дени Годефрау, предлагают чтения *soacta* и *conlata* соответственно.

Макробий также приводит текст ритуальной формулы, которую он, по его собственным словам, обнаружил в (несохранившемся) сочинении Серена Саммоника «О загадочных вещах». Если верить словам этой формулы, она была произнесена во время осады Карфагена, положившей конец Третьей пунической войне, когда римским войском предводительствовал Сципион Эмилиан (*Sat.* 3, 9, 6–8):

Si deus, si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor uenerorque ueniamque a uobis peto ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeatis eique populo ciuitati metum formidinem obliuionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque ueniatis, nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihi que populoque Romano militibusque meis praepositi sitis ut sciamus intellegamusque. si ita feceritis, uoueo uobis templa ludosque facturum.

«Бог ли, богиня ли тот, под чьим покровительством находится народ и государство карфагенское, [взываю к вам], особенно же к тебе, кто взял на себя покровительство над городом этим и народом. Я почтительно прошу вас и умоляю о вашей милости: покиньте народ и государство карфагенское, оставьте их земли, храмы, святыни и город, уйдите от них, внушите этому народу и государству страх, ужас и забвение и, предоставив себя [нам]⁹, придите в Рим ко мне и к моим

⁹ Вместо рукописного *proditique* Эдуард Хушке предлагает чтение *proptitique*, «благоклонные» [Huschke 1886: 12]. В свою очередь Роберт Шиллинг предлагает конъектуру *proditisque*, «предав [карфагенцев]» [Schilling 1966: 149–150], однако параллель с Ливием (5, 21, 5: *Veientes ignari se iam a suis uatibus, iam ab externis oraculis proditos, iam in partem praedae suae uocatos deos* – «Жители Вей, не зная, что они уже были преданы как собственными пророками, так и чужеземными оракулами, что одни боги уже был призваны (*vocatos*) для участия в дележе нажитой здесь добычи»), которого он цитирует в сокращенном виде, скрывая за многоточием *ablatus auctoris* (*a suis uatibus, iam ab externis oraculis*), не вполне точна: жи-

[соотечественникам]. Да станут наши земли, храмы, святыни и город более приятными и угодными для вас, и да станете вы предрасположены ко мне, народу римскому и воинам моим так, чтобы мы это знали и понимали. Если вы исполните это, я приношу обет построить для вас храмы и учредить игры».

В существовании этого обряда Макробий видит причину, по которой нельзя было разглашать некое сокровенное имя, которое якобы было дано Риму, а также имя божества-покровителя города (*Sat.* 3, 9, 3–5):

Nam propterea ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse uoluerunt. sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo uetusta persequentibus quicquid de hoc putatur innotuit. alii enim Iouem crediderunt, alii Luam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem quorum fides mihi uidetur firmior, Opem Consiuiam esse dixerunt. ipsius uero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, cauentibus Romanis ne quod saepe aduersus urbes hostium fecisse se nouerant, idem ipsi quoque hostili euocatione paterentur, si tutelae suae nomen diuulgaretur.

«Вот почему сами римляне желали, чтобы неизвестным оставалось и божество, под покровительством которого находится город Рим, и латинское название самого города. Тем не менее, имя божества было включено в немалое число книг древних авторов, пусть и не согласных между собой, и поэтому занимающимся стариной известно все, что думают об этом вопросе. Одни считали этим божеством Юпитера, другие – Лую.¹⁰ Есть те, кто видят в нем Ангерону, которая под-
телей Вей здесь предаёт не божество-покровитель города, а гаруспик-этруск (5, 15, 4–11) и Дельфийский оракул (5, 16, 8–11), открывающие римлянам, что Вейи падут только после того, как из Альбанского озера выйдет вода.

¹⁰ Luam – конъектура Виламовица, принятая в издании Роберта Кастера. Все рукописи содержат чтение Lunam, «Луну». Ливий дважды упоминает, что захваченное у врагов оружие че-

несенным ко рту пальцем призывает к безмолвию.¹¹ Четвертые, свидетельство которых кажется мне более обоснованным, утверждали, что это Опс Консивия.¹² Название же самого города неизвестно даже самым ученым, так как римляне остерегались того, что если разгласят название своего оплота, они в результате осуществленного неприятелем вызова и сами подвергнутся тому же, что, как им было известно, они часто совершали в отношении вражеских городов».

рез ритуальное сожжение посвящалось *Luae Matri*, «Луе Матери» (8, 1, 6; 45, 33, 1–2), а Авл Геллий свидетельствует о том, что молитвы, записанные в жреческих книгах, содержали обращение *Lua Saturni*, «Луя Сатурна» (*NA* 13, 23, 2). Людвиг Преллер также предлагает конъектуру *Luae* вместо рукописного чтения *Lunae* для *Serv. In Aen.* 3, 139, где говорится, что во власти Сатурна и этой богини лишить сады плодородия [Preller 1858: 418–419]. Георг Виссова связывает ее имя с существительным *lues*, «разложение», и считает ее враждебным божеством, которое противопоставлялось Сатурну и требовало умиловления [Wissowa 1902: 171–172]. Ж. Дюмезиль придерживается тех же взглядов на этимологию имени Луи, но полагает, что римляне умели обращать себе на пользу разрушение, которым управляла богиня: по его мнению, сожжение захваченного оружия представляло собой форму симпатической магии и должно было ослабить вооружение, остававшееся в руках врагов [Dumézil 1974: 282]. Хендрик Верснель видит в *Lua Mater* и *Lua Saturni* двух разных богинь и предлагает производить имя второй из них от глагола *luo* в значении «освободить» (от *luo*, обычно означающего «искупать», однокоренного с греческим λύω, а не с греческим λούω и латинским *lavo*), связывая ее с открытием зерновых запасов [Versnel 1993: 182–184]. Возможно, что основой для античных теорий, согласно которым покровительницей Рима была Луя, стали ее ассоциации с Сатурном, который, согласно традиции, правил в Италии во времена золотого века: по легендам, Капитолийский холм когда-то назывался Сатурнийским, и на нем стоял город, называвшийся Сатурния (*Varro Ling.* 5, 42; *Plin. HN* 3, 68; *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 34).

¹¹ Макробий, ссылаясь на юриста I в. н. э. Масурия Сабина, говорит, что Ангерона изображена «с устами, запечатанными повязкой» (*ore obligato atque signato*) на жертвеннике богини удовольствия Волупии, в храме которой ей приносят жертвы (*Sat.* 1, 10, 7–8). Такое же изображение упоминает Солин, говорящий о собственном святилище Ангероны (1, 6). В свою очередь Варрон утверждает, что жертвы этой богине приносят в Аккулейской курии (*Ling.* 6,

Наконец, Макробий сообщает, что после того как боги были вызваны из осаждаемого города, он мог быть посвящен божествам подземного мира (обряд *devotio*), приводит ритуальную формулу, которая использовалась для этих целей, и источником которой вновь служит Серен Саммоник, и, ссылаясь на анналистическую традицию, перечисляет города, которые стали местами проведения этого обряда (*Sat.* 3, 9, 6–13):

In antiquitatibus autem haec oppida inueni deuota: †Stonios†, Fregellas, Gabios, Veios, Fidenas; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisci locuntur annales.

23). Имя Ангероны, вероятно, этимологически связано с глаголом *angere*, «сужать», «сжимать», но функция, на которую оно указывает, неизвестна. Две античные версии приводит Макробий: согласно Веррию Флакку, умилоствление Ангероны устраняет тревоги (*angores*, буквально «удушье») (*Sat.* 1, 10, 7), а по свидетельству Юлия Модеста, она некогда исцелила римский народ от ангины (*Sat.* 1, 10, 9). Ж. Дюмезиль обращает внимание на то, что жертвоприношение Ангероне осуществлялось 21 декабря, в день зимнего солнцестояния, самый короткий день в году, и считает ее богиней, защищающей солнце от угрозы, которую ежегодно представляет сокращение светового дня [Dumézil 1974: 341–343].

¹² *Ops Consiv(i)a* – сельскохозяйственная богиня, связанная с Консом, божеством, имя которого Ж. Дюмезиль, считающий его хранителем зерновых запасов, производит от глагола *condere*, «складывать» [Dumézil 1974: 278]. По мнению Г. Виссовы [Wissowa 1902: 168], покровительницей Рима ее могли считать, поскольку ее святилище находилось в регии, дворце Нумы Помпилия, и туда допускались только весталки и верховный понтифик (Varro *Ling.* 6, 21). Этому, как и идентификации защитницы города с Луей, также могла способствовать связь Опс с Сатурном: под греческим влиянием эта богиня была отождествлена с Реей, сестрой и супругой Крона, в свою очередь отождествленного с Сатурном. Так Овидий утверждает, что Сатурн взял в жены свою сестру Опс (*Met.* 9, 497–499).

«В древних источниках я обнаружил, что подземным богам были посвящены следующие города: Стонии¹³, Фрегеллы¹⁴, Габии¹⁵, Вейи, Фиденны¹⁶ (это расположенные в Италии), кроме того – Карфаген и Коринф, а также множество вражеских войск и городов, принадлежавших галлам, испанцам, африканцам, маврам и другим народам, о которых рассказывают древние летописи».

На обряд эвокации ссылается Сервий, комментируя строку из «Энеиды», согласно которой боги покинули Трою на момент взятия города. Как и Макробий, Сервий связывает этот ритуал с представлением о том, что Риму тайно покровительствует какое-то божество (*In Aen.* 2, 351):

Excessere quia ante expugnationem euocabantur ab hostibus numina propter uitanda sacrilegia. inde est, quod Romani celatum esse uoluerunt, in cuius dei tutela urbs Roma sit. et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint. et in Capitolio fuit clipeus consecratus, cui inscriptum erat 'genio urbis Romae, siue mas siue femina'. et pontifices ita precabantur 'Iuppiter optime maxime, siue quo alio nomine te appellari uolueris': nam et ipse ait 'sequimur te, sancte deorum, quisquis es'.¹⁷

¹³ Город с таким названием неизвестен. В рукописях также встречается чтение Tonios, однако неизвестны и Тонии. По предположению Э. Хушке, правильным чтением может быть Thurgios [Huschke 1886: 13]: в ходе Второй пунической войны жители Фурий изменили Риму, впусив в город карфагенского полководца Ганнона (*Liv.* 25, 15, 7–17; *App. Hann.* 34). Ливий упоминает, что в 194 г. до н. э. римляне вывели в фурийскую землю колонию (34, 53, 1), указывая на то, что город не пережил войны.

¹⁴ Фрегеллы – расположенный в Лации город, поднявший против Рима восстание, в причастности к которому был обвинен Гай Гракх (*Plut. C. Grach.* 3; *Aur. Vict. De vir. Ill.* 65, 2). Разрушен претором Луцием Опимием в 125 г. до н. э. (*Liv. Per.* 60; *Vell. Pat.* 2, 6, 3; *Val. Max.* 2, 8, 4).

«Ушли они, потому что перед штурмом у врагов вызывали богов, чтобы избежать святотатств. Вот почему римляне желали, чтобы оставалось скрытым, под покровительством какого божества находится город Рим. В соответствии с сакральным правом римских богов остерегались называть собственными именами, чтобы их нельзя было отлучить от места. На Капитолии находился посвященный [божеству] щит, на котором было написано: «Гению города Рима, мужское ли это божество, или женское», а понтифики пользовались следующим молитвенным об-

¹⁵ Gabios – чтение печатных изданий начиная с editio princeps, осуществленного Николя Жансоном. Издания Людвиг фон Яна и Джеймса Уиллиса содержат чтение Gavios, происхождение которого неясно. Рукописные чтения: Cavios, Scavios и Camos [Kaster 2010: 110; 2011: 70–71]. Из всех этих разночтений только Габии представляют собой известный топоним. Согласно пересказанном Ливием историческому преданию, этот город не подвергся разрушению, когда оказался под властью Рима: Секст Тарквиний, сын последнего римского царя Тарквиния Гордого, изобразил, что находится с отцом в ссоре, и убедил жителей Габий сделать его полководцем, после чего, пользуясь этим положением, уничтожил наиболее влиятельных людей города и передал его отцу (Liv. 1, 53–54). В 462 г. до н. э. Габии стали жертвой набега вольсков, с которыми тогда враждовали римляне (Liv. 3, 8, 6), а в 383 г. до н. э. жители Габий обратились к римскому сенату с жалобой на набеги пренестинцев (Liv. 6, 21, 9). Ливий также упоминает Габии, описывая маршрут, которым в 211 г. до н. э. на пути к Риму следовал Ганнибал (26, 9, 12). К концу республики Габии приходят в упадок: постигшее город запустение упоминают Цицерон (*Planc.* 23), Дионисий Галикарнасский (*Ant. Rom.* 4, 53, 1), Гораций (*Epist.* 1, 11, 7–8), Проперций (4, 1, 34) и Лукан (*BCiv.* 7, 392–393). Свидетельство Макробия, кажется, подразумевает, что Габии были разрушены римлянами, однако другие источники не упоминают восстаний, которые могли бы стать причиной для этого.

¹⁶ Город в Лации, начало вражды с которым римские легенды относят ко временам царей Ромула (Liv. 1, 14, 4–11; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 53, 2–4) и Тулла Гостилия (Liv. 1, 27, 3–11; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 3, 6). После череды столкновений, в которых Фидены выступили союзниками Вей и Фалерий (Liv. 4, 17–19; 4, 22; 30; Diod. Sic. 12, 80, 6–8), город был взят и разграблен римлянами в 426 г. до н. э. (Liv. 4, 32–34; Flor. 1, 6, 4; Eutr. 1, 19).

¹⁷ Здесь и далее в цитатах из комментария Сервия курсивом выделяется текст, принадлежащий так называемому Servius Danielis.

ращением: «Юпитер лучший, величайший, или каким бы другим именем ты ни пожелал называться», – вот и [Вергилий] пишет: «Мы слушаемся тебя, блаженный бог, кем бы ты ни был»».¹⁸

Сходное описание ритуалу дает в «Естественной истории» Плиний Старший, ссылаясь на Веррия Флакка, в свою очередь апеллировавшего к неназванным писателям. Как и другие древние авторы, он видит в обряде эвокации причину запрета на разглашения имени покровительствующего Риму божества, однако временем проведения этого обряда он считает самое начало осады, а его исполнителями называет жрецов коллегии понтификов, в отличие от Макробия, процитированная которым формула отдает эту роль полководцу (Plin. *HN* 28, 18):

Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus euocari deum, cuius in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum. et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum, in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent.

«Веррий Флакк приводит авторов, доверяя которым, он пишет, что во время осады прежде всего римляне обычно вызывали божество, под покровительством которого находился осаждаемый город, и обещали ему такое же или более роскошное почитание у римлян. Обряд этот продолжает сохраняться в науке понтификов, и, по общему мнению, именно в силу этого остается сокрытым, под покровом

¹⁸ Эти слова (*Aen.* 4, 576–577) Эней обращает к явившемуся ему во сне Меркурию, который предупредил его об опасности со стороны Дидоны и призвал бежать из Карфагена. Как указывает Люсьен Познаньски, в этой книге «Энеиды» возможно увидеть политический подтекст: Эней, временно забывший о своем предназначении среди восточной роскоши, которой его окружила Дидона, подобен Марку Антонию, оказавшемуся во власти Клеопатры [Poznanski 1981: 86].

вительством какого божества находится Рим, чтобы подобным образом не поступили никакие враги».

Обряд эвокации не остался незамеченным и греческими писателями. Его упоминает Плутарх, высказывая свои предположения о происхождении запрета на разглашение того, кто был божеством-покровителем Рима (*Quaest. Rom.* 61):

‘Διὰ τί τὸν θεὸν ἐκεῖνον, ᾧ μάλιστα τὴν Ῥώμην σώζειν προσήκει καὶ φυλάττειν, εἴτ' ἐστὶν ἄρρητον εἴτε θήλεια, καὶ λέγειν ἀπείρηται καὶ ζητεῖν καὶ ὀνομάζειν· ταύτην δὲ τὴν ἀπόρρητον ἐξάπτουσι δεισιδαιμονίας, ἱστοροῦντες Οὐαλέριον Σωρανὸν ἀπολέσθαι κακῶς διὰ τὸ ἐξευπεῖν;’ πότερον, ὡς τῶν Ῥωμαϊκῶν τινες ἱστορήκασιν, ἐκκλήσεις εἰσὶ καὶ γοητεῖαι θεῶν, αἷς νομίζοντες καὶ αὐτοὶ θεοὺς τινας ἐκκεκλήσθαι παρὰ τῶν πολεμίων καὶ μεταφικεῖναι πρὸς αὐτοὺς ἐφοβοῦντο ταῦτο παθεῖν ὑφ' ἐτέρων· ὥσπερ οὖν Τύριοι δεσμοὺς ἀγάλμασι λέγονται περιβαλεῖν, ἕτεροι δ' αἰτεῖν ἐγγυητὰς ἐπὶ λουτρὸν ἢ καθαρόν τινα προπέμποντες, οὕτως ᾤοντο Ῥωμαῖοι τὸ ἄρρητον καὶ τὸ ἄγνωστον ἀσφαλεστάτην εἶναι θεοῦ καὶ βεβαιωτάτην φρουράν· ἢ καθάπερ Ὀμήρω πεποιήται τὸ ‘γαῖα δ' ἐπὶ ξυνὴ πάντων’ ὅπως οἱ ἄνθρωποι τοὺς θεοὺς πάντας σέβονται καὶ τιμῶσι τὴν γῆν κοινῶς ἔχοντας, οὕτως ἀπεκρύψαντο τὸν κύριον τῆς σωτηρίας οἱ παλαιοὶ Ῥωμαῖοι, βουλόμενοι μὴ μόνον τοῦτον ἀλλὰ πάντας ὑπὸ τῶν πολιτῶν τοὺς θεοὺς τιμᾶσθαι;

««Почему о божестве, которое всех более печется о спасении и охране Рима, запрещено говорить или спрашивать, мужское ли оно или женское, или называть его по имени, а запрет этот связывают со страхом перед богами и рассказывают, что Валерий Соран¹⁹ погиб скверной смертью из-за того, что разгласил его?»

¹⁹ Сервий, ссылаясь на Варрона и других писателей, не названных по именам, сообщает, что Валерий Соран был народным трибуном, и что мнения о том, как он окончил жизнь, расходятся: согласно одним, он был распят, а согласно другим, бежал на Сицилию, где был казнен претором по приказу сената (*In Aen.* 1, 277). Praenomen Валерия Сорана, Квинт, упоминает

Быть может, как повествуют некоторые римские историки, существуют способы вызова и заклинания богов, и римляне, вызвав с их помощью некоторых вражеских богов и переселив их к себе, стали бояться, что сами станут жертвой того же со стороны других? Или же подобно тому, как тирийцы, согласно рассказам, связывали изваяния путами, а другие народы требуют поручителей, когда куда-либо посылают их на омывание или очищение, так и римляне полагали, что самой надежной и крепкой защитой для божества станут неназываемость и неизвестность? Или же подобно тому, как у Гомера сказано, что «земля еще [остаётся] общей для всех»,²⁰ чтобы люди почитали всех богов и считали, что те владеют землей сообща, так и предки римлян скрыли, в чьей власти лежит их сохранность, желая, чтобы почитанием их сограждан пользовался не только он, но и все боги?»

Авл Геллий (*NA* 2, 10, 3). Конрад Кихориус отождествляет Валерия Сорана с Квинтом Валерием, сторонником Мария, казненным Помпеем на Сицилии после ученой беседы (*Plut. Rompr.* 10, 4), и считает, что трибун был убит по сугубо политическим причинам, а божественное возмездие в его смерти увидели суеверные [*Cichorius* 1906: 62–64].

²⁰ Эти слова (*Il.* 15, 193) произносит Посейдон, раздраженный приказом Зевса прекратить участвовать в сражении. Он считает, что его брат не имеет власти над ним и Аидом, поскольку каждый из них получил равную долю при разделе мироздания: Зевсу досталось небо, Посейдону – море, а Аиду – подземный мир, в то время как земля и Олимп остались общими. Некоторые античные комментаторы считали, что эта строка противоречит строке 189, утверждающей, что разделено было все: согласно схолиям, Стесимброт, а вслед за ним Кратет Малльский вместо чтения $\tau\rho\iota\chi\theta\grave{\alpha} \delta\grave{\epsilon} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \delta\acute{\epsilon}\delta\alpha\sigma\tau\alpha\iota$, «все было разделено на три части», предпочитают чтение $\tau\rho\iota\chi\theta\grave{\alpha} \delta\grave{\epsilon} \pi\acute{\alpha}\nu\tau' \grave{\alpha} \delta\acute{\epsilon}\delta\alpha\sigma\tau\alpha\iota$, «все, что было разделено, [было разделено] на три части» (*Schol. A in Il.* 15, 189) (с псилозой, свойственной ионийскому и эолийскому диалектам). Однако, как отмечает комментарий Джеффри Кирка и Ричарда Янко [*Kirk, Janko* 1994: 247–248], логические несоответствия, связанные с дробями, не являются для гомеровского эпоса чем-то несвойственным: так Одиссей говорит Диомеду, что миновало более двух третей ночи, и осталась одна треть (*Il.* 10, 252–253). Рукописи Плутарха цитируют Гомера неточно: рукописи «Илиады» дают чтение $\acute{\epsilon}\tau\iota$, «еще [остаётся]», вместо чтения $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$, «является», которое содержат рукописи «Моралий».

Готовность к заимствованиям, по легендам, проявленная уже основателем города, характеризовала религию Древнего Рима на протяжении всего времени ее существования: из Этрурии происходила наука гаруспиков,²¹ греческие мифы служили материалом для римских поэтов, а в эпоху поздней республики в Риме начали возникать мистериальные культы восточных божеств.²² Соответственно, изучение эвокации как одной из форм, которые мог принимать процесс заимствования новых религиозных представлений и культов, является необходимым элементом изучения древнеримской религии, которая, по всей видимости, приобрела синкретический характер уже на самых ранних этапах своего развития.

Георг Виссова полагает, что переданная Макробием формула была подложной, и что культ верховной богини Карфагена, известной римлянам под именем *Iuno Caelestis* («Юнона Небесная»), пришел в Рим существенно позднее Третьей пунической войны, в правление императора Септимия Севера, однако в остальном не сомневается в историчности обряда, лишь ограничивая время его использования более ранними этапами расширения римского государства, сопровождавшимися войнами с другими италийскими народами [Wissowa 1902: 42–44, 312–314; 1907, 1152–1153].

²¹ По легенде, источником этой традиции гадания по внутренностям животных был юноша Тагет, явившийся из-под земли этрусскому пахарю (*Cic. Div.* 2, 50; *Ov. Met.* 15, 552–559; *Festus Gloss. Lat.* 492L). Эпиграфическим памятником гаруспикам служит «печень из Пьяченцы», бронзовая модель овечьей печени, поверхность которой разделена на секторы, подписанные именами этрусских божеств (TLE 719).

²² Как указывают М. Бирд, Дж. Норт и С. Прайс, подобные культы (посвященные божествам, среди которых возможно назвать Изиду, Митру и Юпитера Долихена), расцвет которых пришелся на эпоху империи, могли использовать заимствованные из восточных религий имена, термины и образы, однако во многом представляли собой римскую конструкцию: так церемонии инициации римского культа Митры не имели явного прообраза в зороастризме [Beard et al. 1994: 278–283].

Курт Латте разделяет сомнения Г. Виссоны в том, что *Iuno Caelestis* пришла в Рим в результате падения Карфагена [Latte 1960: 125]. Он высказывает предположение, что обряд эвокации мог иметь этрусское происхождение [1960: 43], не называя причин (возможно, ему кажется неслучайным, что богини *Iuno Regina* и *Minerva Capta*, эвокацию которых он считает наиболее правдоподобной, происходили из этрусских городов, Вей и Фалерий). К. Латте также предполагает, что легенда о привезенной из Эпидавра священной змее Эскулапия может описывать некую модернизированную форму обряда эвокации [1960: 225–226]. Наконец, он поддерживает Стефана Вайнштока [Latte 1960: 125], по мнению которого представление о неизвестном божестве-покровителе Рима имело позднее происхождение и возникло под влиянием восточных представлений о непознаваемости богов [Weinstock 1950: 149].

Эвокацию карфагенской богини не ставит под сомнение Всеволод Базанов, также предполагающий существование родственного обряда *exoratio* (от глагола *exorare*, «упрашивать», «умилостивлять»). Как считает В. Базанов, этот ритуал обещал почитание богам, к которым он был обращен, однако не просил их покидать осаждаемый город и применялся тогда, когда не планировалось его разрушение после завоевания. По мнению ученого, римляне могли обратиться с *exoratio* к *Iuno Caelestis* во время Второй пунической войны, а также к *Iuno Curitis* в ходе осады Фалерий [Basanoff 1947: 54–55, 63–66].

Основу для новейших теорий об истории обряда эвокации предоставила обнаруженная в Малой Азии вотивная надпись, которая была высечена на камне по распоряжению римского полководца Публия Сервилия Ватии Исаврика. Он объявляет о том, что исполнил обет, который был принесен им божеству-покровителю города Старая Исавра, завоеванного римлянами. По предположению Алана Холла, нашедшего и опубликовавшего надпись, она может свидетельствовать о том, что во время осады римляне исполнили схожий с эвокацией ритуал, а камень мог быть одним из строительных блоков, из которых по обету полководца был со-

оружен храм в честь вызванного божества [Hall 1973: 570]. Как считает Жоэль Ле Галль, проведенный Публием Сервилием обряд был самым ритуалом эвокации, а не просто его подобием; надпись же свидетельствует о том, что все храмы вызванных этим путем божеств строились на завоеванных территориях, становившихся частью римского государства, а не в самом городе Риме [Le Gall 1976: 522–524].

К более осторожному выводу приходят Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс, согласно которым исполнение обряда эвокации стало допускать возведение храмов на покоренных землях лишь в эпоху поздней республики, и это изменение могло отражало перемены, произошедшие в сознании римлян: Римом начал считаться не только сам город, но и подвластные ему земли [Beard et al. 1998: 132–134].

Дальнейшее развитие эта точка зрения получает в работе Габриэллы Густафссон, которая, отмечая, что предмет обета, принесенного Публием Сервилием неизвестен, предлагает расширить понятие эвокации, допустив, что приносимые римские полководцами обеты могли состоять не только в строительстве храмов или установлении праздников в Риме или где-либо еще, а предназначением самого обряда был не перенос культов в Рим, а устранение божественной защиты вражеских городов [Gustafsson 2000: 80–82, 155].

Эти основные концепции не лишены недостатков. Как будет показано ниже, той универсальной модели обряда эвокации, которую предлагают Плиний Старший, Сервий, Макробий и Плутарх в полной мере не соответствует ни одно описание событий конкретной осады, встречающееся в античной исторической литературе. Отдельные эпизоды этих осад могут походить на отдельные элементы ритуала, однако не преподносятся и, видимо, не понимаются античными историками как таковые. Это позволяет усомниться в точке зрения Г. Виссовы, допускающего, что эта универсальная модель могла широко применяться во время войн, которые велись на территории Италии [Wissowa 1907: 1153]:

„Denn wenn auch das Formular in seinen Grundzügen den Eindruck der Echtheit und Altertümlichkeit macht (s. über die Form zuletzt C. Thulin *Italische sakrale Poesie und Prosa*, Berlin 1906, 59ff.), so ist es doch sicher auf spätere Überarbeitung zurückzuführen, wenn die Formel auf Carthago eingestellt ist; denn es steht aus der Praxis unbedingt fest, daß die Römer die Anwendung der E. und Aufnahme der Gottheiten eroberter Städte auf die stammverwandte Nachbarschaft in Latium und dem südlichen Etrurien beschränkt haben (Wissowa *Religion und Kultus d. Römer* 43f.) und die Behauptung (Serv. Aen. XII 841), die Stadtgöttin von Karthago, die Caelestis, sei bereits bei der Einnahme der Stadt durch den jüngeren Scipio Africanus evoziert und nach Rom überführt worden, apokryph und erst nach der durch Septimius Severus erfolgten Aufnahme dieser Göttin unter die stadtrömischen Kulte erfunden ist (Wissowa a. a. O. 313); da der mittelbare Gewährsmann des Macrobius, Serenus Sammonicus (Wissowa *Herm.* XVI 502ff.), der Zeit eben dieses Kaisers angehört, wird man diesen Mann für die Umgestaltung des Formulars verantwortlich zu machen haben.“

Гипотеза М. Бирд, Дж. Норта и С. Прайса, считающих, что ритуал претерпел изменения со временем, оставляет неясными причины, в силу которых эти изменения могли произойти. Ритуалы склонны к тому, чтобы сопротивляться переменам, а их постоянство служит залогом их действительности: исполнителями ожидается, что повторение одних и тех же действий, слов и жестов должно произвести один и тот же результат, а отклонение от них способно повлечь непредвиденные последствия. Расширение понятия «Рим» скорее могло бы послужить оправданием изменений, вызванных какими-либо непреодолимыми обстоятельствами, сделавшими невозможным воспроизведение ритуала в его прежней форме, чем самой причиной изменений, однако очевидных препятствий проведений обряда в его классической форме не было.

Наконец, Г. Густафссон предлагает считать основным свидетельством об обряде эвокации надпись, оставленную Публием Сервилием [Gustafsson 2000: 80–

82]. Однако сама надпись не содержит в себе никаких указаний на то, что полководец, по распоряжению которого она была составлена исполнил некий кодифицированный ритуал, раз за разом воспроизводившийся осаждавшими города римлянами. О возможном существовании подобной традиции мы узнаем не из надписи, а из сочинений древних энциклопедистов. Если же обстоятельства, при которых была составлена надпись, обнаруженная не в Риме, а в Малой Азии, не вполне соответствует описаниям, содержащимся в этих сочинениях, то это скорее означает, что она не имеет к этим описаниям никакого отношения, а не то, что эти описания были недостаточно полными.

Настоящая диссертация ставит своей целью рассмотреть осады, в ходе которых, по мнению прошлых ученых, мог быть исполнен обряд эвокации, соотнести события этих осад с теми сведениями, которые передают о ритуале Плиний Старший, Сервий, Макробий и Плутарх, и в результате поставить вопросы о том, заслуживают ли эти сведения доверия, и о том, как, когда и для чего они могли стать частью римской историко-культурной традиции, если покажется, что доверия они не заслуживают.

ГЛАВА 2

«ЭНЕИДА»

Как Сервий (*In Aen.* 2, 351), так и Макробий (*Sat.* 3, 9),²³ полагают что Вергилий приписывает проведение обряда эвокации осаждающим Трою ахейцам. Подтверждение этого они находят в следующих строках (2, 351–353):

Excessere omnes adytis arisque relictis
 di, quibus imperium hoc steterat; succurritis urbi
 incensae. moriamur et in media arma ruamus.

«Все боги, благодаря которым стояло это государство, ушли от покинутых святилищ и алтарей.²⁴ Город, на помощь которому вы спешите, охвачен пламенем – так ринемся же в гущу сражения и погибнем».

Эти слова произносит Эней, утративший надежду на спасение своего родного города, призывая троянских воинов дать последний бой врагу. Servius Danielis также ссылается на приведенную Макробием ритуальную формулу, когда ком-

²³ См. сс. 12–19.

²⁴ Аблатив *adytis arisque relictis* часто понимается как несколько тавтологическое уточнение к *excessere*. Так Николас Хорсфолл дает ему следующий комментарий: «The abl.abs. restates the action of the main verb, specifying shrines and altars. V., as will happen, is a little short of material with which to fill out the line between the indispensable pillars, initial verb and delayed subj.» [Horsfall 2008: 291]. Однако, как покажут приводимые ниже параллели, подразумеваемым при причастии *relictis* деятелем могут быть не сами боги, а их почитатели. Это позволяет увидеть в аблативе разделительный («ушли прочь от заброшенных святилищ и жертвенников») или даже каузальный («ушли, потому что святилища и жертвенники заброшены») СМЫСЛ.

ментирует стих, в котором Эней называет «впавшими в беспамятство» троянцев, не обративших внимания на то, что деревянный конь четырежды останавливался в воротах, и из него четырежды раздавался лязг оружия (*In Aen.* 2, 244):

Sane si peritiam Vergilii diligenter intendas, secundum disciplinam carminis Romani, quo ex urbibus hostium deos ante euocare solebant, hoc dixit; erant enim inter cetera carminis uerba haec 'eique populo ciuitatique metum, formidinem, obliuionem iniciatis': unde bene intulit 'inmemores caecique furore', tamquam quos dei perdiderant.

«В самом деле, если должным образом принять во внимание искусенность Вергилия, он так сказал, поскольку ему было известно о римском заклинании, посредством которого из вражеских городов прежде часто вызывали божеств, ведь среди прочих в нем были следующие слова: «Внушите этому народу и государству страх, ужас и забвение». Поэтому он удачно назвал «впавшими в беспамятство и ослепленными безумием» тех, кого боги словно бы погубили».

Seruius Danielis не называет источника, из которого им был взят этот фрагмент формулы, однако ссылается на Серена Саммоника в иных местах своего комментария к поэмам Вергилия (*In G.* 1, 30; 1, 102), позволяя нам предполагать, что он, как и Макробий, использовал сочинение Серена «О загадочных вещах».

Точку зрения Сервия и Макробия, увидевших в этих строках указание на обряд эвокации, поддерживают и авторы современных комментариев. На «Сатурналии» ссылается Томас Пэйдж, не высказывая никаких сомнений в правоте Макробия: «There was a regular formula (carmen quo dii evocantur) for summoning the gods of a besieged city to leave it; *Macr.* 3. 9». [Page 1967: 234]. Роланд Остин дополняет эту интерпретацию строк Вергилия предположением, что и язык поэта может находиться под влиянием языка ритуальных формул (формула, переданная

Макробием, действительно содержит в себе множество синонимических рядов, подобие которых возможно увидеть в строке 2, 351): «Possibly Virgil's *adytis arisque relictis* may preserve a trace of some such formula». [Austin 1973: 153–154]. Этому же взгляда придерживается Рэндолл Ганибан: «There was a regular formula (*carmen quo di evocantur*) for summoning the gods of a besieged city to leave it—a practice called *evocatio*». [Ganiban 2012: 245].

Существует и другая, представляющаяся более убедительной точка зрения, согласно которой боги покидают Трою, потому что божествам, согласно античным представлениям, вообще свойственно покидать гибнущие города. Она, в частности, изложена в комментарии Роберта Джордана: «It was commonly believed that the gods and goddesses left their temples when a city or town was doomed». [Jordan 2002: 51–52].

На первый взгляд может показаться невозможным, чтобы Вергилий атрибуировал ахейцам проведение ритуала, который источники представляют исключительно римским, однако подобные анахронизмы не являются для «Энеиды» беспрецедентными. Так Синон, убеждая троянцев в том, что ахейцы более не представляют угрозы, объясняет их отплытие следующим образом (2, 176–179):

Extemplo temptanda fuga canit aequora Calchas,
nec posse Argolicis exscindi Pergama telis
omina ni repetant Argis numenque reducant
quod pelago et curuis secum auexere carinis.

«Калхант возвещает, что следует немедленно бежать, преодолевая водную гладь, и что Пергам невозможно сокрушить аргосским оружием, если заново не

испросить в Аргосе знамений и не возратить божество, которое они увезли с собой по морю на кораблях с изогнутыми бортами».²⁵

Как замечает Сервий, здесь описаны римские порядки (*In Aen. 2, 178*):

Et respexit Romanum morem: nam si egressi male pugnassent, reuertebantur ad captanda rursus auguria.

«Вергилий упомянул римский обычай: если римляне, выступив в поход, сражались неудачно, они возвращались обратно для повторного получения знамений».²⁶

Таким образом, проекция в греческое прошлое римских религиозных реалий для Вергилия в целом возможна, однако поэт, если бы приписал аргивскому войску именно проведение обряда эвокации, затруднил бы себе решение некоторых задач. «Энеида» ставит перед собой определенную идеологическую цель: представить недавно установившуюся Римскую империю полноправной преемницей троянского наследия, принесенного в Италию Энеем, а троянские религиозные культы – одной из обеспечивающих эту преемственность связующих нитей. По мнению Сабины Греббе, Вергилий представляет правление Августа кульминацией римской истории, к которой страну приводит воля богов. Подобно Энею, Август устанавливает в Италии порядок, сменяющий эпоху войн, а закрытие врат храма Януса объявляет о возвращении золотого века [Grebe 2004: 36–41].

²⁵ Речь идет о похищенном Одиссеем и Диомедом Паллады, охранявшем Трою изображении Минервы (см. *Aen. 2, 162–175*).

²⁶ Пример этой практики приводит Ливий, согласно которому диктатор Луций Папирий Cursor вернулся в Рим для получения новых знамений во время Второй самнитской войны (8, 30, 2).

Эней отправляется в странствие по Средиземному морю, потому что тень Гектора призывает его найти новый дом для троянских пенатов²⁷ (2, 293–295):

Sacra suosque tibi commendat Troia penatis;
 hos cape fatorum comites, his moenia quaere,
 magna pererrato statues quae denique ponto.

«Троя вверяет тебе свои святыни и пенатов: возьми их, чтобы они разделили с тобой твой удел, и отыщи для них великую твердыню, которую ты наконец воздвигнешь после долгих блужданий по морю».

Религиозную преемственность между Энеем и Августом подчеркивает параллель между строками третьей и восьмой книг поэмы. Эней упоминает «пена-

²⁷ Пенаты – домашние божества благосостояния, название которых Г. Виссова [Wissowa 1902: 145] и Ж. Дюмезиль [Dumézil 1951: 358–359] производят от существительного *penus* («запасы», «кладовая»). Согласно традиции, которой следует Ливий, пенаты троянского царского дома были принесены в Италию Энеем, основавшим город Лавиний, названный в честь дочери царя Латина, на которой он женился (1, 1, 4–11). Как сообщает Макробий, римские консулы, преторы и диктаторы, вступая в должность, прибывали в Лавиний для принесения жертв пенатам и Весте (*Sat.* 3, 4, 11). Как отмечает Эрик Орлин, данная форма интеграции других городов в состав римского государства (включение римских магистратов в проводившиеся в иных городах церемонии), в некотором смысле противоположная принесению чужих культов в Рим, имеет и другие примеры: проводившиеся на Альбанской горе *Feriae Latinae*, в которых участвовали города Латинского союза, и культ *Iuno Sospita* в Ланувии [Orlin 2010: 43–45].

тов и великих богов»,²⁸ перечисляя спутников, сопровождающих его в путешествии (*Aen.* 3, 8–12):

Vix prima inceperat aestas
 et pater Anchises dare fatis uela iubebat,
 litora cum patriae lacrimans portusque relinquo
 et campos, ubi Troia fuit. feror exsul in altum
 cum sociis natoque, penatibus et magnis dis.

«Едва лишь успело наступить лето, как мой отец Анхиз повелел, чтобы паруса отдали на милость судьбы. Я со слезами покидал берега и гавани отечества, а также поля, где стояла Троя. Изгнанником я уносился в морскую даль вместе с товарищами и сыном, пенатами и великими богами».

Вергилий частично воспроизводит последнюю строку, описывая битву при Акции, изображенную на щите Энея. Август замещает Энея, сенат – его товарищей, народ – его сына, а пенаты и великие боги остаются неизменными (*Aen.* 8, 678–681):

Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
 cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,
 stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis
 laeta uomunt patriumque aperitur uertice sidus.

²⁸ Смысл этого словосочетания был предметом споров уже среди античных комментаторов: как замечает Сервий (*In Aen.* 3, 12; 8, 679), одни видели в этом выражении гендиадис, отождествляя великих богов с пенатами, другие же полагали, что под этими богами подразумеваются Юпитер, Минерва и Меркурий.

«Здесь Цезарь Август ведет италийцев в битву, вместе с сенаторами и народом, пенатами и великими богами. Он стоит на высокой корме, на его торжествующем челе горят два огня, а над его головой видна отеческая звезда».²⁹

Если бы ахейцы, осаждавшие Трои, исполнили обряд эвокации, это бы означало, что культы покровительствовавших городу божеств были перенесены в Грецию: исполнители ритуалов рассчитывают на то, что безупречное следование канонам не может не произвести желаемый результат. Такое прочтение не может отражать мнение Вергилия, желающего представить эти культы одним из источников легитимности новой империи Августа.

Прояснить смысл слов Энея, составляющих строки 2, 351–352, возможно, обратившись к параллельным местам других текстов, содержащим описание ухода богов из гибнущего города. Трагедию Еврипида «Троянки» открывает речь Посейдона, объявляющего о том, что он собирается покинуть подвергнувшуюся разграблению Трою, так как разоренные города не в состоянии воздавать богам причитающиеся им почести (23–27):

Ἐγὼ δέ – νικῶμαι γὰρ Ἀργείας θεοῦ,
Ἴηρας, Ἀθάνας θ', αἱ συνεξεῖλον Φρύγας –
λείπω τὸ κλεινὸν Ἴλιον βωμούς τ' ἐμούς·
ἐρημία γὰρ πόλιν ὅταν λάβῃ κακή,
νοσεῖ τὰ τῶν θεῶν οὐδὲ τιμᾶσθαι θέλει.

«Поскольку я побежден аргосскими богинями Герой и Афиной, которые сообща истребили фригийцев, я покидаю славный Илион и мои жертвенники: когда

²⁹ После убийства Цезаря в небе наблюдали комету, в которой увидели знак его апофеоза (Plut. *Caes.* 69, 3; Suet. *Iul.* 88).

бы бедственное опустошение ни охватило город, достояние богов несет ущерб и часто лишается почитания».³⁰

В трагедии Эсхила «Семеро против Фив» Этеокл советует хору фиванских женщин не уповать только на защиту богов, замечая, что они могут поступить так же, как и изображенный Еврипидом Посейдон, если город не устоит (216–218):

Πύργον στέγειν εὔχεσθε πολέμιον δόρυ;
οὐκοῦν τάδ' ἔσται πρὸς θεῶν· ἀλλ' οὖν θεοὺς
τοὺς τῆς ἀλούσης πόλεος ἐκλείπειν λόγος.

«Вы молитесь богам, чтобы башни отразили вражеское копьё? Они, конечно, ниспошлют свою защиту – но все же рассказывают, что они покидают город, если он был взят».

Схолии к Эсхилу, комментируя воззвание хора, напоминающего богам о почитании, которым они пользуются в Фивах (304a), также ссылаются на несохранившуюся трагедию Софокла (fr. 452 Radt):

Εἴρηται δὲ καὶ ἐν Ξοανηφόροις Σοφοκλέους, ὡς οἱ θεοὶ ἀπὸ τῆς Ἰλίου φέρουσιν ἐπὶ τῶν ὄμων τὰ ἑαυτῶν ζόανα εἰδότες ὅτι ἀλίσκεται ἡ πόλις.

³⁰ Питер Буриан проводит параллель между мотивами Посейдона и словами Артемиды [Shapiro, Burian 2009: 81], которая, покидая умирающего Ипполита, замечает, что богам не подобает видеть смерть (Eur. *Hipp.* 1437–1439).

«И в «Несущих изваяния»³¹ Софокла рассказывается, как боги на собственных плечах уносят из Илиона свои изваяния, поняв, что город взят».

Диодор Сицилийский, описывая осаду Тира, организованную в 332 г. до н. э. Александром Македонским, также упоминает страхи перед возможным уходом бога, которые охватили население города (17, 41, 7–8):

Ἐωρακέναι δέ τις ἔφησεν ὄψιν καθ' ἣν ὁ Ἀπόλλων ἔλεγε μέλλειν ἑαυτὸν ἐκλιπεῖν τὴν πόλιν. τοῦ δὲ πλήθους ὑπονόησαντος ὅτι πεπλακῶς εἶη τὸν λόγον χαριζόμενος Ἀλεξάνδρῳ καὶ διὰ τοῦτο τῶν νεωτέρων ὀρμησάντων ἐπὶ τὸ λιθοβολῆσαι τὸν ἄνθρωπον οὗτος μὲν διὰ τῶν ἀρχόντων <ἐκ>κλαπεῖς καὶ καταφυγὼν εἰς τὸ τοῦ Ἡρακλέους ἱερὸν διέφυγε τὴν τιμωρίαν διὰ τὴν ἰκεσίαν, οἱ δὲ Τύριοι δεισιδαιμονήσαντες χρυσαῖς σειραῖς προσέδησαν τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ξόανον τῇ βάσει, ἐμποδίζοντες, ὡς ᾄοντο, τοῦ θεοῦ τὸν ἐκ τῆς πόλεως χωρισμόν.

«Кто-то сказал, что увидел сон, в котором Аполлон возглашал, что намерен покинуть город. Многие заподозрили, что человек этот придумал свой рассказ, чтобы угодить Александру, и поэтому молодежь собралась побить его камнями, но он, заручившись помощью властей, скрылся и бежал в храм Геракла, где избежал расправы, взмолившись об убежище. Тирийцев же охватил суеверный страх, и они золотыми цепями приковали изваяние Аполлона к постаменту, рассчитывая воспрепятствовать уходу бога из города».

³¹ Стефан Радт считает справедливыми сомнения Фридриха Велькера в том, что в трагедии Софокла хор мог состоять из богов. По их мнению, речь может идти о сцене трагедии, известной под другим названием, – например «Лаокоонта» [Welcker 1839: 66–67]. Однако «коллективные» названия греческих трагедий указывают на роль хора не всегда: в «Семерых против Фив» хор, как было сказано, состоит из фиванских девушек, а не из осадивших город полководцев, а в «Гераклидах» Еврипида – из афинян, а не из детей Геракла.

В несколько ином варианте эту легенду передает Курций Руф, который не упоминает о том, что увидевший сон человек подвергся преследованию, а в святилище Геракла помещает скованную статую Аполлона (4, 3, 21–22):

Cumque unus e ciuibus in contione indicasset, oblatam esse per somnum sibi species Apollinis, quem eximia religione colerent, urbem deserentis molemque a Macedonibus in salo iactam in siluestrem saltum esse mutatam, quamquam auctor leuis erat, tamen ad deteriora credenda proni metu aurea catena deuinxere simulacrum araeque Herculis, cuius numini urbem dicauerant, inseruere uinculum quasi illo deo Apollinem retenturo.

«На собрании один из жителей города заявил, что ему во сне привиделось, как Аполлон, пользовавшийся [в Тире] особым почитанием, покидал город, а мол, насыпанный в море македонцами, обратился в поросшую лесом гору. Хотя свидетель этот был ненадежен, [тирийцы], которые в страхе были готовы поверить и худшему, опутали изображение бога золотой цепью и приковали к жертвеннику Геркулеса, под чье покровительство был отдан город, словно бы этот бог мог удержать Аполлона».

Третий вариант легенды засвидетельствован у Плутарха. Здесь сновидение является не одному, а многим жителям города, в то время как обвинения в симпатиях Александру выдвигаются не против увидевшего сон, а против самого бога, обосновывая его пленение (*Alex.* 24, 3–4):

Τῶν δὲ Τυρίων πολλοῖς κατὰ τοὺς ὕπνους ἔδοξεν ὁ Ἀπόλλων λέγειν, ὡς ἄπεισι πρὸς Ἀλέξανδρον· οὐ γὰρ ἀρέσκειν αὐτῷ τὰ πρασσόμενα κατὰ τὴν πόλιν. ἀλλ' αὐτοὶ μὲν ὥσπερ ἄνθρωπον αὐτομολοῦντα πρὸς τοὺς πολεμίους ἐπ' αὐτοφώρῳ τὸν θεὸν

εὐληφότες, σειράς τε τῷ κολοσσῷ περιέβαλλον αὐτοῦ καὶ καθήλουν πρὸς τὴν βάσιν, Ἀλεξανδριστὴν καλοῦντες.

«Многим жителям Тира во сне явился Аполлон, сказавший, что уходит к Александру, потому что происходящее в городе неуютно ему. Те же, застигнув на месте преступления бога, словно бы намеренного переметнуться ко врагу человека, накинули на его изваяние путы и пригвоздили к постаменту, называя его приверженцем Александра».

Об уходе Бога из Иерусалима во время римской осады 70 г. н. э. рассказывают Иосиф Флавий (*BJ* 6, 296–300) и Тацит (*Hist.* 5, 13, 1). Эти свидетельства рассматриваются особо в главе 8.

Наконец, родственную легенду (расходящуюся лишь в том, что бог оставляет не столько город, сколько полководца) передает Плутарх, согласно которому в ночь перед поражением и самоубийством Марка Антония в Александрии слышали призрачную вакхическую процессию (*Ant.* 75, 3–4):

Ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ λέγεται μεσοῦση σχεδόν, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ κατηφείᾳ τῆς πόλεως διὰ φόβον καὶ προσδοκίαν τοῦ μέλλοντος οὔσης, αἰφνίδιον ὀργάνων τε παντοδαπῶν ἐμμελεῖς φωνὰς ἀκουσθῆναι καὶ βοὴν ὄχλου μετ' εὐασμῶν καὶ πηδήσεων σατυρικῶν, ὥσπερ θιάσου τινὸς οὐκ ἀθορύβως ἐξελαύνοντος· εἶναι δὲ τὴν ὀρμὴν ὁμοῦ τι διὰ τῆς πόλεως μέσης ἐπὶ τὴν πύλην ἔξω τὴν τετραμμένην πρὸς τοὺς πολεμίους, καὶ ταύτῃ τὸν θόρυβον ἐκπεσεῖν πλεῖστον γενόμενον. ἐδόκει δὲ τοῖς ἀναλογιζομένοις τὸ σημεῖον ἀπολείπειν ὁ θεὸς Ἀντώνιον, ᾧ μάλιστα συνεξομοιῶν καὶ συνοικειῶν ἑαυτὸν διετέλεσεν.

«Рассказывают, что той ночью, когда она была близка к середине, среди безмолвия и уныния, которые охватили город, предчувствовавший и страшив-

шийся грядущего, внезапно слышали мелодическое звучание разнообразных инструментов и гомон толпы, а с ними – ликующие возгласы и достойное сатиров гуляние, словно какое-то беспокойное шествие двигалось прочь. Его приблизительный маршрут проходил через центр города к участку внешней стены, обращенному к противнику, где гам, достигнув предела, затих. Истолковывавшие это знамение посчитали, что Антония покидал тот бог, которому тот более всего подражал и брал в пример».

Таким образом, исход богов из обреченного города представляет собой достаточно распространенный мотив в античных описаниях осад. Мотив этот существует вне какой-либо зависимости от обряда эвокации: он известен не только римским авторам и применяется к осадам, в которых римская армия участия не принимала. Вергилий, упоминая уход богов из Трои, вероятнее всего ориентируется на греческие образцы и, подобно Софоклу и Еврипиду, считает его причиной неизбежное в скором будущем запустение храмов, а не воздействие обряда, исполненного ахейцами.³²

³² Данная глава представляет собой переработанный вариант более ранней публикации [Isaenko 2017 (2)].

ГЛАВА 3

ВЕЙИ

В 396 г. до н. э. римское войско, находившееся под началом Марка Фурия Камилла, захватило этрусский город Вейи. После того как город пал, статуя его богини-покровительницы, известной римлянам под именем *Iuno Regina* («Юнона Царица»),³³ была перенесена в Рим, где в честь божества на Авентинском холме был построен новый храм. Описывающую это событие легенду передает Ливий³⁴ (5, 22):

Namque delecti ex omni exercitu iuvenes pure lautis corporibus candida ueste, quibus deportanda Romam regina Iuno adsignata erat, uenerabundi templum iniere, primo religiose admouentes manus, quod id signum more Etrusco nisi certae gentis sacerdos adtrectare non esset solitus. dein cum quidam seu spiritu diuino tactus seu iuuenali ioco: “uisne Romam ire, Iuno?” dixisset, adnuisse ceteri deam conclamauerunt. inde fabulae adiectum est uocem quoque dicentis uelle auditam; motam certe sede sua

³³ Раймон Блок [Bloch 1972: 392] и Эрик Орлин [Orlin 2010: 37] идентифицируют эту богиню с этрусской Уни. Как пишет Эрика Симон [Simon 2006: 47, 51], Уни находилась под греческим и финикийским влиянием: вражда этой богини с Геркле, этрусским Гераклом, изображалась на рельефах и амфорах, а скрижали из Пирги, золотые таблицы, содержащие текст на этрусском и финикийском языках (КАИ 277), отождествляют Уни с Астартой.

³⁴ Как отмечает Роберт Огилви, некоторые элементы рассказа Ливия весьма близки к эпизодам описаний других осад, что позволяет усомниться в их историчности и заподозрить в них формульные компоненты военных хроник. В ходе осады Вей (5, 7, 2–3) так же, как и Фиден (4, 33, 2), осажденные, вооружившись факелами, совершили вылазку против римлян. Десятилетний срок осады Вей может отражать влияние греческих преданий о Троянской войне [Ogilvie 1965: 628]. По мнению Тессе Стека, римское завоевание и заимствование культа покровительницы города не положило конца почитанию богини в Вейях: археологами были обнаружены подношения, относящиеся к IV–II вв. до н. э. [Stek 2010: 31].

parui molimenti adminiculis sequentis modo acceperimus leuem ac facilem tralatu fuisse, integramque in Auentinum, aeternam sedem suam, quo uota Romani dictatoris uocauerant, perlatam, ubi templum ei postea idem qui uouerat Camillus dedicauit.

«Отобранные из всего войска юноши, которым было поручено увезти Юнону Царицу в Рим, начисто омыв свои тела и надев белые одежды, с трепетом вступили в храм. Сперва они благочестиво простирая руки, потому что по этрусскому обычаю было принято, чтобы к этому изваянию прикасался только жрец из определенного рода. Затем кто-то, побужденный то ли божественным наитием, то ли юношеским озорством, спросил: «Хочешь ли ты идти в Рим, Юнона?» Остальные хором воскликнули, что богиня кивнула. Впоследствии к этому рассказу прибавили, что еще и голос услышали ответившей, что хочет. Так или иначе, рассказывают, что она была сдвинута со своего места без больших усилий, а при переносе оказалась легкой и удобной, словно бы следовала сама, и была в целости принесена на Авентин, в свое вечное жилище, куда ее призвали обеты римского диктатора, где в дальнейшем ей посвятил храм тот же Камилл, который и обещал его по обету».

Эту же легенду пересказывает Дионисий Галикарнасский, акцентирующий сверхъестественные элементы рассказа, в отличие от Ливия, несколько стесняющегося их (*Ant. Rom.* 13, 3):

Ὁ αὐτὸς Κάμιλλος ἐπὶ τὴν Οὐιεντανῶν πόλιν στρατεύων ἠῤῥξατο τῇ βασιλείᾳ Ἦρα τῇ ἐν Οὐιεντανοῖς, ἐὰν κρατήσῃ τῆς πόλεως τό τε ξόανον αὐτῆς ἐν Ῥώμῃ καθιδρύσειν καὶ σεβασμοὺς αὐτῇ καταστήσεσθαι πολυτελεῖς. ἀλούσης δὲ τῆς πόλεως, ἀπέστειλε τῶν ἰπέων τοὺς ἐπιφανεστάτους ἀρουμένους ἐκ τῶν βάθρων τὸ ἔδος· ὡς δὲ παρῆλθον οἱ πεμφθέντες εἰς τὸν νεών, καί τις ἐξ αὐτῶν εἶτε μετὰ παιδιᾶς καὶ γέλωτος εἶτε οἰωνοῦ δεόμενος, εἰ βούλοιο μετελθεῖν εἰς Ῥώμην ἢ θεός, ἤρετο, φωνῇ γεγωνῶ τὸ

ξόανον ἐφθέγγατο, ὅτι βούλεται. τοῦτο καὶ δις γέγονεν· ἀπιστοῦντες γὰρ οἱ νεανίσκοι, εἰ τὸ ξόανον ἦν τὸ φθεγγόμενον, πάλιν ἤροντο τὸ αὐτὸ καὶ τὴν αὐτὴν φωνὴν ἤκουσαν.

«Тот же Камилл, выступая в поход против города Вей, принес обет Гере Царице, которая почиталась его жителями: если он захватит город, он перенесет ее изваяние в Рим и установит для нее роскошные празднества. После того как город был взят, он отправил самых выдающихся из всадников снять статую с постамента. Когда посланные воины вошли в храм, и один из них то ли из ребячества и ради шутки, то ли нуждаясь в знамении, спросил, желает ли богиня переместиться в Рим, изваяние громким голосом промолвило, что желает. К тому же это произошло дважды: юноши, не веря, что говорило изваяние, вновь задали тот же вопрос и услышали тот же голос».

Сходное описание этим событиям дает Валерий Максим, свидетельство которого примечательно тем, что он называет принесенную из Вей богиню Юноной Монетой³⁵ (1, 8, 3):

Nec minus uoluntarius in urbem nostram Iunonis transitus. captis a Furio Camillo Veis milites iussu imperatoris simulacrum Iunonis Monetae, quod ibi praecipua religione cultum erat, in urbem translaturi sede sua mouere conabantur. quorum ab uno per iocum interrogata dea an Romam migrare uellet, uelle se respondit. hac uoce audita lusus in admirationem uersus est, iamque non simulacrum sed ipsam caelo Iunonem petitam portare se credentes laeti in ea parte montis Auentini, in qua nunc templum eius cernimus, collocauerunt.

³⁵ Согласно Ливию, обет посвятить храм Юноне Монете принес диктатор Луций Фурий во время похода против италийского племени аврунков (7, 28, 1–4). Возможно, причиной допущенной Валерием Максимом ошибки стало общее родовое имя двух военачальников.

«Не менее доброволен был приход в наш город Юноны. Когда Фурий Камилл взял Вейи, воины по приказу полководца попытались сдвинуть с постаamenta изваяние Юноны Монеты, которое почиталось там с особенным благоговением, собираясь перенести его в Рим. Когда один из них в шутку спросил у богини, желает ли она переселиться в Рим, она ответила, что желает. Когда этот голос услышали, шутки сменились на изумление, и обрадовавшиеся воины, теперь уверенные в том, что несут не изваяние, а саму Юнону, внявшую им с небес, поместили ее в той части Авентинского холма, где и теперь мы видим ее храм».

Четвертый вариант этого рассказа передает Плутарх, который ссылается на Ливия, однако противоречит ему в некоторых деталях³⁶ (*Vit. Cam.* 6):

Διαπορθήσας δὲ τὴν πόλιν, ἔγνω τὸ ἄγαλμα τῆς Ἥρας μεταφέρειν εἰς Ῥώμην, ὥσπερ εὔξατο. καὶ συνελθόντων ἐπὶ τοῦτο τῶν τεχνιτῶν, ὁ μὲν ἔθυε καὶ προσηύχετο τῇ θεῷ δέχεσθαι τὴν προθυμίαν αὐτῶν καὶ εὐμενῆ γενέσθαι σύνοικον τοῖς λαχοῦσι τὴν Ῥώμην θεοῖς, τὸ δ' ἄγαλμα φασιν ὑποφθεγζάμενον εἰπεῖν, ὅτι καὶ βούλεται καὶ συγκαταίνει. Λίσιος δὲ φησιν εὔχεσθαι μὲν τὸν Κάμιλλον ἀπτόμενον τῆς θεοῦ καὶ παρακαλεῖν, ἀποκρίνασθαι δὲ τινὰς τῶν παρόντων, ὅτι καὶ βούλεται καὶ συγκαταίνει καὶ συνακολουθεῖ προθύμως.

«Разрушив город, Камилл решил перенести в Рим изваяние Геры в соответствии со своим обетом. Когда перед изваянием собрались мастера, он совершил

³⁶ У Ливия юноши лишь простирают руки к богине, не решаясь до нее дотронуться. У Плутарха их место занимает сам Камилл, касающийся статуи. Как считает Р. Огилви, Плутарх мог допустить ошибку, поскольку цитировал Ливия по памяти [Ogilvie 1965: 678]. По мнению Всеволода Базанова, причиной заблуждения могла стать близость другого обращения к богам в тексте Ливия (5, 21, 1–3), которое в самом деле исходит от Камилла [Basanoff 1947: 48]. Как Р. Огилви, так и В. Базанов отмечают, что с драматической точки зрения роль обращающегося к богине подходит полководцу лучше, чем безымянным юношам.

жертвоприношение и молитвенно попросил богиню принять расположенность римлян и стать благосклонной соседкой богов, которым довелось покровительствовать Риму, а изваяние, как рассказывают, тихо промолвило, что желает этого и соглашается. Ливий же утверждает, что Камилл, прикоснувшись к богине, обратился и воззвал к ней, а некоторые из присутствовавших ответили, что она желает того же, соглашается и следует с готовностью».

Ни один из этих источников не отмечает, что действия Камилла или его воинов были составной частью регламентированного ритуала, который римские полководцы или понтифики исполняли и во время множества других осад. Тем не менее, эти события наиболее часто приводятся в научной литературе в качестве образца обряда эвокации. По мнению Георга Виссовы, перенос культа Юноны из Вей в Рим является старейшим известным случаем исполнения ритуала: «Das gilt vor allem von der Burggöttin und Stadtherrin von Veji, Juno Regina, deren auf Grund einer *evocatio* erfolgte Überführung nach Rom das älteste bekannte Beispiel diesses Verfahrens bildete». [Wissowa 1902: 43]. Единственным достоверно известным примером проведения этого ритуала осаду Вей считает Курт Латте: «In der Frühzeit mag der Ritus öfter vollzogen worden sein, aber einen Beleg kennen wir nur von der Iuno Regina aus Veii (Liv. 5, 21, 3. 22, 7. 23, 7. 31, 3)». [Latte 1960: 125]. Рассматривая связь между ритуалами *evocatio* и *devotio*, Хендрик Версел, приводит перенос статуи Юноны как один из известных примеров эвокации: «Moreover, about Vei and Carthage we know that an *evocatio* of the tutelary goddess had taken place. In Vei this was Iuno Regina, and Livy 5, 21–23 gives a circumstantial account of the whole affair». [Versnel 1976: 382]. Габриэлла Густафссон отмечает, что существует некоторое противоречие между тем скептицизмом, с которым Ливий говорит о том, что статуя заговорила, и его кажущейся готовностью безоговорочно поверить в то, что эта статуя кивнула. По предположению Г. Густафссон, удивленный возглас юношей, увидевших кивок, мог быть установленной частью ритуала,

и поэтому Ливий упоминает его без дополнительных комментариев [Gustafsson 2000: 53]. Как «the earliest reported instance of *evocatio*» легенду о падении Вей характеризует Джон Клоппенбург, рассказывая об этом обряде в статье, в которой он высказывает предположение, что о ритуале эвокации может говориться в пророчестве о разрушении Второго храма в Евангелии от Марка [Kloppenborg 2005: 434]. Стивен Ратледж в статье, рассматривающей историю разрушения культовых мест римлянами, называет осаду Вей «the most famous instance of [*evocatio*]». [Rutledge 2007: 180].

Первый довод в пользу признания переноса статуи Iuno Regina примером обряды эвокации предоставляет обет, который Камилл произносит непосредственно перед штурмом (Liv. 5, 21):

Tum dictator auspicato egressus cum edixisset, ut arma milites caperent, 'tuo ductu' inquit, "Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae uoueo. te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor, ut nos uictores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat."

«Затем диктатор, выступив вперед после свершения ауспиций, когда воинам уже было приказано браться за оружие, сказал: «Под твоим, Аполлон Пифийский, руководством, вдохновленный твоей волей, я выступаю, чтобы разрушить город Вейи, и приношу обет посвятить тебе десятую часть полученной здесь добычи. Вместе с тем и тебя, Юнона Царица, которая сейчас покровительствует Вейям, я молю после нашей победы последовать за нами в наш – а в скором будущем и твой – город, где тебя встретит храм, достойный твоего величия»».

По мнению Роберта Огилви, обращение Камилла отражает влияние той же ритуальной формулы, которую передал Макробий: «L. abbreviates the prayer pref-

acing it with an extraneous invocation of Apollo but the italicized words³⁷ show that the elements of the original prayer are still perceptible». [Ogilvie 1965: 675]. Однако два обращения к богам обнаруживают ряд отличий, касающихся как содержания, так и формы. Прежде всего, важно отметить, что Камилл обращается не только к вейской Юноне, но и к дельфийскому Аполлону. Более того, Аполлон предстает более важной для успеха осады фигурой: ему полководец приносит обет первым, представляя руководство этого бога и исходящее от него вдохновение той силой, которая должна привести к разрушению Вей, и обещая ему за это часть военной добычи. К Юноне же Камилл обращается во вторую очередь и просит у нее не победы, а лишь того, чтобы она переместилась в Рим уже после того, как победа будет достигнута. Следовательно, в представлении Ливия богиня-покровительница Вей продолжает оставаться в городе в течение штурма, на что указывает и чудесный кивок статуи, который был бы невозможен, если бы Юнона оставила Вейи еще во время осады, чего от нее требовал бы обряд эвокации.

В отличие от формулы Макробия, обет Камилла не содержит просьбы к богине привести в смятение население Вей. Полководец не высказывает сомнений в возможности взять город без ее поддержки и не боится совершить нечестие, взяв ее в плен против ее воли. Камилл просит Юнону покинуть Вейи не для решения военных задач, а для того, чтобы впоследствии было возможно объявить, что ее приход в Рим был добровольным. Цель его обета – не добиться чего-то без божественного вмешательства невозможного, а представить планируемый перенос священного изваяния волей самой богини. Принеся этот обет, Камилл оказывается не расхитителем храмового имущества, превращающим статую Юнону в памятник своему военному подвигу, а покорным исполнителем божественной воли. Десятую долю добычи богине Вей не предлагают потому, что сама она – часть этой добычи.

³⁷ То есть слова формулы Макробия: *teque maxime ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor... propiti que Romam ad me meosque ueniatis... uoueo uobis templa ludosque facturum.*

Наконец, наиболее яркой стилистической чертой приведенной в «Сатурналиях» ритуальной формулы является обилие синонимических или близких к синонимическим рядов: *populus ciuitasque Carthaginiensis; urbis huius populique; precor uereorque ueniamque a uobis peto; loca templa sacra urbemque eorum; metum formidinem obliuionem; acseptior probatiorque; mihi que populo que Romano militibusque meis; sciamus intelligamusque; templa ludosque*.³⁸ Обращение Камилла к Юноне ни разу не использует этого приема: в словосочетании *nostram tuamque mox futuram urbem* настоящее и будущее противопоставляются.

Важным доводом в пользу принятия осады Вей за образец ритуала эвокации служит то, что Ливий, описывая неведение, в котором находились жители Вей, не знавшие о скором начале штурма, употребляет причастие *evocati*, когда говорит о почитаемых в городе божествах (5, 21, 5–7):

Veientes ignari se iam a suis uatibus, iam ab externis oraculis proditos, iam in partem praedae suae uocatos deos, alios uotis ex urbe sua euocatos hostium templa nouasque sedes spectare, seque ultimum illum diem agere, nihil minus timentes quam subrutis coniculo moenibus arcem iam plenam hostium esse, in muros pro se quisque armati discurrunt mirantes, quidnam id esset, quod, cum tot per dies nemo se ab stationibus Romanus mouisset, tum uelut repentino icti furore inprouidi current ad muros.

«Жители Вей, не зная, что они уже были преданы как собственными пророками, так и чужеземными оракулами, что одни боги уже были призваны (*vocatos*)

³⁸ Склонность римских молитвенных формул к повторам отмечает Фрэнсис Хиксон Хан, по мнению которой эта особенность обусловлена либо неуверенностью в точности подобранных слов, либо стремлением усилить подобной языковой избыточностью эффект воззвания к богам. Яркой иллюстрацией этой черты служит гимн Арвальских братьев (CIL VI, 2104), исполнявшийся, чтобы отвратить неурожай: каждая строка произносится трижды, к одному и тому же божеству обращаются посредством трех различных имен (*Marmar, Mars, Marmor*), а завершает молитву пятикратное повторение возгласа *triumpe* [Hahn 2007: 240–244].

для участия в дележе нажитой здесь добычи, а другие, вызванные (*evocatos*) из их города обетами, обращают взгляд ко вражеским храмам и новым жилищам, и что сами они доживают последний день своих жизней, всего менее страшились того, что враги, сделав под стенами подкоп, уже заполнили крепость. Все, вооружившись по своему усмотрению, выбежали на стены, не понимая, что это такое происходит: почему в течение стольких дней ни один римлянин не отходил от своего поста, а теперь они, словно пораженные внезапным приступом ярости, в беспамятстве несутся на стены?»

Однако глагол *evocare*, причастие *evocatus* и существительное *evocatio* в употреблении римских авторов не представляют собой специальных терминов, обозначающих единственный военный ритуал, даже в контекстах, связанных с религией или магией. Плиний Старший, сравнивая «Илиаду» и «Одиссею» и изумляясь тому, сколько внимания вторая поэма уделяет колдовскому искусству по сравнению с первой, обозначает общение с тенями умерших словосочетанием *evocatio inferum* (*HN* 30, 5):

Maxime tamen mirum est, in bello Troiano tantum de arte ea silentium fuisse Homero tantumque operis ex eadem in Vlixis erroribus, adeo ut uel totum opus non aliunde constet, siquidem Protea et Sirenum cantus apud eum non aliter intellegi volunt, Circe utique et inferum euocatione hoc solum agi.

«Крайне удивительно, что Гомер, повествуя о Троянской войне, хранил полное молчание об этом искусстве, в то время как в ходе скитаний Улисса из-за него же происходит значительная часть событий поэмы, вплоть до того, что едва ли не вся она только из этого и состоит, ведь эпизоды с Протеем и пением сирен, описанные им, никто не станет понимать иначе, и особенно в эпизодах с Цирцеей и

вызовом обитателей подземного мира (*inferum evocatione*) одно это и происходит».

Плиний также говорит о вызове богов (*imagines deorum evocare*) и теней умерших (*umbrae inferum evocatae*), когда объясняет происхождение названий камней, которым приписывают сверхъестественные свойства (*HN* 37, 192):

Anancitide in hydromantia dicunt euocari imagines deorum, synochitide teneri umbras inferum euocatas, dendritide alba defossa sub arbore quae caedatur securium aciem non hebetari.

«При помощи ананкитида, как рассказывают, в гидромантии вызывают образы богов, при помощи синокитида – удерживают вызванные тени умерших, а если белый дендритид³⁹ зарыть под деревом, которое собираются срубить, то у топоров не затупится лезвие».

В этом же значении словосочетание *evocatio umbrae* использует Сервий, когда описывает две формы общения с умершими и различия между ними (*In Aen.* 6, 149):

Est et alia opportunitas descendendi ad inferos, id est Proserpinae sacra peragendi. duo autem horum sacrorum genera fuisse dicuntur: unum necromantiae, quod Lucanus exsequitur, et aliud sciomantiae, quod in Homero, quem Vergilius sequitur, lectum est. sed secundum Lucanum in necromantia ad leuandum cadauer sanguis est necessarius, ut “pectora tunc primum feruenti sanguine supplet”, in sciomantia uero,

³⁹ Названия камней происходят от греческих слов *ἀνάγκη* («принуждение»), *συνέχω* («сдерживать») и *δένδρον* («дерево»).

quia umbrae tantum est euocatio, sufficit solus interitus: unde Misenus in fluctibus occisus esse inducitur.

«Есть и другая возможность сойти к обитателям подземного мира: исполнить обряды Прозерпины. Рассказывают, что существовало две разновидности этих обрядов: одной из них была некромантия, которую описывает Лукан, а другой – скиомантия, описанная у Гомера, которому подражает Вергилий. Однако, согласно Лукану, для оживления трупа с помощью некромантии необходима кровь, чтобы «[фессалийская колдунья] сперва наплатала грудь бурлящей кровью»,⁴⁰ в то время как в скиомантии, поскольку она представляет собой лишь вызов тени (evocatio umbrae), достаточно одной только преждевременной гибели. Поэтому упоминается, что Мисен погиб среди волн».⁴¹

В ином значении глагол evocare употребляет Ульпиан: он понимает под ним обряд, позволяющий лишить святилище его сакрального статуса и изъять из него священные предметы, не вызывая гнева богов (*Dig.* 1, 8, 9, 2):

⁴⁰ Эта строка (*BCiv.* 6, 667) описывает действия колдуньи Эрихто, по просьбе Секста Помпея оживляющей тело недавно погибшего воина, чтобы он предсказал исход Фарсальского сражения. По мнению Серджио Казали [*Casali* 2011: 104–109], описание загробного мира у Лукана служит пессимистической инверсией картины, которую наблюдал у Вергилия Эней: в то время как Вергилий тяготеет к примирительному тону и даже души еще не рожденных Цезаря и Помпея представляет друзьями (*Aen.* 6, 826–831), Лукан акцентирует противоречия, и воскрешенный Эрихто мертвец со слезами говорит, что гражданская война породила раздор среди теней умерших римлян (*BCiv.* 6, 775–781).

⁴¹ Мисена карает Тритон за то, что он вызывает богов на состязание в игре на раковине (*Verg. Aen.* 6, 160–174). Собирая древесину для его погребального костра, Эней находит золотую ветвь (6, 175–211), с помощью которой Сивилла успокаивает Харона (6, 398–410). Ранее Сервий замечает (*In Aen.* 6, 107), что и в «Одиссее» общению с миром мертвых предшествует смерть одного из спутников героя: Элпенора, упавшего с крыши дома Кирки (10, 552–560).

Illud notandum est aliud esse sacrum locum, aliud sacrarium. sacer locus est locus consecratus, sacrarium est locus, in quo sacra reponuntur, quod etiam in aedificio priuato esse potest, et solent, qui liberare eum locum religione uolunt, sacra inde euocare.

«Следует заметить, что священное место и святилище – это не одно и то же. Священное место – это место, посвященное богам, а святилище – это место, в котором хранятся священные предметы, что может происходить и в частном здании, и те, кто желают освободить такое место благочестиво, обычно вызывают (euocare) оттуда святыни».

В этом же синонимичном *exauguratus* значении причастие *euocatus* использует и сам Ливий, рассказывая о знамении, которое сопровождало работы по строительству храма Юпитера на Тарпейской скале в правление Тарквиния Гордого, потребовавшие десакрализации уже находившихся там святилищ (1, 55, 3–4):

Inter principia condendi huius operis mouisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aues, in Termini fano non addixere. idque omen auguriumque ita acceptum est, non motam Termini sedem unumque eum deorum non euocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere.

«Передают, что в самом начале этого строительства боги выразили свою волю, возвестив, какой величины достигнет государство: хотя [вещие] птицы дозволили лишить все святилища их священного достоинства, они не дали своего одо-

брения на то, чтобы так же обошлись с храмом Термина.⁴² Явленное этим ауспием знамение было истолковано следующим образом: то, что жилище Термина не было перенесено, и он единственным из всех богов не был вызван (*evocatum*) за освященные для него пределы, предвещает абсолютную прочность и устойчивость».

Следовательно, одно только использование причастия *evocatus* в рассказе Ливия об осаде Вей не может служить достаточным основанием для того, чтобы считать этот рассказ описанием проведения обряда эвокации: необходимо, чтобы описанные в легенде действия преподносились как элементы ритуала.

Не вполне соответствует имеющимся описаниям обряда сцена обращения к статуе Юноны. Приведенная Макробием формула содержит слова *militibus meis* («моим воинам»), что указывает на то, что ее должен произносить полководец (*Sat.* 3, 9, 8), в то время как Плиний Старший утверждает, что ритуал эвокации исполняли жрецы, принадлежавшие к коллегии понтификов (*HN* 28, 18). Свидетельства Макробия и Плиния не обязательно противоречат друг другу: к примеру, у Ливия консул Публий Деций Мус, исполняя обряд *devotio*, произносит ритуальную формулу под диктовку понтифика (8, 9). Вполне возможно допустить, что и при исполнении ритуала эвокации полководец и понтифик могли действовать вместе этим же образом. Однако в легенде о падении Вей вопрос статуе Юноны

⁴² Термин – бог межевых знаков. Праздник, отмечавшийся в его честь, описывает Овидий (*Fast.* 2, 639–658). Согласно Дионисию Галикарнасскому, Юность (*Νεότης*, *Iuventas*) также отказалась покидать холм, и ее жертвенник вместе с жертвенником Термина остались в святилище Минервы – в рассказе Дионисия новый храм посвящен не только Юпитеру, но и Юноне и Минерве, образовавшим с ним Капитолийскую триаду (*Ant. Rom.* 3, 69, 3–6). Жорж Дюмезиль сомневается в том, что до возведения на Капитолийском холме храма Юность и Термин уже имели там собственные жертвенники, однако видит в этих божествах древние ипостаси Юпитера как и покровителя инициации и справедливого распределения земельного имущества среди полноправных членов общины [Dumézil 1974: 210–213].

задают простые воины, выбранные Камиллом за их юность и опрятность, а не высокие должностные лица, уполномоченные представлять римский народ. Ливий, Дионисий Галикарнасский и Валерий Максим также отмечают, что молодые воины, обращаясь к статуе богини, руководствуются то ли озорством, то ли божественным вдохновением: их действия и слова импровизируются на месте и, следовательно, не могут составлять часть какого-либо ритуала, по определению регламентирующего действия и слова участников.

Кроме того, существует ряд легенд, обнаруживающих типологическое родство с рассказом о переносе в Рим изваяния верховной богини Вей и при этом никак не связанных с обрядом эвокации. Мотив статуи, оживающей в силу самых разнообразных причин, часто встречается как в античных, так и в более поздних легендах и сказках. В «Любителе лжи» Лукиан рассказывает о том, как статуя полководца Пелиха, которой приписывались целительные свойства, наказала вора, похитившего у нее подношения, не позволив ему найти выход, а в конце концов забив его плетью до смерти (19–20). Жизнеописание императора Марка Клавдия Тацита, входящее в «Историю Августов», утверждает, что изваяние Аполлона, самостоятельно спустилось с крыши и расположилось на ложе, что предзнаменовало скорую смерть императора (17, 5). Английский писатель XII века Вильям Мальмсберийский в своем сочинении «История английских королей» передает легенду, согласно которой изваяние Венеры посчитало себя законной супругой римского юноши, надевшим на палец богини обручальное кольцо, мешавшее ему во время игры в мяч (205).⁴³ Указатель сказочных сюжетов Аарне-Томпсона вклю-

⁴³ По мнению Полла Франклина Баума, датировать эту легенду, которая легла в основу рассказа Проспера Мериме «Венера Илльская», где ей, как известно, была дана более мрачная развязка, трудно. Тематическое ядро сюжета составляет противостояние между римской религией и христианством (представленные Венерой и священником Палумбом, к которому обращается за помощью юноша), что может указывать на позднеантичное происхождение. Мотив Дикой охоты (Палумб велит юноше доставить письмо мужчине, идущему в конце ночного шествия) может говорить в пользу германского влияния и, следовательно, более

чает фавулу, повествующую о человеке, который приглашает на ужин памятник или череп, после чего получает от своего гостя ответное приглашение и увлекается в мир умерших (470A), – она лежит в основе легенды о Доне Жуане и ее бесчисленных художественных адаптаций.

Возможно привести три античные легенды, обнаруживающие особенное сходство с рассказом о падении Вей. Первую из них передает Геродот (5, 82–86): когда Эпидавр становится жертвой неурожая, его жители обращаются за советом к Дельфийскому оракулу, и получают от пифии указание установить статуи в честь богинь плодородия Дамии и Авксесии. В качестве материала необходимо использовать древесину оливкового дерева, которую предоставляют афиняне при том условии, что жители Эпидавра станут присылать ежегодные жертвы Афине Полиаде и Эреختهю. Спустя некоторое время изваяния похищают эгинцы, в результате чего поступление жертв из Эпидавра в Афины прерывается. После этого афиняне отправляют на Эгину войско, чтобы вернуть статуи в Эпидавр и возобновить получение жертв. Афинские воины, не сумев сдвинуть изваяния с места собственными руками, обхватывают их канатами и начинают тянуть. Афинская и эгинская версии легенды не согласны в том, что происходит дальше: афиняне рассказывают, что раздался гром, случилось землетрясение, и воинов охватило помрачение, из-за которого они начали убивать друг друга, пока в живых не остался единственный человек. Согласно же эгинцам, произошло следующее:

Ἀθηναίους μὲν νυν, ἐπεῖτε σφι οὐδεὶς ἐς μάχην κατίστατο, ἀποβάντας ἀπὸ τῶν νεῶν τραπέσθαι πρὸς τὰ ἀγάλματα, οὐ δυναμένους δὲ ἀνασπάσαι ἐκ τῶν βάθρων αὐτὰ οὕτω δὴ περιβαλομένους σχοινία ἔλκειν, ἐς οὗ ἑλκόμενα τὰ ἀγάλματα ἀμφότερα τούτο

позднего происхождения. На средневековое происхождение также может указывать образ Палумба, более похожего на заклинателя демонов, чем на священника, которым он номинально является, однако эти элементы могли быть привнесены в повествование позднее [Baum: 1919, 536–544].

ποιῆσαι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, ἄλλω δέ τεω· ἐς γούνατα γάρ σφι αὐτὰ πεσεῖν, καὶ τὸν ἀπὸ τούτου χρόνον διατελέειν οὕτω ἔχοντα.

«Когда же сражаться с афинянами не вышел никто, они, сойдя с кораблей, направились к статуям. Не сумев стащить их с постаментов, афиняне, набросив канаты, стали тянуть, пока оба увлекаемых изваяния не сделали одного и того же (рассказ этот, на мой взгляд, неправдоподобен, но кому-то другому может показаться иначе): они упали на свои колени и с тех пор продолжают оставаться в этом состоянии».

Другую легенду, связанную с заимствованием культа Кибелы, в «Фастах» рассказывает Овидий. В отличие от версии, переданной Ливием, царь Пергама первоначально отказывает римскому посольству и изменяет свое решение лишь после того, как раздается голос самой богини (4, 265–270):

Mittuntur proceres. Phrygiae tum sceptrā tenebat

Attalus: Ausoniis rem negat ille viris.

mira canam. longo tremuit cum murmure tellus,

et sic est adytis diva locuta suis:

‘ipsa peti volui, nec sit mora, mitte volentem.

dignus Roma locus, quo deus omnis eat.’

«В посольство отправляются лучшие люди города. В ту пору во Фригии властвовал Аттал, и он отказал авзонийцам в их просьбе. Я воспою чудо. Земля сотряслась с протяжным рокотом, и богиня провозгласила из своего святилища: «Я сама пожелала, чтобы за мной пришли. Без промедления отпускаяй меня – такова моя воля. Рим – место, достойное того, чтобы туда устремились все боги»».

Следующее чудо происходит, когда несущий богиню корабль, прибыв в Италию, садится на мель, и римляне оказываются бессильны сдвинуть его с места. К Кибеле обращается Клавдия Квинта, подозреваемая в супружеской неверности, которая просит богиню последовать за ней в доказательство ее чистоты, после чего происходит следующее (4, 325–328):

Dixit et exiguo funem conamine traxit

(mira, sed et scaena testificata loquar):

mota dea est sequiturque ducem laudatque sequendo:

index laetitiae fertur ad astra sonus.

«Она замолчала и без тяжелых усилий потянула за канат. Я опишу чудо, свидетель которому – сцена:⁴⁴ богиня приходит в движение, следует за своей проводницей и этим оправдывает ее. Знаменующий радость возглас возносится к звездам».⁴⁵

Третью легенду в «Пирующих мудрецах» передает Афинея, ссылаясь на Менодота (15, 672a–e):

Ἀδμήτην γὰρ φησιν τὴν Εὐρυσθέως ἐξ Ἄργους φυγοῦσαν ἐλθεῖν εἰς Σάμον, θεασαμένην δὲ τὴν τῆς Ἥρας ἐπιφάνειαν καὶ τῆς οἴκοθεν σωτηρίας χαριστήριον βουλομένην ἀποδοῦναι ἐπιμεληθῆναι τοῦ ἱεροῦ τοῦ καὶ νῦν ὑπάρχοντος, πρότερον δὲ

⁴⁴ Как считает Р. Дж. Литтлвуд, в ходе посвященных Великой матери Мегалесийских игр зрителям показывали театральные представления, предметом которых были этиологические легенды о приходе почитания Кибелы в Рим [Littlewood: 1981, 387].

⁴⁵ Ливий, как и в случае с Iuno Regina, исключает или сглаживает сверхъестественные элементы легенды: Аттал не отказывает римлянам и не создает повода для божественного вмешательства (29, 11, 7), а о Клавдии Квинте историк говорит только вскользь, упоминая лишь то, что в тот день она сумела улучшить свою репутацию (29, 14, 12).

ὑπὸ Λελέγων καὶ Νυμφῶν καθιδρυμένου· τοὺς δ' Ἀργείους πυθομένους καὶ χαλεπαίνοντας πείσαι χρημάτων ὑποσχέσει Τυρρηνοὺς ληστικῶ βίῳ χρωμένους ἀρπάσαι τὸ βρέτας, πεπεισμένους τοὺς Ἀργείους ὡς, εἰ τοῦτο γένοιτο, πάντως τι κακὸν πρὸς τῶν τὴν Σάμον κατοικούντων ἢ Ἀδμήτη πείσεται. τοὺς δὲ Τυρρηνοὺς ἐλθόντας εἰς τὸν Ἡραίτην ὄρμον καὶ ἀποβάντας εὐθέως ἔχεσθαι τῆς πράξεως. ἀθύρου δὲ ὄντος τότε τοῦ νεῶ ταχέως ἀνελέσθαι τὸ βρέτας καὶ διακομίσαντας ἐπὶ θάλασσαν εἰς τὸ σκάφος ἐμβαλέσθαι· λυσαμένους δ' αὐτοὺς τὰ πρυμνήσια καὶ τὰς ἀγκύρας ἀνελομένους εἰρεσίᾳ τε πάσῃ χρωμένους ἀπαίρειν οὐ δύνασθαι. ἡγησαμένους οὖν θεῖόν τι τοῦτ' εἶναι πάλιν ἐξενεγκαμένους τῆς νεῶς τὸ βρέτας ἀποθέσθαι παρὰ τὸν αἰγιαλόν· καὶ ψαιστὰ αὐτῶ ποιήσαντας περιδεεῖς ἀπαλλάττεσθαι. τῆς δὲ Ἀδμήτης ἔωθεν δηλωσάσης ὅτι τὸ βρέτας ἠφανίσθη καὶ ζητήσεως γενομένης εὐρεῖν μὲν αὐτὸ τοὺς ζητοῦντας ἐπὶ τῆς ἠόνας, ὡς δὲ δὴ βαρβάρους Κᾶρας ὑπονοήσαντας αὐτόματον ἀποδεδρακέναι πρὸς τι λύγου θωράκιον ἀπερείσασθαι καὶ τοὺς εὐμηκεστάτους τῶν κλάδων ἐκατέρωθεν ἐπισπασαμένους περιειλῆσαι πάντοθεν. τὴν δὲ Ἀδμήτην λύσασαν αὐτὸ ἀγνίσαι καὶ στῆσαι πάλιν ἐπὶ τοῦ βάρου, καθάπερ πρότερον ἴδρυτο. διόπερ ἐξ ἐκείνου καθ' ἕκαστον ἔτος ἀποκομίζεσθαι τὸ βρέτας εἰς τὴν ἠόνα καὶ ἀφαγνίζεσθαι ψαιστὰ τε αὐτῶ παρατίθεσθαι· καὶ καλεῖσθαι Τόναια τὴν ἑορτήν, ὅτι συντόνως συνέβη περιειληθῆναι τὸ βρέτας ὑπὸ τῶν τὴν πρώτην αὐτοῦ ζήτησιν ποιησαμένων.

«Он рассказывает, что Адмета, дочь Эврисфея,⁴⁶ бежав из Аргоса, прибыла на Самос. Испытывая благодарность к Гере, которая явилась к ней и помогла спастись из родного города, она пожелала вознаградить богиню и взяла на себя заботы о ее святилище, которое существует и теперь, а первоначально было основано лелегами и нимфами. Узнав об этом и рассердившись, аргивяне посулами денег убедили живших разбоем тирренцев похитить деревянный идол. Аргивяне были убеждены, что если это удастся, то обитатели Самоса станут создавать для Адме-

⁴⁶ Адмету также упоминает Аполлодор, согласно которому Эврисфей приказывает Гераклу доставить пояс Ипполиты по ее просьбе (*Bibl.* 2, 5, 9).

ты всевозможные неприятности. Прибыв в бухту Геры и сойдя с корабля, тирренцы немедленно принялись за дело. Поскольку дверей у храма тогда не было, они вскоре завладели изображением и, принеся его к морю, погрузили на борт. Однако когда они распустили швартовые канаты, подняли якоря и все вместе стали грести, они не смогли отплыть. Решив, что это какое-то чудо, они унесли изображение назад с корабля, поставили его возле берега и, приготовив для него жертвенные лепешки, бежали в большом страхе. После того как Адмета обнаружила на рассвете, что изображение пропало, и начались поиски, искавшие нашли его на берегу. Карийские варвары, решив, что оно ушло само, оперли его об одну ограду из ивовых веток, натянули самые длинные ветви с двух сторон и обмотали его со всех сторон. Адмета, сняв с изваяния путы, омыла его и поставила обратно на постамент, совсем как оно стояло прежде. Поэтому с тех пор принято каждый год выносить изваяние на берег, очищать его и подносить ему жертвенные лепешки. Праздник этот называется *Τόνοια*,⁴⁷ потому что изваяние было туго связано теми, кто первыми занялись его поисками».

Во всех этих легендах предпринимается попытка сдвинуть с места культовую статую или предмет, олицетворяющий богиню. В тех случаях, когда перемещение оказывается неудобно божеству, со статуей происходит чудо, выражающее его недовольство и предпочтение прежнего места: изваяние Геры становится настолько тяжелым, что его не может сдвинуть с места даже корабль, а изваяния Дамии и Авксесии припадают к земле. В тех же случаях, когда божество желает оказаться на новом месте, как это происходит с Юноной и Кибелой, оно выражает свое одобрение устным согласием и тем, что олицетворяющий его предмет стано-

⁴⁷ От существительного *τόνος*, «натяжение». По предположению Виламовица, миф о золотом троне с невидимыми оковами, который изготовил для Геры Гефест, желавший отомстить ей за то, что она низвергла его с Олимпа (Paus. 1, 20, 3), также мог возникнуть, чтобы объяснить происхождение этого праздника [von Wilamowitz-Moellendorff 1895: 235].

вится сверхъестественно легким. Ни одна из этих трех легенд не описывает завоевание. Две из них не имеют никакого отношения к Риму, а Кибела приводится Фестом⁴⁸ как пример богини, чье почитание было принесено в Рим отличным от эвокации путем. Следовательно, легенды этого типа возникают вне зависимости от обряда эвокации, и описываемые в них события не следует интерпретировать как этапы этого ритуала.

Допустить, что Ливий описывает в пятой книге обряд эвокации, но не привлекает к этому внимания, поскольку не считает это достаточно важным, трудно. Книгу завершает речь Камилла, убеждающего римлян не покидать разоренный галлами город, в которой говорится, что своими военными успехам Рим обязан благочестию, а неудачами – неуважению к богам и общечеловеческим законам, находящимся под их покровительством (5, 51, 5–7):

Intuemini enim horum deinceps annorum uel secundas res uel aduersas, inuenietis omnia prospere euenisse sequentibus deos, aduersa spernentibus. iam omnium primum Veiens bellum – per quot annos quanto labore gestum! – non ante cepit finem, quam monitu deorum aqua ex lacu Albano emissa est. quid haec tandem urbis nostrae clades noua num ante exorta est, quam spreta uox caelo emissa de aduentu Gallorum, quam gentium ius ab legatis nostris uiolatum, quam a nobis, cum uindicari deberet, eadem neglegentia deorum praetermissum?

«Действительно, обдумайте успехи и неудачи последних нескольких лет – вы обнаружите, что все было благополучно, когда богам повиновались, а неблагоприятно – когда ими пренебрегали. Прежде всего, война с Вейями – сколько лет, с каким трудом она велась! – не завершилась, пока по наставлению богов из Альбанского озера не была отведена вода. А как же небывалое бедствие, случившееся недавно с нашим городом, – разве оно произошло прежде, чем пренебрегли голо-

⁴⁸ См. сс. 11–12.

сом, провозгласившим с небес о вторжении галлов,⁴⁹ прежде, чем наши послы нарушили право народов, прежде, чем мы из-за того же пренебрежения к богам закрыли глаза на преступление, когда необходимо было наказание?»⁵⁰

Следовательно, Ливию важно показать, что Камилл во время успешной войны с этрусками был благочестив: в благочестии историк видит причину его побед. Поэтому весьма уместным было бы упоминание того, что завершивший осаду Вей перенос культа Юноны Царицы был осуществлен с помощью старинного обряда, исполнявшегося римскими полководцами в знак уважения к богам, рискующим оказаться в плену. Тем не менее, такого упоминания нет ни в описании осады, ни в заключительной речи Камилла, отмечающего, что благочестивым и традиционным для Рима был сам перенос культа чужеземного божества в Рим, но ни разу не говорящего, что и оформлен этот перенос был посредством какого-либо особого, освященного древней традицией ритуала (5, 52, 10):

⁴⁹ О грядущем нашествии галлов римлян предостерегает раздающийся в ночи божественный голос, который поначалу остается без внимания. После того как римляне убеждаются в его правдивости, он становится предметом религиозного почитания под именем *Aius Locutius* или *Aius Loquens* (5, 32, 6–7). Как считает Р. Огилви, плебей Марк Цедиций, сообщающий трибунам о голосе, – поздний элемент легенды, обязанный своим возникновением созвучию родового имени с существительным *caedes*, «резня» [Ogilvie 1965: 698].

⁵⁰ После того как жители этрусского города Клузий, которому угрожают галлы, обращаются к Риму за помощью, римляне отправляют в посольство трех братьев из рода Фабиев, чтобы они сообщили галлам, что Клузий пользуется покровительством Рима. Переговоры оканчиваются неудачей, между клузийцами и галлами завязывается сражение, и Фабии вступают в него на стороне клузийцев. Впоследствии римляне отказываются выдать галлам проливших кровь послов (5, 35, 4 – 5, 36). По мнению Р. Огилви, эти события полностью вымышлены [Ogilvie 1965: 716].

At etiam, tamquam ueterum religionum memores, et peregrinos deos transtulimus Romam et instituimus nouos. Iuno regina transueta a Veis nuper in Auentino quam insigni ob excellens matronarum studium celebrique dedicata est die!

«Опять же, словно бы помня о старинном благочестии, мы как перенесли в Рим чужеземных богов, так и учредили почитание новых. Сколь торжественен и примечателен исключительным усердием матрон был день, когда Юноне Царице, недавно переместившейся из Вей, был посвящен храм на Авентине!»

Трудно допустить и то, что Ливий не называет описываемые в пятой книге действия обрядом эвокации, поскольку считает, что читатель поймет это и сам. Для сравнения возможно привести описание, которое Ливий в восьмой книге дает другому военному ритуалу, *devotio*, посредством которого римский полководец устанавливает магическую связь между самим собой и неприятельским войском и, добровольно принимая смерть, обрекает на нее и врагов (8, 9, 4–8):

In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna uoce inclamat. “deorum” inquit “ope, Valeri, opus est: agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba, quibus me pro legionibus deuoueam”. pontifex eum togam praetextam sumere iussit, et uelato capite manu subter togam ad mentum exserta super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: “Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, diui nouensiles, di indigetes, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique manes, uos precor, ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica Quiritium, exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis manibus Tellurique deuoueo”.

«В этот тревожный час консул Деций громким голосом воззвал к Марку Валерию и сказал: «Валерий, возникла нужда в помощи богов. Давай же, законный понтифик римского народа, продиктуй слова, с помощью которых я могу посвятить подземным богам себя вместо легионов». Понтифик повелел ему надеть претексту и с покрытой головой, протянув под тогой к подбородку руку, став ногами на положенное копьё, произнести следующие слова: «Янус, Юпитер, отец Марс, Квирин, Беллона, лары, «боги-новоселы» (*di novensiles*), «боги-старожилы» (*di indigetes*),⁵¹ боги, которым принадлежит власть над нами и нашими врагами, божественные маны – вас я молю, к вам взываю, у вас прошу снисхождения и заклинаю, чтобы вы даровали римскому народу квиритов силу и победу, а врагов римского народа квиритов – поразили, наслав страх, ужас и смерть. Произнеся эти слова, вместо государства квиритов, войска, легионов, вспомогательных войск римского народа квиритов я вместе с самим собой посвящаю легионы и вспомогательные войска врагов божественным манам и Земле»».⁵²

⁵¹ В этих двух категориях Г. Виссова видит взаимодополняющие группы богов, в совокупности охватывающие весь римский пантеон: «богов-новоселов», почитание которых пришло в Рим в относительно поздние времена, и «исконных богов», культы которых восходили к самой глубокой древности [Wissowa 1902: 16–17]. Эмиль Гольдман, указывая на то, что Марциан Капелла помещает *divi novensiles* в одной области неба с водными божествами Фонтом и Лимфами (1, 46), отождествляет их с *nymphae novae*, духами новых колодцев и источников, а *di indigetes* – с речными богами [Goldmann 1942: 46–51]. Ж. Дюмезиль считает, что *di indigetes* – это малозначительные божества, не имевшие полноценного культа, и что от названия этой категории было произведено название перечней богов *indigitamenta* [Dumézil 1974: 109–110].

⁵² Следует отметить, что эта формула обряда *devotio* стилистически гораздо более похожа на формулу ритуала эвокации, которую передает Макробий, чем обращение Камилла к Юноне, и отличается той же избыточностью: за длительным перечнем обращений, в который входят десять богов или божественных категорий, следуют четыре однородных и близких по смыслу глагола (*precor, ueneror, peto, fero*). Богов призывают даровать римлянам два благословения (*vim, victoriam*) и обрушить на их врагов три кары (*terrore, formidine, morte*). Особо уточ-

Здесь несомненно описывается регламентированный ритуал: слова не импровизируются полководцем на месте, а произносятся под диктовку понтифика, который также дает распоряжения, касающиеся одежды и жестов. Вслед за этим Ливий передает ряд дополнительных подробностей проведения этого обряда, сообщая, что объектом ритуала может быть любой римский воин, а не только полководец, и описывая, как следует поступать в тех случаях, когда посвященный таким образом человек остается жив (8, 10, 11–14):

Illud adiciendum uidetur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium deuoueat, non utique se, sed quem uelit ex legione Romana scripta ciuem deuouere. si is homo qui deuotus est moritur, probe factum uideri: ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi, et piaculum hostia caedi. ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse. sin autem sese deuouere uolet, sicuti Decius deuouit, ni moritur, neque suum neque publicum diuinum pure faciet qui sese deuouerit. Vulcano arma siue cui alii diuo uouere uolet, siue hostia siue quo alio uolet, ius est. telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est: si potiat, Marti suouetaurilibus piaculum fieri.

«Кажется, следует добавить, что консул, диктатор или претор, когда посвящает подземным богам вражеские войска, имеет право посвятить не только себя, но любого гражданина, внесенного в римские войсковые списки. Если посвященный человек погибает, считают, что все прошло, как должно, если же нет – под землю закапывают изображение высотой в семь или больше футов и закалывают искупительную жертву. Там, где было закопано такое изображение, не дозволено ступать римским магистратам. Если же полководец хочет посвятить себя, как это сделал Деций, но не погибает, он не может без осквернения участвовать в священ-

няется, что заклинание должно произвести воздействие как на основные, так и на вспомогательные войска римлян и их врагов.

нодействиях ни как частное, ни как должностное лицо, если посвятил себя. Он имеет право посвятить оружие Вулкану или какому-либо иному богу, принеся животную или какую-либо иную жертву. Нечестием будет, если копьем, стоя на котором консул обратился с воззванием к богам, завладеет враг. Если завладеет – Марсу в качестве искупительной жертвы приносятся свинья, овца и бык».

Завершая это отступление, Ливий объясняет его тем, что давние римские обычаи подверглись забвению (8, 11, 1):

Naec, etsi omnis diuini humanique moris memoria aboleuit noua peregrinaque omnia priscis ac patriis praeferendo, haud ab re duxi uerbis quoque ipsis ut tradita nuncupataque sunt referre.

«Хотя память обо всех религиозных и мирских традициях погубило предпочтение, отдаваемое всему новому и чужеземному в ущерб старинному и отечественному, я посчитал, что не лишенным пользы будет рассказать об этом в тех самых словах, посредством которых была передана и донесена эта легенда».

Ливий, живущий в эпоху Августа, которую отличал курс на религиозное обновление, считает, что римская религия находится в упадке, а одной из задач своего труда видит описание забытых обычаев старины, в которых проявлялось благочестие его предков. Склонность Ливия к превращению исторических эпизодов в самодостаточные нравоучительные притчи отмечает Р. Огилви [Ogilvie 1965: 18]. Несмотря на это, он не находит нужным отметить, что действия римлян, осаждавших Вейи, составляли обряд, которым обеспечивалось благоволение богов покоренных народов.

Таким образом, литературные свидетельства об осаде Вей не содержат ясных указаний на то, что культ Юноны Царицы был перенесен в Рим с помощью

ритуала эвокации, как не содержат они и указаний на то, что этот перенос вообще был оформлен с помощью какого-либо устоявшегося обряда, воспроизводившегося и в ходе других осад. Сцена обращения молодых воинов к статуе богини обнаруживает типологические сходства с другими легендами о культовых изображениях богов, способствующих или препятствующих своему перемещению, легендами, не связанными с осадами городов, а поэтому описываемые в ней действия и слова не следует понимать как этапы исполнения какого-либо ритуала.⁵³

⁵³ Данная глава представляет собой переработанный вариант более ранней публикации [Isaenko 2017 (1)].

ГЛАВА 4**ФАЛЕРИИ**

Вейи в войне с Римом поддержали Фалерии и Капена (Liv. 5, 8, 4). В 394 г. до н. э. Фалерии были осаждены Камиллом, вскоре добившимся сдачи города, обстоятельства которой стали предметом легенд, из которых наиболее известна следующая (5, 27, 1–11):

Mos erat Faliscis eodem magistro liberorum et comite uti; simulque plures pueri, quod hodie quoque in Graecia manet, unius curae demandabantur. principum liberos, sicut fere fit, qui scientia uidebatur praecellere erudiebat. is cum in pace instituisset pueros ante urbem lusus exercendique causa producere, nihil eo more per belli tempus intermisso diu modo breuioribus modo longioribus spatiis trahendo eos a porta, lusu sermonibusque uariatis longius solito, ubi res dedit, progressus inter stationes eos hostium castraque inde Romana in praetorium ad Camillum perduxit. ibi scelesto facinori scelestiorem sermonem addit, Falerios se in manus Romanis tradidisse, quando eos pueros, quorum parentes capita ibi rerum sint, in potestatem dediderit. quae ubi Camillus audiuit, “non ad similem” inquit “tui nec populum nec imperatorem scelestus ipse cum scelesto munere uenisti. nobis cum Faliscis, quae pacto fit humano, societas non est; quam ingenerauit natura, utrisque est eritque. sunt et belli sicut pacis iura, iusteque ea non minus quam fortiter didicimus gerere. arma habemus non aduersus eam aetatem, cui etiam captis urbibus parcitur, sed aduersus armatos et ipsos, qui nec laesi nec lacesiti a nobis castra Romana ad Veios oppugnarunt. eos tu, quantum in te fuit, nouo scelere uicisti: ego Romanis artibus, uirtute opere armis, sicut Veios uincam.” denudatum deinde eum manibus post tergum inligatis reducendum Falerios pueris tradidit, uirgasque eis, quibus proditorem agerent in urbem uerberantes, dedit. ad quod spectaculum concursu populi primum facto, deinde a magistratibus de re noua uocato senatu, tanta

mutatio animis est iniecta, ut qui modo efferati odio iraque Veientium exitum paene quam Capenatium pacem mallent, apud eos pacem uniuersa posceret ciuitas. fides Romana, iustitia imperatoris in foro et curia celebrantur; consensuque omnium legati ad Camillum in castra atque inde permissu Camilli Romam ad senatum, qui dederent Faleros, proficiscuntur.

«У фалисков существовал обычай, по которому учителем и воспитателем у детей был один и тот же человек, и большое число детей – как и сегодня продолжают делать в Греции – вместе вверялось опеке одного. Детей первых людей города, как это обычно бывает, учил тот, чья ученость считалась исключительной. В мирное время он завел обыкновение водить детей из города для игр и упражнений, а в военное – ничем его не ограничил, продолжая надолго увлекать их за ворота то на более короткие, то на более длинные расстояния. Когда представился случай, он, перемежая игры беседами, зашел дальше обычного и довел детей до неприятельских позиций, а потом и до римского лагеря, в преторий к Камиллу. Там он к злодейскому поступку прибавил еще более злодейскую речь, сказав, что отдает в руки римлян Фалерии: в их власти оказываются дети, чьи родители главенствуют в городе. Услыхав такое, Камилл ответил: «Сам ты злодей, но на тебя не похожи ни народ, ни полководец, к которым ты явился со своим злодейским даром. Соглашения, устанавливаемые между людьми, нас и фалисков не объединяют, но нас объединяет и продолжит объединять общая от рождения природа. Как и у мира, свои законы есть и у войны, и мы научены вести ее, руководствуясь порядочностью в не меньшей степени, чем отвагой. Наше оружие обращено не против того поколения, которое щадят, даже когда берут города, а против способных держать оружие, против тех, которые напали на римский лагерь у Вей, хотя мы не вредили им и не провоцировали их. Ты завладел этими детьми, пустив в ход все неслыханное злодейство, которое в тебе нашлось, – я, как и Вейями, завладею Фалериями, применив римскую выучку, доблесть, труд и оружие». По-

сле этого Камилл, раздев этого человека и связав ему за спиной руки, передал его детям, чтобы они отвели его обратно в Фалерии, а также дал им розги, чтобы они били ими предателя, пока гнали его в город. Сначала на это зрелище сбежался народ, а потом, когда чиновники созвали сенат, чтобы обсудить новость, настроения переменялись настолько, что даже те, кто еще недавно, пылая яростью и гневом, едва ли не предпочли бы гибель, постигшую Вейи, миру, заключенному Капеной, все захотели мира. На форуме и в курии восхваляли честность римлян и порядочность полководца. По единогласному решению послы отправились в лагерь к Камиллу, а оттуда, получив от него разрешение, – в Рим к сенату, чтобы сдать Фалерии».

Следующие полтора столетия в истории отношений между двумя городами характеризуются непостоянством. В 358 г. до н. э. на Рим напали Тарквинии (Liv. 7, 12, 5–6), и в набегах приняли участие фалиски (7, 16, 2). В 351 г. до н. э. Рим и Фалерии заключили перемирие сроком на сорок лет (7, 22, 4–5). После победы римлян над самнитами, одержанной в 343 г. до н. э. под Свессулой, фалиски желали заключить постоянный мирный договор (7, 38, 1). В 298 г. до н. э. отношения с Фалериями были достаточно доверительными, чтобы римляне оставили в городе припасы без значительной охраны (10, 12, 7), но уже в 293 г. до н. э. фалиски восстали вместе с этрусками, и Рим объявил им войну (10, 45, 6–7). В том же году было заключено новое перемирие (10, 46, 12). В 241 г. до н. э. Фалерии подняли новое восстание, но Рим подавил его, принудив город к сдаче за шесть дней (Liv. Per. 20). После этого стоявшие на возвышенности Фалерии были разрушены, а в более уязвимом месте был построен новый город (Zonar. 8, 18).⁵⁴

⁵⁴ По мнению Эрнеста Кэри, основным источником для посвященных Риму разделов «Сокращения историй» Иоанна Зонары, византийского историка XII в., послужили ныне утраченные книги Кассия Диона, наряду с которыми использовались сочинения Плутарха и Геродота. Части текста Зонары, которые не следуют Плутарху или Геродоту, могут быть использованы для реконструкции текста Диона [Cary 1914: XXI].

Три божества, почитавшиеся в Фалериях, получили римский культ: Iuno Curritis, Minerva Capta и Ianus Quadrifrons. Поскольку город был разрушен, исследователи нередко предполагают, что заимствование культов одного или нескольких из этих божеств могло произойти в результате исполнения обряда эвокации. Так, по мнению Габриэля Баккума, в Риме таким путем могли оказаться все три бога [Bakkum 2009: 39]. Лили Росс Тэйлор предполагает, что эвокации подверглись Iuno Curritis и Minerva Capta [Taylor 1923: 68, 74]. Курт Латте не исключает возможности, что посредством эвокации был заимствован культ Minerva Capta, но полностью в ней не уверен [Latte 1960: 125].

Главным божеством Фалерий античные писатели представляют Юнону, а именно Iuno Curritis.⁵⁵ «Почитателями Юноны» (Iunonicolae) фалисков называет Овидий (*Fast.* 6, 49–50). Существовала традиция, согласно которой в Фалерии культ Юноны принесли основавшие город переселенцы из Аргоса. Дионисий Галикарнасский утверждает, что прототипом храма Юноны, построенного в Фалериях, был храм Геры в Аргосе (*Ant. Rom.* 1, 21, 2):

Πάντων δὲ περιφανέστατον μνημεῖον τῆς ἐν Ἄργει ποτὲ οἰκήσεως τῶν ἀνθρώπων ἐκείνων οἱ τοὺς Σικελοὺς ἐξήλασαν, ὁ τῆς Ἥρας νεῶς ἐν Φαλερίῳ κατεσκευασμένος ὡς ἐν Ἄργει, ἔνθα καὶ τῶν θηηπολιῶν ὁ τρόπος ὁμοίος ἦν καὶ γυναῖκες ἱεραὶ θεραπεύουσαι

⁵⁵ Также встречаются написания Curritis и Quiritis. Как замечает Л. Р. Тэйлор, в надписях из Фалерий преобладает написание Curritis [Taylor 1923: 66]. Согласно Фесту (*Gloss. Lat.* 43L) и Плутарху (*Rom.* 29; *Quaest. Rom.* 87), эпитет Юноны восходит к сабинскому слову curis, означающему «копье». Сервий (*In Aen.* 1, 8) утверждает, что атрибутами Iuno Curritis служат колесница и копье (utitur curru et hasta). Дионисий Галикарнасский (*Ant. Rom.* 2, 50, 3) объясняет эпитет тем, что в каждой курии сабинский царь Тит Таций посвятил Юноне жертвенник. Дополнительные трудности создает свидетельство Тертуллиана, согласно которому этот эпитет был произведен от эпитета другого божества фалисков, Pater Curtis (*Apol.* 24). Если это так, то возможно, что он не отражает никаких атрибутов самой Юноны.

τὸ τέμενος ἢ τε λεγομένη κανηφόρος ἀγνὴ γάμων παῖς καταρχομένη τῶν θυμάτων
 χοροί τε παρθένων ὑμνουσῶν τὴν θεὸν ᾠδαῖς πατρίοις.

«Из всех доказательств того, что вытеснившие сикулов⁵⁶ люди некогда жили в Аргосе, самым наглядным служит храм Геры, возведенный в Фалериях по примеру аргосского: там и жертвоприношения проходили таким же образом, и жрицы ухаживали за святилищем, и так называемая «канефора», чистая, не знавшая брака девушка, совершала приготовления к жертвенным церемониям, и хоры дев воспевали богиню гимнами, передававшимися из поколения в поколение».

В элегии Овидия, описывающей почитание Юноны в современных ему Фалериях, где он побывал вместе с происходившей оттуда женой, основателем города и местного культа богини поэт называет Галеза, бежавшего из Аргоса после убийства Агамемнона (*Am.* 3, 13, 31–36):

Argiua est pompae facies; Agamemnone caeso
 et scelus et patrias fugit Halaesus opes
 iamque pererratis profugus terraque fretoque
 moenia felici condidit alta manu.
 ille suos docuit Iunonia sacra Faliscos.
 sint mihi, sint populo semper amica suo!

⁵⁶ Согласно традиции, которой также следуют Фукидид (6, 2, 4) и Диодор (5, 6, 3–5), сикулы, оказавшись под давлением со стороны других населявших Италию племен, были вынуждены переправиться на Сицилию, получившую свое название от имени этого народа (*Ant. Rom.* 1, 22, 1–2).

«Процессия на вид аргосская. После того как был убит Агамемнон, Галез бежал прочь и от злодеяния, и от богатства отцов.⁵⁷ Обойдя землю и пучину, ски-талец счастливой рукой заложил высокие стены. Он научил своих фалисков⁵⁸ священнодействиям Юноны. Пусть они всегда будут благотворны как для меня, так и для народа, который их проводит!»

Однако, как указывает Л. Р. Тэйлор, кроме религиозных сходств, оснований видеть в Фалериях колонию Аргоса нет, и поэтому вероятнее, что местный культ Юноны испытал влияние аргосского культа Геры после основания, а легенды о том, что город был основан греками, возникли гораздо позднее [Taylor 1923: 60–65; Vakum 2009: 35].

Историографических свидетельств, указывавших бы на то, что культ Iuno Curritis пришел в Рим в результате покорения Фалерий, нет. Наиболее близки к такому утверждению строки, которые произносит у Овидия Юнона, перечисляя места своего почитания, оказавшиеся под властью Рима (*Fast.* 6, 45–50):

Paeniteat, quod non foueo Carthaginis arces,
cum mea sint illo currus et arma loco;
paeniteat Sparten Argosque measque Mycenae
et ueterem Latio supposuisse Samon;
adde senem Tatium Iunonicolasque Faliscos,

⁵⁷ Как сообщает Сервий, миф о Галезе существовал в нескольких вариантах: согласно одним, он был товарищем Агамемнона, а согласно другим – его незаконнорожденным сыном (*In Aen.* 7, 723). На какой из этих вариантов опирается Овидий, наверняка сказать трудно: *opes patriae* могут быть «отеческими», указывая на родство с Агамемноном, а могут быть «отечесственными», что допускает другое толкование.

⁵⁸ Возможно, Овидий намекает на известную в античности этимологию этнонима: Сервий полагает, что фалиски первоначально назывались галисками, по имени Галеза, но со временем звук Н преобразовался в F (*In Aen.* 7, 695).

quos ego Romanis succubuisse tuli.

«Я бы, может, и пожалела о том, что более не принимаю сторону карфагенских твердынь, хотя там хранятся моя колесница и вооружение, о том, что Спарту, Аргос, мои Микены и Самос я подчинила Лацию. Не забудь древнего Тация⁵⁹ и почитателей Юноны фалисков, которым я внушила покорность римлянам».

Некоторые комментаторы – в частности, Р. Дж. Литтлвуд [Littlewood 2006: 19] – видят здесь города, из которых местные ипостаси Юноны могли быть вызваны в Рим посредством обряда эвокации. Однако следует принять во внимание цель, которую преследует богиня, обращаясь к поэту (6, 35–40):

An potuit Maio paelex dare nomina mensi,
 hic honor in nobis invidiosus erit?
 cur igitur regina vocor princepsque dearum?
 aurea cur dextrae sceptrae dedere meae?
 an facient mensem lucas, Lucinaque ab illis
 dicar et a nullo nomina mense traham?

«Неужели любовнице удалось дать свое имя месяцу маю,⁶⁰ а мне такой почести останется только завидовать? Почему я тогда называюсь царицей и госпожой богинь? Почему в мою правую руку вложили золотой жезл? Месяц складывается из светлых дней, от которых меня называют Луциной, – так неужели не найдется ни единого месяца, от которого бы я производила свое имя?»

⁵⁹ Овидий следует традиции, согласно которой культ Iuno Curritis в Рим принес сабинский царь Тит Таций, разместивший в каждой курии жертвенники богини (Dion. Hal. 2, 50, 3).

⁶⁰ Нимфой по имени Майя от Зевса был рожден Гермес (*Нот. Нимн. in Merc.* 1–9).

Юнона желает убедить Овидия в том, что название месяца июня происходит от ее имени (соперничающую этимологию перед поэтом далее отстаивает Юность (6, 65–88)). Именно эту почесть, оказанную богине римлянами, она оценила настолько, что позволила другим центрам своего почитания подпасть под власть Рима. Более того, Юнона, перечисляя завоеванные города отмечает, что они все еще способны составить Риму конкуренцию как культовые центры: в Карфагене продолжает оставаться сакральное вооружение богини, а Фалерии продолжают хранить ей верность. Из элегии Овидия, в которой он описывает обряды в честь Юноны, исполнявшиеся в роще вблизи Фалерий (*Am.* 3, 13), также следует, что и после разрушения старого города римлянами фалиски не разочаровались в покровительстве богини. В свою очередь и поэт не показывает никакого удивления тем, что в Фалериях продолжают почитать богиню, будто бы переместившуюся в Рим в обмен на не менее роскошный культ.

По мнению Всеволода Базанова, римляне могли обратиться к *Iuno Curritis exoratio*, гипотетически существовавшим ритуалом, предположительно использовавшимся для снискания милости божества-покровителя осаждаемого города, который не планировалось разрушать после завоевания (в этом случае божеству не обещали равнозначного культа в Риме). Следы этого обряда В. Базанов видит в легенде о Камилле и учителе, в резкой перемене настроений среди населения Фалерий, которую она описывает [Basanoff 1947: 54–55]. Однако в легенде полностью отсутствуют религиозные фигуры или образы, и само положение создает житель Фалерий, а не римлянин. Поэтому вероятнее, что она имеет светскую природу и ставит перед собой две задачи: во-первых, продемонстрировать нравственное превосходство римской элиты над местной и представить завоевание благом для завоеванных; во-вторых, снять ответственность за завоевание с вооруженных людей, осадивших город, и перенести ее на покоренных.

О том, что из Фалерий в Рим был принесен культ *Minerva Capta* упоминает Овидий, предлагающий четыре этимологии эпитета богини, из которых три вос-

ходят к существительному *caput*, «голова», а одно – к глаголу *capio*, «брать», «захватывать», «принимать» (*Fast.* 3, 835–846):

Caelius ex alto qua mons descendit in aequum,
 hic, ubi non plana est, sed prope plana uia,
 parua licet uideas Captae delubra Mineruae,
 quae dea natali coepit habere suo.
 nominis in dubio causa est. capitale uocamus
 ingenium sollers: ingeniosa dea est.
 an quia de capitis fertur sine matre paterni
 uertice cum clipeo prosiluisse suo?
 an quia perdomitis ad nos captiua Faliscis
 uenit? et hoc ipsum littera prisca docet.
 an quod habet legem, capitis quae pendere poenas
 ex illo iubeat furta recepta loco?

«Там, где Целийский холм переходит в равнину, где дорога еще не совсем, но уже почти ровна, можно заметить маленький храм «Захваченной Минервы» (*Minerva Capta*), в котором богиня поселилась в свой день рождения. Происхождение ее имени неясно. Головастым мы зовем умелого мастера – мастерица и богиня. Или дело в том, что она, не имея матери, выскочила со своим щитом из макушки отцовской головы? Или в том, что она пришла к нам пленницей, когда усмирили фалисков? Именно этому учит древняя надпись.⁶¹ Или в том, что законы

⁶¹ Часть рукописей предлагает следующий текст: *et hoc signo littera prima docet* («Этому учит первая буква на статуе»). Издание Эрнеста Олтона, Дональда Вормелла и Эдварда Кортни принимает *signo*, но не *prima*, хотя чтение *littera prima* также возможно понять, если предположить, что надпись была написана буквами фалисского алфавита (фалисская М, с которой скорее всего начиналась бы посвятельная надпись Минерве, имеет характерный вид, сочетающий прямые линии букв латинского алфавита с общей формой греческой μ). Впро-

богини требуют, чтобы завладевший украденным из ее святилища расплатился головой?»»

Что именно представляла собой надпись (или буква), которую упоминает Овидий наверняка сказать нельзя. Вероятно, речь идет о посвятительной надписи, украшавшей изображение богини или вотивное подношение, хранившееся в храме. Уверенным возможно быть в одном: хотя форма или содержание надписи так или иначе связывали ее с Фалериями, она не могла прямо и недвусмысленно утверждать, что Фалерии были родиной культа *Minerva Capta* как такового, – в этом случае надпись не оставляла бы места для трех других этимологий, которые Овидий преподносит как равновероятные.

Этимологии от слова *caput* невозможны, так как противоречат нормам латинского словообразования. Этимология от слова *capio* более убедительна, однако, как указывает Томас Кевес-Цулауф [Köves-Zulauf 1993: 163–165], смысл, заключенный в ней необязательно очевиден: люди почитают богов, надеясь на их покровительство, и поэтому эпитет, обессмертивший слабость и беззащитность богини, был бы необычен и неуместен. Т. Кевес-Цулауф предлагает видеть в этом причастии не пассивный, а активный смысл⁶²: по его мнению, эпитет *Capta*, понимаемый как «Принимающая», отражает функцию социальной интеграции, принятия в общество полноправных граждан детей, получивших образование, а также чужестранцев [Köves-Zulauf 1993: 165–170]. Эту этимологию поддерживает Тициано Чиналья, оспаривающий фалискское происхождение богини и предлагающий видеть в ней римскую покровительницу вступления в совершеннолетие [Cinaglia 2016: 69–72].

чем, какое именно чтение является верным, и какой смысл вкладывает в него Овидий, для дальнейших выводов существенного значения не имеет.

⁶² Как параллель, в частности, приводится упоминаемая Плутархом (*Quaest. Rom.* 74) римская богиня *Τύχη Βισκάτα* (то есть *Fortuna Viscata*), эпитет которой происходит от глагола *visco*, «ловить посредством птичьего клея», и скорее имеет активный, чем пассивный смысл.

К этому также возможно прибавить и то, что *Minerva Capta* не была верховным божеством Фалерий – эту роль римские и греческие источники безусловно отводят *Iuno Curritis* – а значит и эвокация, если бы и проводилась, была бы обращена не к ней. Кроме того, Сервий (*In Aen.* 2, 351: *euocabantur... propter uitanda sacrilegia*) и Макробий (*Sat.* 3, 9, 2: *nefas aestimarent deos habere captiuos*) согласны в том, что предназначением обряда эвокации было проявление должного почтения к богам, в то время как эпитет *Capta*, если видеть в нем указание на перенос культа из Фалерий, скорее свидетельствовал бы о том, что римляне видели в богине трофей.

Из захваченных Фалерий в Рим также было привезено изображение Януса Четырехликого, о чем сообщают Сервий (*In Aen.* 7, 607) и Макробий (*Sat.* 1, 9, 13). Тем не менее, традиция не связывает его перенос с обрядом эвокации и не представляет его божеством-покровителем Фалерий, а поэтому вероятно, что это изображение было принесено в Рим как обыкновенный трофей.

ГЛАВА 5

ВОЛЬСИНИИ

К числу божеств, культ которых был принесен в Рим посредством обряда *evocatio*, Георг Виссова причисляет этрусского бога Вертумна,⁶³ который, по его мнению, был вызван из Вольсиний консулом Марком Фульвием Флакком в 264 г. до н. э. [Wissowa 1902: 233–234].

Военные столкновения между Римом и Вольсиниями не были редкостью. В 392 г. до н. э. вольсинийцы произвели набег на римскую территорию. В 391 г. до н. э. римляне ответили военным походом и, добившись сдачи 8000 воинов, принудили Вольсинии к заключению двенадцатилетнего мира на выгодных для себя условиях (Liv. 5, 31–32). В 308 г. до н. э. несколько вольсинийских крепостей были разрушены консулом Публием Децием Мусом (9, 41). В 294 г. до н. э. консул Луций Постумий Мегелл разбил жителей Вольсиний под стенами их города, после чего Вольсинии, Перузия и Арретий заключили с Римом сороколетнее перемирие, выплатив репарации (10, 37).

Предпосылки войны, завершившейся падением Вольсиний, описывает Валерий Максим, в разделе о роскоши и распутстве рассказывающий о государственном перевороте, совершенном в этом городе рабами (9, 1, ext. 2):

⁶³ Варрон утверждает, что Вертумн, также известный римлянами под именами Вортумн и Вольтумна, был верховным божеством Этрурии (*Ling.* 5, 46), однако, как указывает Нэнси Томсон де Граммонд, археологический материал говорит в пользу того, что ведущую роль в этруском пантеоне исполнял громовержец Тиния. Сохранилось зеркало, которое, возможно, изображает явившегося из-под земли юношу Тагета, обучающего культурного героя Тархона науке гаруспиков. Среди изображенных на зеркале персонажей присутствует бородатый мужчина с копьем, обозначенный именем Вельтуне [de Grummond 2006: 29–30]. Функции этого бога остаются неизвестными.

Quae etiam Volsiniensium urbem grauibus et erubescendis cladibus implicauerunt. erat opulenta, erat moribus et legibus ordinata, Etruriae caput habebatur: sed postquam luxuria prolapsa est, in profundum iniuriarum et turpitudinis decidit, ut seruorum se insolentissimae dominationi subiceret. qui primum admodum pauci senatorium ordinem intrare ausi, mox uniuersam rem publicam occupauerunt, testamenta ad arbitrium suum scribi iubebant, conuiuia coetusque ingenuorum fieri uetabant, filias dominorum in matrimonium ducebant. postremo lege sanxerunt ut stupra sua in uiduis pariter atque in nuptis inpunita essent ac ne qua uirgo ingenuo nuberet, cuius castitatem non ante ex numero ipsorum aliquis delibasset.

«Эти же [пороки] опутали Вольсинии сетью тягостных и заставляющих краснеть бедствий. Был этот город богат, нравы и законы в нем были правильные, и считали его за столицу Этрурии, но после того как в него проникла роскошь, он обрушился в бездну беззаконий и бесчестия: он покорился ничем не сдержанному господству рабов. Сперва лишь немногие из них осмелились войти в сенаторское сословие, но в скором времени они заняли все государственные должности и стали распоряжаться, чтобы завещания составлялись на их усмотрение, запрещать благородным проводить пиры и собрания, жениться на дочерях хозяев. В конце концов они законом постановили, чтобы безнаказанным оставались поругания, совершенные ими в отношении вдов, а также и жен, и чтобы ни одна девушка не могла выйти замуж за благородного, пока кто-нибудь из их числа не отнимет у нее невинности».

Как сообщает Флор, лишившаяся власти прежняя элита Вольсиний обратилась к Риму с просьбой о военном вмешательстве (1, 16):

Postremi Italicorum in fidem uenere Volsini, opulentissimi Etruscorum, implorantes opem aduersus seruos quondam suos, qui libertatem a dominis datam in ipsos

erexerant translataque in se re p. dominabantur. sed hi quoque duce Fabio Gurgite pœnas dederunt.

«Последними из италийцев [Риму] присягнули жители Вольсиний, богатейшие из этрусков, молившие о помощи против своих бывших рабов, которые обратили полученную от хозяев свободу против них самих и, взяв управление государством на себя, стали господствовать. Но и их заставил поплатиться полководец Фабий Гургит».

Эти же события причиной войны называет приписываемое Аврелию Виктору сочинение «О знаменитых людях» (36), а также «История против язычников» Павла Орозия (4, 5). Таким образом, в античной историографии существовала устойчивая традиция интерпретации падения Вольсиний в моралистическом ключе: как кары за отклонение от обычной для современников социальной иерархии.

Античных описаний самой осады Вольсиний не сохранилось (Ливий говорил о ней в утраченной одиннадцатой книге (Per. 11)), однако рассказ о ней передает византийский историк Иоанн Зонара⁶⁴ (8, 7):

Δι' οὖν ταῦθ' οἱ Ῥωμαῖοι τὸν Φάβιον ἐπ' αὐτοὺς ἔστειλαν. καὶ ὃς τοὺς τε ἀπαντήσαντας αὐτῶ ἐξ ἐκείνων ἐτρέψατο καὶ πολλοὺς ἐν τῇ φυγῇ φθείρας κατέκλεισε τοὺς λοιποὺς εἰς τὸ τεῖχος, καὶ προσέβαλε τῇ πόλει. καὶ ὁ μὲν ἐνταῦθα τρωθεὶς ἀπέθανε, θαρσῆσαντες δ' ἐπὶ τούτῳ ἐπεξῆλθον. καὶ ἡττηθέντες αὐθις ἀνεχώρησαν καὶ ἐπολιορκοῦντο· καὶ εἰς ἀνάγκην λιμοῦ ἐμπесόντες παρέδωκαν ἑαυτοὺς. ὁ δὲ ὑπατος τοὺς μὲν ἀφελομένους τὰς τῶν κυρίων τιμὰς αἰκισάμενος ἔκτεινε καὶ τὴν πόλιν κατέσκαψε, τοὺς δὲ αὐθιγενεῖς, καὶ εἴ τινες τῶν οἰκετῶν χρηστοὶ περὶ τοὺς δεσπότης ἐγένοντο, ἐν ἑτέρῳ κατώκισε τόπῳ.

⁶⁴ Источники Иоанна Зонары обсуждаются в примечании на с. 66.

«Вот почему римляне отправили против них Фабия. Он обратил в бегство тех из них, которые выступили против него, перебив многих из числа бежавших, запер уцелевших внутри городских стен и предпринял штурм города. Фабий, потерпев там ранение, погиб, а воодушевленные этим противники перешли в наступление. Потерпев поражение, они вновь отступили, оказались в осаде и, оставшись без выбора из-за голода, сдались. Консул, подвергнув пыткам тех, кто опозорил своих господ, казнил их и сравнял город с землей, а местных жителей и тех рабов, которые оказались покорны своим господам, переселил на другое место».

Несмотря на нравоучительную ориентированность приведенных свидетельств о войне с Вольсиниями, представляющих это событие результатом разложения социальных устоев, ни одно из них не упоминает о том, что почитавшиеся там боги предпочли передать свое покровительство Риму, положившему перевороту конец. Основой для предположения, что Вертумн мог стать предметом обряда эвокации, служат строки из элегии Проперция, написанной от лица этого бога (4, 2, 3–4):

*Tuscus ego et Tuscis orior, nec paenitet inter
proelia Volsinios deseruisse focos.*

«Я – этруск, происхожу из Этрурии и не смущаюсь тем, что покинул вольсинийские очаги среди сражений».

Второй довод, подкрепляющий эту версию, предоставляют триумфальные фасты, согласно которым Фульвий Флакк получил триумф, одержав победу над Вольсиниями (CIL I² с. 172), а третий – сохранившийся фрагмент словаря Феста, утверждающий, что в храме Вертумна, по предположению Г. Виссопы, построенном для исполнения обета, принесенного консулом во время осады Вольси-

ний, находилось изображение Фульвия Флакка в облачении триумфатора (*Gloss. Lat.* 228 L):

Picta quae nunc toga dicitur, purpurea ante vocitata est, eaque erat sine pictura. Eius rei argumentum est <...> pictum in aede Vertumni, et Consi, quarum in altera M. Fulvius Flaccus, in altera T. Papirius Cursor triumphantes ita picti sunt.

«Тoga, которая теперь называется расписной, прежде именовалась пурпурной, и на ней не было рисунков. Предмет этот <...> изображен в святилищах Вертумна⁶⁵ и Конса,⁶⁶ в одном из которых Марк Фульвий Флакк, а в другом – Тит Папирий Курсор⁶⁷ изображены празднующими триумф в таком облачении».

Однако, как замечает Томас Сьютс [Suits 1969: 485–486], усомниться в этой интерпретации позволяют дальнейшие строки той же элегии Проперция (4, 2, 49–54):

⁶⁵ Аллифские фасты, *Fasti Vallenses* и Амитернские фасты указывают на то, что храм Вертумна располагался на Авентинском холме (CIL I² сс. 217, 240, 244).

⁶⁶ *Fasti Vallenses* и Амитернские фасты помещают на Авентине и этот храм (CIL I² сс. 240, 245). При этом первые относят праздник, отмечавшийся в авентинском храме, к 21 августа, а вторые – к 12 декабря. Эмиль Ауст объясняет это несоответствие предположением, что храм, первоначально посвященный Папирием Курсором 21 августа, в день Консуалий, был вторично посвящен 12 декабря в правление Августа [Aust 1889: 14, 43]. Его поддерживает Г. Виссова [Wissowa 1902: 167].

⁶⁷ Полководец с таким именем неизвестен. Рукописное чтение, вероятно, ошибочно, и в виду имеется Луций Папирий Курсор, консул 326, 320, 319, 315 и 313 гг. до н. э., или его сын, также носивший имя Луций Папирий Курсор и бывший консулом в 293 и 272 гг. до н. э. Триумфы, полученные обоими Папириями Курсорами в ходе Самнитских войн, описывает Ливий (9, 40; 10, 46).

Et tu, Roma, meis tribuisti praemia Tuscis
 (unde hodie Vicus nomina Tuscus habet),
 tempore quo sociis uenit Lycomedius armis
 atque Sabina feri contudit arma Tati.
 uidi ego labentes acies et tela caduca,
 atque hostes turpi terga dedisse fugae.

«И ты, Рим, вознаградил моих этрусков (вот почему эта улица сегодня называется Этрусской),⁶⁸ когда воин Лукумона⁶⁹ пришел с союзным войском и разбил сабинское войско яростного Тация. Я видел, как пошатнулись боевые порядки, как упало оружие, и как враги обратились в позорное бегство».

Здесь Вертумн предстает очевидцем легендарных событий, произошедших вскоре после основания Рима: войны между Ромулом и сабинским царем Титом Тацием, желавшим отомстить за похищение римлянами сабинянок. На то, что Вертумн в представлении Проперция не просто сопровождал выступившее на стороне римлян этрусское войско, но и получил вскоре после этого почитание в Риме, указывают следующие строки элегии (4, 2, 59–63):

⁶⁸ В одной из речей против Верреса Цицерон использует статую Вертумна и Circus Maximus в качестве ориентиров, заключающих между собой всю протяженность Vicus Tuscus (2, 1, 154). Следовательно, изображение бога находилось недалеко от Римского форума, лежащем возле противоположного от Circus Maximus конца Vicus Tuscus [Putnam 1967: 177–179]. Ливий также упоминает, что вблизи статуи Вертумна располагались торговые лавки и дом Сципиона Африканского (44, 16, 10).

⁶⁹ Согласно Сервию, лукумон – это титул этрусских царей (*In Aen.* 2, 278), а не имя, каким его часто представляют римские (Liv. 1, 34) и греческие (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 37, 2; 3, 46, 5) авторы. Сервия косвенно поддерживает Варрон, утверждающий, что этрусского царя, оказавшего помощь Ромулу, звали Целес Вибенна (*Ling.* 5, 46).

Stipes acernus eram, properanti falce dolatus,
ante Numam grata pauper in urbe deus.
at tibi, Mamurri, formae caelator aenae,
tellus artifices ne terat Osca manus,
qui me tam dociles potuisti fundere in usus.

«До Нумы я был кленовым чурбаном, который поспешно вырезал серп, нищим богом в благодарном городе. Тебе же, Мамуррий,⁷⁰ ваятель бронзовой фигуры, который смог отлить меня для столь многообразных нужд, пусть оскская земля не изотрет искусных рук».⁷¹

⁷⁰ Мамурий Ветурий – легендарный медник времен Нумы, который, согласно Овидию, изготовил одиннадцать копий упавшего с небес щита, вверенных вместе с оригиналом жреческой коллегии салиев. В награду за свою работу мастер пожелал, чтобы его имя стало бессмертным, и поэтому в гимн салиев вошли слова *mamuri veturi* (*Fast.* 3, 379–392). Кажется, что историчность этого рассказа, если он не выдуман Овидием, вызывала сомнения уже у античных писателей: Варрон считает, что возглас салиев означает *memoria vetus*, «память о старине», и не упоминает кузнеца вовсе (*Ling.* 6, 49). С Мамурием также связан праздник Мамуралии, который календарь Филокала относит к 14 марта (CIL I² с. 260), а Иоанн Лид – к 15 марта (*Mens.* 4, 49). Праздник также упомянут в сельских альманахах (CIL I² с. 280). По свидетельству Иоанна Лида, в этот день били палками человека, одетого в козью шкуру, называя его Мамурием. Сервий пишет, что Мамурию был посвящен день, в который палками били шкуру, не говоря, что ее носил человек (*In Aen.* 7, 188). По мнению Курта Латте, Иоанн Лид описывает позднюю форму праздника [Latte 1960: 117]. Жорж Дюмезиль [Dumézil 1951: 292] и Хендрик Верснель [Versnel 1993: 297] полагают, что Мамурий Ветурий – это ежегодно изгоняемый «старый Марс». Роджер Вудард трактует его имя как «иступленный [служитель] Марса» (связывая его с корнем *weh₂t, к которому возводят латинское слово *vates*, «прорицатель», и имя скандинавского бога Одина) и полагает, что в ходе Мамуралий из общества символически исключались представлявшие для него угрозу войны, которые утратили самообладание [Woodard 2013: 83].

⁷¹ Как замечает Крис Ши, эти строки похожи на эпитафию [Shea 1988: 71]. Возможно, легендарные биографии Мамурия называли землю осков местом его последнего упокоения.

Таким образом, Проперций возводит римский культ Вертумна к самому началу царской эпохи: согласно поэту, первую, деревянную статую этрусский бог получил «до Нумы», то есть при Ромуле, а в правление следующего царя, Нумы Помпилия, она была заменена на более роскошную, исполненную из бронзы. Если считать, что в строке 4 говорится о совершении обряда эвокации при осаде Вольсиний, то в элегии возникает внутреннее противоречие: Вертумн перемещается в Рим, несмотря на то, что уже находится там в течение нескольких столетий.

Для разрешения этого противоречия Е. К. Маркиз предполагает, что в Риме могло существовать два культа Вертумна. Центром первого, более древнего из них служила статуя бога, находившаяся на *Vicus Tuscus*, и культ этот принадлежал этрусской общине Рима. Второй, более поздний имел государственный характер, а центром его был храм на Авентинском холме, воздвигнутый по обету Фульвия Флакка, исполнившего обряд эвокации под Вольсиниями [Marquis 1974: 493–494].

Против такого объяснения свидетельствуют слова Варрона, бегло упоминающего появление алтаря Вертумна в Риме в трактате «О латинском языке» (*Ling.* 5, 74):

Et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis uoto sunt Romae dedicatae: nam, ut annales dicunt, uouit Opi, Florae, Vedioi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque; e quis nonnulla nomina in utraque lingua habent radices, ut arbores quae in confinio natae in utroque agro serpunt: potest enim Saturnus hic de alia causa esse dictus atque in Sabinis, et sic Diana, de quibus supra dictum est.

«Колорит сабинского языка ощущается и в расположенных в Риме жертвенниках, которые были посвящены богам по обету царя Тация: как утверждают

анналы, он принес обеты Опс, Флоре, Ведиовису⁷² и Сатурну, Солнцу, Луне, Вулкану и Сумману,⁷³ а также Ларунде,⁷⁴ Термину, Квирину, Вортумну, ларам, Диане и Луцине. Некоторые имена из этого перечня имеют корни в обоих языках, подобно зародившимся на межевой черте деревьям, [чьи корни] распространяются под

⁷² Витрувий (4, 8, 4), Овидий (*Fast.* 3, 429–448) и Авл Геллий (5, 12) упоминают храм Ведиовиса, располагавшийся на Капитолийском холме, между двумя рощами. Согласно Овидию и Авлу Геллию, бога изображали вооруженным стрелами юношей, которого сопровождала коза. Имя Ведиовиса обычно производят от имени Юпитера, но смысл в приставку *Ve-* вкладывают разный, в зависимости от функции приписываемой этому божеству. Овидий полагает, что приставка *Ve-* имеет уменьшительный смысл, а Ведиовис – это молодой Юпитер, еще не овладевший властью над молниями и не победивший титанов. Коза же, по мнению поэта, – это вскормившая Юпитера Амальтея. Эту же этимологию передает Фест (*Gloss. Lat.* 519L). Авл Геллий считает, что приставка *Ve-* выражает функцию причинения вреда, и замечает, что Ведиовиса отождествляют с Аполлоном. Георг Виссова [*Wissowa* 1902: 190–191], отмечая упоминание Ведиовиса в формуле обряда *devotio*, считает, что приставка *Ve-* выполняет функцию противопоставления, видит в Ведиовисе божество подземного мира, а также предполагает, что Ведиовиса имеет в виду Дионисий Галикарнасский, упоминающий, что Ромулом был установлен закон, по которому всякий мог убить человека, предавшего своего патрона или клиента, и такое убийство считалось подношением «подземному Зевсу» (*Ant. Rom.* 2, 10, 3). Курт Латте полагает, что иконография Ведиовиса не подходит для правителя подземного мира, а приставка *Ve-* выражает недостаточность: Ведиовис – это Юпитер, ниспосылающий нежелательную для земледельцев погоду [*Latte* 1960: 81–83]. По предположению Артура Фротингема, Ведиовис был богом вулканической активности, которому принадлежала власть над «подземными молниями» [*Frothingham* 1917: 372–373].

⁷³ Плиний Старший (*HN* 2, 138), Фест (*Gloss. Lat.* 254 L) и Аврелий Августин (*De civ. D.* 4, 23) называют Суммана божеством ночных гроз. Это подкрепляют протоколы арвальских братьев, согласно которым Сумману приносили в жертву черных баранов [*Henzen* 1874: 146], а также Цицерон, сообщающий, что глиняная статуя этого бога стояла на крыше храма Юпитера (*Div.* 1, 16).

обоими участками: возможно, что Сатурна здесь и у сабинян зовут так по разным причинам, и что так же обстоит и с Дианой, – о них было сказано выше». ⁷⁵

Здесь основателем римского культа Вертумна оказывается тот самый Тит Таций, бегство войск которого бог наблюдает в конце элегии Проперция. Возводя культ этрусского божества к сабинскому царю, после примирения сабинян и римлян ставшему, согласно легенде, соправителем Ромула и не имевшему к этрусской общине никакого отношения, древнеримская традиция указывает на то, что официальный характер имел и культ Вертумна, связанный со статуей на Vicus Tuscus.

Остается объяснить, почему Проперций упоминает Вольсинии как место происхождения Вертумна, и чем Фульвий Флакк так отличился перед божеством, чтобы быть изображенным в его храме, если почитание Вертумна в Рим принес не он. На оба эти вопроса возможно ответить тем, что возле Вольсиний могло располагаться *fanum Voltumnae*, «святилище Волтумны», которое Ливий многократно упоминает (4, 23, 5; 4, 25, 7; 4, 61, 2; 5, 17, 6; 6, 2, 2) как важный храм, служивший местом для собраний представителей этрусских городов.

Вблизи Вольсиний это святилище помещает Симонетта Стоппони, ведущая раскопки на Кампо делла Фьера к западу от современного Орвието. ⁷⁶ Найден-

⁷⁴ Жорж Дюмезиль отождествляет Ларунду с Аккой Ларентией [Dumézil 1974: 279–280]. Как передает Плутарх, с именем Ларентии было связано две конкурировавшие легендарные традиции: согласно первой, она была женой пастуха Фаустула, нашедшего младенцев Ромула и Рема, в то время как вторая представляет ее блудницей, которая провела в храме Геркулеса ночь с самим богом, а затем вышла по его указанию замуж за богатого старика, чье имущество она завещала римскому народу (*Rom.* 4–5).

⁷⁵ Имя Сатурна Варрон производит от существительного *satus*, «сев» (5, 64). Имя Дианы он возводит к форме Дивиана (кажется, видя в ней сочетание разъединительной приставки *dis-* и существительного *via*, «путь»), которую он в свою очередь объясняет тем, что движение луны по небу имеет и горизонтальное, и вертикальное измерение (5, 68).

⁷⁶ По мнению Эльфриды Пашингер, это название происходит от слов *urbs vetus*, «старый город», то есть Старые Вольсинии, в то время как от Новых Вольсиний название унаследовала

ные там фрагменты аттических ваз и вотивных глиняных статуэток позволяют датировать возникновение этого центра религиозного почитания началом VI в. до н. э., а начало его расцвета – второй половиной того же века. Святилище пришло во временный упадок из-за разрушения и разграбления, сопровождавших завоевание Вольсиний римлянами (на которые, в частности, указывают пустующие основания статуй, несущие на себе следы применения силы), но вскоре началось его восстановление, о котором свидетельствует как реконструкция старых сооружений (так называемого храма А и окружающей его стены), так и появление новых (сокровищницы для вотивных подношений) [Storponi, Leone 2017: 478–481]. Среди прочих, локализацию *fanum Voltumnae* в Вольсиниях также поддерживают Ламмерт Бауке ван дер Мер [van der Meer 2013: 105], Ингрид Эдлунд-Берри [Edlund-Berry 2013: 561] и Клаудио Биссарри [Bizzarri 2016: 117].

О вывозе большого числа статуй из Вольсиний пишет Плиний Старший, ссылаясь на Метродора из Скепсиса (*HN* 34, 34):

Signa quoque Tuscanica per terras dispersa, quae quin in Etruria factitata sint non est dubium. deorum tantum putarem ea fuisse, ni Metrodorus Scepsius cui cognomen a Romani nominis odio inditum est propter MM statuarum Volsinios expugnatos obiceret.

«По миру рассеяны и тускские изваяния, которые несомненно производились в Этрурии. Я бы считал, что это были только изваяния богов, если бы Метродор Скепсийский,⁷⁷ которому было дано прозвище за его ненависть к римскому

современная Больсена [Paschinger 1986: 59].

⁷⁷ Согласно Страбону, Метродор был философом, особо занимавшимся риторикой, которому удалось добиться благоволения царя Митридата VI Евпатора и стать в Понте судьей (13, 1, 55). Ненавидевшего римские нравы скепсийца упоминает Овидий, не называя его по имени, однако употребляя судебную лексику (*Pont.* 4, 14, 37–40).

народу, не выдвигал бы обвинения в том, что Вольсинии были завоеваны ради 2000 статуй».

Внимания также заслуживает рескрипт из Гиспеллума (CIL XI, 5265), постановление императора Константина, освободившее жителей этого расположенного в Умбрии города от обязанности раз в два года направлять в Вольсинии жреца для проведения там театральных представлений и гладиаторских боев:

Cum igitur ita uos Tusciae adsereretis esse coniunctos, ut instituto consuetudinis priscae per singulas annorum uices a uobis [a]dque praedictis sacerdotes creentur, qui aput Vulsinios Tusciae ciuitate(m) ludos sc<h>enicos et gladiatorum munus exhibeant, sed propter ardua montium et difficultates itinerum saltuosa(s) inpendio posceritis, ut indulto remedio sacerdoti uestro ob editiones celebrandas Vulsinios pergere necesse non esset, scilicet ut ciuitati, cui nunc Hispellum nomen est quamque Flaminiae uiae confinem adque continuam esse memoratis, de nostro cognomine nomen daremus, in qua templum Flauiae gentis opere magnifico nimirum pro amplitudine<m>nuncupationis exurgere[t] ibidemque <h>is sacerdos, quem anniversaria uice Umbria dedisset, spectaculum tam scenicorum ludorum, quam gladiatorii muneris exhibere[t], manente per Tuscia(m) ea consuetudine, ut indidem creatus sacerdos aput Vulsinios, ut solebat, editionum antedictarum spectacula frequentare[t], pr<a>ecationi <h>ac desiderio uestro facilis accessit noster adsensus.

«Так вот, поскольку вы заявили о том, что были связаны с Тусцией тем, что в соответствии с порядком, установленным по прежнему обычаю, вы и вышеназванные [туски], чередуясь через год, назначаете жрецов, организующих в тускском городе Вульсинии сценические представления и гладиаторские игры, однако из-за горных круч и трудных переходов по лесистым склонам вы настойчиво просите, чтобы вашему жрецу было даровано освобождение от обязанности прихо-

дуть в Вульсинии для проведения этих представлений, то есть, чтобы городу, который сейчас называется Гиспеллум и, как вы упоминаете, граничит и прилегает к Фламиниевой дороге, мы даровали название, происходящее от нашего имени,⁷⁸ чтобы в нем возвысился храм рода Флавиев великолепной работы, в полной мере соответствующей величественности наименования, и чтобы тот жрец, которого Умбрия прежде назначала через год, устраивал там зрелища, включающие в себя как сценические представления, так и гладиаторские игры, при том что в Тусции останется в силе тот обычай, согласно которому назначенный там жрец продолжит организовывать зрелища, состоящие в вышеназванных представлениях, в Вульсиниях, как это было принято. На ваше прошение и ходатайство было дано наше охотное согласие».

При этом, как отмечает Ноэл Ленски [Lenski 2016: 120–122], поспешным было бы заключать, что жители Умбрии оказались причастными к древним этрусским праздникам, которые восходили ко временам, предшествовавшим римскому завоеванию: слова *consuetudo prisca*, которые в ином контексте скорее были бы переведены как «древний обычай», в юридическом языке обозначают порядок, который действовал до обсуждаемых изменений, и который может быть и недавним. Поэтому более вероятно, что упоминаемый в надписи праздник был учрежден после того, как Тусция и Умбрия были объединены в одну административную единицу, первые свидетельства о существовании которой, как и эта надпись, относятся к IV в. н. э. Тем не менее, Н. Ленски согласен с тем, что *fanum Voltumnae* находилось в Вольсиниях, и полагает, что богатая религиозная история этого места была одной из причин, по которым оно было использовано для проведения официального праздника новой объединенной провинции.

Таким образом, элегия Проперция 4, 2 не является свидетельством о ритуале эвокации: она возводит заимствование государственного культа Вертумна к

⁷⁸ Ниже рескрипт поясняет, что городу дается имя *Flavia Constans*.

эпохе Ромула и упоминает Вольсинии лишь потому, что там, вероятно, располагалось важное святилище этого божества, а Марк Фульвий Флакк мог быть удостоен изображения в авентинском храме Вертумна не потому, что он принес почитание этого бога в Рим, а потому что он обогатил уже существовавший к тому времени культ этого бога храмовыми сокровищами, добытыми при разграблении Вольсиний и находившегося поблизости святилища Вольтумны.

ГЛАВА 6

КАРФАГЕН

Макробий, приводя ритуальные формулы для обрядов *evocatio* и *devotio*, которые Сципион Эмилиан якобы исполнил во время осады Карфагена, завершившей Третью пуническую войну, называет следующий источник (*Sat.* 3, 9, 6):

Nam repperi in libro quinto Rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii uetustissimo libro repperisse professus est.

«Я нашел обе формулы в пятой книге трактата Саммоника Серена «О загадочных вещах», утверждавшего, что он обнаружил их в очень старой книге некоего Фурия».

Однако литературные описания штурма Карфагена, сохранившиеся в дошедших до нас трудах античных историков, не упоминают о том, что богиня-покровительница этого города Танит,⁷⁹ известная римлянам под именем *Iuno Caelestis*, «Юнона Небесная», была приглашена в Рим Сципионом. Наиболее примечательно молчание Аппиана, который, рассказывая о взятии города, несколько раз затрагивает вопрос отношений между римскими воинами и богами. Во-первых, он описывает разграбление храма Аполлона⁸⁰ (*Pun.* 127):

⁷⁹ Как указывает, в частности, Декстер Ойос, Танит первоначально могла быть ипостасью или божеством, подчиненным одной из других семитских богинь, как, например, Астарты или Анат. В эпиграфических памятниках Карфагена ее имя обычно употребляется вместе с именем Баала, и при этом Танит в таких случаях называется первой [Hoyos 2010: 95].

⁸⁰ Ив Макдональд полагает, что Аполлоном греки и римляне называли Решепа или Эшмуна [MacDonald 2015: 17, 295]. Решеп был богом подземного мира и болезней, почитавшимся в Палестине, Сирии, Киликии, Египте и Северной Африке [Day 2002: 197–199]. Эшмун – уми-

Ἀρχομένης δὲ τῆς ἡμέρας ἐτέρους ἀκμῆτας ἐκάλει τετρακισχιλίους, οἱ ἐσιόντες ἱερὸν Ἀπόλλωνος, οὗ τὸ τε ἄγαλμα κατάχρυσον ἦν καὶ δῶμα αὐτῷ χρυσήλατον ἀπὸ χιλίων ταλάντων σταθμοῦ περιέκειτο, ἐσύλων καὶ ταῖς μαχαίραις ἔκοπτον, ἀμελήσαντες τῶν ἐφεστώτων, ἕως ἐμερίσαντο καὶ ἐπὶ τὸ ἔργον ἐτρέποντο.

«Когда начался день, [Сципион] вызвал еще четыре тысячи свежих воинов. Войдя в храм Аполлона, в котором находилось позолоченное изваяние, стоявшее среди золотого святилища весом в тысячу талантов, они принялись срывать и срезать мечами золото, не обращая внимания на командующих, пока не поделили добычу и не вернулись к делу».⁸¹

Далее Аппиан пишет о том, как Сципион наказал провинившихся воинов, вернул сицилийцам священные дары, похищенные у них карфагенянами, и посвятил оружие и военную технику Марсу и Минерве (*Pun.* 133):

Σκιπίων δ', ἐπεὶ κατέσκαπτο Καρχηδών, ἐπὶ μὲν τινα ἡμερῶν ἀριθμὸν ἐπέτρεψεν τῇ στρατιᾷ διαρπάζειν, ὅσα μὴ χρυσὸς ἢ ἄργυρος ἢ ἀναθήματα ἦν, μετὰ δὲ τοῦτ' ἀριστεῖα πολλὰ διαδοῦς ἅπασι, χωρὶς τῶν ἐς τὸ Ἀπολλώνιον ἀμαρτόντων, ναῦν μὲν ὀξυτάτην κοσμήσας λαφύροις ἄγγελον τῆς νίκης ἔστειλεν ἐς Ῥώμην, ἐς δὲ Σικελίαν περιέπεμπε, ὅσα Καρχηδόνιοι σφῶν ἀναθήματα κοινὰ πολεμοῦντες ἔλαβον, ἐλθόντας ἐπιγινώσκειν καὶ κομίζεσθαι· ὃ καὶ μάλιστα αὐτὸν ἐδημαγωγῆσεν ὡς μετὰ τοῦ δυνατοῦ φιλάνθρωπον. ἀποδόμενος δὲ τὴν λείαν τὴν περισσὴν ὄπλα καὶ μηχανήματα καὶ ναῦς ἀχρήστους Ἄρει καὶ Ἀθηνᾶ διαζωσάμενος αὐτὸς ἔκαιεν κατὰ τὰ πάτρια.

рающий и возрождающийся бог-целитель и покровитель Сидона [Clifford 1990: 57–58].

⁸¹ Валерий Максим сообщает, что отрубленные руки святотатца, который во время разграбления Карфагена снял со статуи Аполлона золотые одежды, были найдены возле ее обломков (1, 1, 18). Плутарх упоминает, что изваяние Аполлона была привезено из Карфагена в Рим и поставлено возле Цирка (*Flam.* 1), – говорит ли он о той же статуе, что и Валерий Максим, не вполне ясно.

«После того как Карфаген был разрушен, Сципион дал войску несколько дней на разграбление любого имущества, кроме золота, серебра и жертвенных даров. Раздав после этого много наград всем, кроме тех, кто совершили в храме Аполлона кощунство, он украсил добычей как можно более быстроходный корабль и отправил его вестником о победе в Рим, а также послал [гонца] на Сицилию с тем, чтобы [ее жители] прибыли опознать и забрать все общественные священные дары, которые карфагеняне похитили у них в ходе войн. Этим он весьма расположил к себе народ как к человеку не только могущественному, но и добродушному. Распродав обильную добычу, он по обычаю отцов, подпоясавшись, сам сжег ненужное оружие, машины и корабли во славу Ареса и Афины».

Таким образом, Аппиан показывает Сципиона исполнителем древних традиций и заступником не только римских, но и карфагенских и сицилийских храмов. Тем не менее, он не считает нужным упомянуть, что полководец проявил уважение к верховной богине своих врагов, пообещав ей роскошное почитание в Риме.

Ученые рубежа XIX и XX веков, среди которых возможно назвать Альфреда фон Домашевски [von Domaszewski 1895: 74] и Георга Виссову [Wissowa 1902: 312–313], относят появление в Риме государственного культа Iuno Caelestis к эпохе императора Септимия Севера и его сыновей, Каракаллы и Геты, поскольку к этому периоду восходит ряд надписей, потенциально представляющих собой наиболее ранние свидетельства о существовании такого культа.

Первая из этих надписей начертана на панели, найденной в римском форте Карворан, расположенном возле Адрианова вала (CIL VII, 759):

Imminet Leoni Virgo caeles|ti situ
spicifera iusti in|uentrix urbium conditrix |
ex quis muneribus nosse con|tigit deos:

ergo eadem mater diuum | Pax Virtus Ceres
 dea Syria | lance uitam et iura pensitans.
 in caelo uisum Syria sidus edi|dit
 Libyae colendum: inde | cuncti didicimus. |
 ita intellexit numine inductus | tuo
 Marcus Caecilius Do|natianus militans
 tribunus | in praefecto dono principis.

«На небосводе надо Львом нависает Дева, подательница колосьев, законодательница, основательница городов – эти дары позволили познать богов, значит она же – мать богов, Мир, Доблесть, Церера, Сирийская богиня, взвешивающая на чаше весов жизнь и законы. Сирия произвела эту звезду, видную на небе, чтобы Ливия почитала ее. Оттуда о ней узнали все мы. Это постиг ведомый твоей божественной волей Марк Цецилий Донациан, трибун, милостью императора несущий службу на должности префекта».

По предположению Томаса Ходжкина, в образе небесной богини эта надпись представляет Юлию Домну, супругу Септимия Севера [Hodgkin 1899: 291–292]. Эту точку зрения поддерживает А. фон Домашевски, считающий, что текст надписи служил молитвой, которую произносили перед статуей императрицы, изображенной в качестве богини [von Domaszewski 1909: 148–149].

Эту интерпретацию критикует Ильземари Мундл, отмечая, что надпись не содержит в себе никаких указаний на то, что богиню следует отождествлять с какой-либо смертной женщиной. По ее мнению, трибун обращается к богине как частное лицо, а не как офицер, представляющий своих подчиненных: он не называет подразделения, к которому он принадлежит, и прославляет богиню за ее покровительство его карьере, а поэтому надпись не может считаться свидетельством того, что официальный римский культ Iuno Caelestis требовал отождествлять бо-

гиню с Юлией Домной, или того, что такой культ уже существовал ко времени ее составления [Mundle 1961: 229–230].

Другая надпись, высеченная на камне, найденном в Майнце и, вероятно, происходящем из римского военного лагеря, была реконструирована Карлом Цангемейстером [Zangemeister 1892: 296–297] и прямо отождествляет Юлию Домну и Dea Caelestis (CIL XIII, 6671):

[Iuliae Augustae] Caelesti deae | [matri imperator]is Caesaris | [M. Aureli Anton]ini Pii Felicis | [Augusti Parth]ici maximi | Britannici maxi]mi Germanici | [maximi itemqu]e senatus patri|[ae et castror]um in honorem | [legionis XXII A]ntoninianaе pr(imigeniae) | [p(iae) f(idelis)...]us Quirina AN | [...]ANA | [...]

«Юлии Августе, Небесной богине, матери императора Цезаря Марка Аврелия Антонина, Благочестивого, Блаженного Августа, Парфийского Максима, Британского Максима, Германского Максима, а также сената, отечества и военных лагерей, во славу XXII легиона Антонинов [Фортуны] Примигении, благочестивого, верного... Квирина...»

Значимость этой находки также ставится под сомнение И. Мундл, считающей, что это отождествление не обязательно поддерживалось самой императрицей и могло быть продиктовано личными религиозными воззрениями составившего надпись человека, а не верованиями, относившимися к какому-либо государственному культу [Mundle 1961: 231–233].

На существование официального римского культа карфагенской богини также могут указывать нумизматические свидетельства. Сохранились монеты, на лицевой стороне которых изображен Септимий Север или Каракалла, а на оборотной – Iuno Caelestis, едущая верхом на льве и держащая в руках молнию (или тимпан) и жезл (или ветвь). Под ней из камня бьет вода. На монетах написаны слова

Indulgentia Augg. in Carth. (RIC IV, I, C. 116, №193; C. 125, №266–267; C. 194, №759–760; C. 195, №763–763A, №766–766A; C. 231, №130(a, b); C. 232, №131(a, b); C. 279, №415(a, b, c, d); C. 280, №418A; C. 289, №471).

Однако, как полагает И. Мундл [Mundle 1961: 233–235], возможно, что богиня появляется на таких монетах лишь как олицетворение Карфагена, а изготовлены они были, чтобы отметить его уравнение в правах с италийскими городами, о чем упоминают «Дигесты» (50, 15, 8, 11):

In Africa Carthago, Utica, Leptis magna a diuis Seuero et Antonino iuris Italici factae sunt.

«В Африке на Карфаген, Утику и Лептис Магна *ius Italicum* распространили божественные Север и Антонин».

И. Мундл предлагает относить заимствование культа Iuno Caelestis к правлению Гелиогабала [Mundle 1961: 235–237]. О том, как этот император перенес в Рим статую богини, прежде находившуюся в Карфагене, чтобы выдать ее замуж за своего божественного покровителя, рассказывает Геродиан (5, 6, 3–5):

Ἐπαιξε δὲ γάμους οὐ μόνον ἀνθρωπίους, ἀλλὰ καὶ τῷ θεῷ, ᾧ ἱεράτευε, γυναῖκα ἐζήτει· καὶ τῆς τε Παλλάδος τὸ ἄγαλμα, ὃ κρυπτὸν καὶ ἀόρατον σέβουσι Ῥωμαῖοι, ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάλαμον μετήγαγε· καὶ μὴ κινήθην ἐξ οὐπερ ἦλθεν ἀπὸ Ἰλίου, εἰ μὴ ὅτε πυρὶ κατεφλέχθη ὁ νεώς, ἐκίνησεν οὗτος, καὶ πρὸς γάμον δὴ ἐς τὴν βασιλείον αὐλὴν τῷ θεῷ ἀνήγαγε. φήσας δὲ ἀπαρέσκεσθαι αὐτὸν ὡς πάντα ἐν ὅπλοις καὶ πολεμικῇ θεῷ, τῆς Οὐρανίας τὸ ἄγαλμα μετεπέμψατο, σεβόντων αὐτὸ ὑπερφυῶς Καρχηδονίων τε καὶ τῶν κατὰ τὴν Λιβύην ἀνθρώπων. φασὶ δὲ αὐτὸ Διδῶ τὴν Φοίνισσαν ἰδρύσασθαι, ὅτε δὴ τὴν ἀρχαίαν Καρχηδόνα πόλιν ἔκτισε, βύρσαν κατατεμοῦσα. Λίβυες μὲν οὖν αὐτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι, Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.

ἀρμόζειν τοίνυν λέγων ὁ Ἀντωνῖνος γάμον ἡλίου καὶ σελήνης τό τε ἄγαλμα μετεπέμψατο καὶ πάντα τὸν ἐκεῖθεν χρυσόν, χρήματά τε πάμπλειστα τῇ θεῷ ἐς προῖκα δὴ ἐπιδουῖναι ἐκέλευσε. κομισθέν τε τὸ ἄγαλμα συνώκισε δὴ τῷ θεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἐορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων θεῶν.

«Он не только играл браками между людьми, но и стал искать жену для бога, жрецом которого был, и перенес в свои покои изваяние Паллады, которое римляне почитают тайно и невидимо. Хотя его не перемещали с тех пор, как оно прибыло из Илиона, кроме того случая, когда храм был поглощен огнем, он его переместил и принес в императорский дворец, чтобы выдать замуж за своего бога. Однако, сказав, что тот недоволен полностью облаченной в доспехи богиней войны, он послал за изваянием Урании, пользовавшимся особым почитанием карфагенян и жителей Ливии. Рассказывают, что его установила финикийка Дидона, когда основала старый Карфаген, разрезав шкуру.⁸² Ливийцы называют эту богиню Уранией, а финикийцы – Астроархой, считая ее луной. Так вот, Антонин, утверждая, что устраивает брак солнца и луны, послал и за этим изваянием, и за всем имевшимся там золотом и повелел дать богине в приданое колоссальное количество денег. Он выдал привезенное изваяние замуж за своего бога, повелев всем жителям Рима и Италии торжествовать и предаваться всевозможным увеселениям и пирам, как общественным, так и частным, поскольку свадьбу праздновали боги».

Мнение И. Мундл разделяют и другие ученые, в числе которых возможно упомянуть Франческу Гедини [Ghedini 1984: 144–145] и Ахима Лихтенбергера [Lichtenberger 2011: 104–107]. Хотя отрицание какой-либо связи между Iuno Saе-

⁸² По легенде, Дидона купила столько земли, сколько могла охватить шкура быка. Она разрезала шкуру на лоскуты, с помощью которых окружила участок, своей площадью значительно превосходивший неповрежденную шкуру (Verg. *Aen.* 1, 365–368).

lestis и Юлией Домной в надписи из Карворана кажется полностью оправданным, отнесение заимствования культа этой богини к правлению Гелиогабала делает необъяснимой ссылку на Серена Саммоника, которого Макробий называет источником формулы обряда эвокации, будто бы использованной во время осады Карфагена, поскольку этот ученый не дожил до прихода Гелиогабала к власти: жизнеописание Каракаллы упоминает Серена в числе людей, убитых по приказу императора за сочувствие к Гете (*SHA Ant. Car.* 4, 3–4):

Iisdem diebus occisi sunt innumeri, qui fratris eius partibus fauerant. occisi etiam liberti, qui Getae administrauerant. caedes deinde in omnibus locis. et in balneis factae caedes, occisique nonnulli etiam cenantes, inter quos etiam Sammonicus Serenus, cuius libri plurimi ad doctrinam exstant.

«В эти же дни было убито бесчисленное число людей, которые благоволили стороне его брата. Были убиты даже вольноотпущенники, заведовавшие делами Геты. Затем кровопролитие стало вездесущим. Оно распространилось даже на бани, и в ходе трапез было убито немало людей, среди которых был и Саммоник Серен, от которого дошло весьма много ученых книг».

Официальное почитание *Iuno Caelestis* не могло появиться в Риме позднее времени жизни Серена: даже если представление о том, что культ верховного божества Карфагена в Рим принес Сципион, является этиологической легендой, возникновение подобной легенды требовало того, чтобы такой культ там уже существовал. Следовательно, Гелиогабал не заимствовал новый для Рима культ, а лишь перенес конкретную статую, которая привлекла его внимание связанными с ней легендами.

Хотя Макробий пишет, что Серен назвал источником приведенной формулы «очень старую книгу некоего Фурия», Г. Виссова подозревает в ней подделку

самого Серена в силу нехватки свидетельств о существовании государственного культа Iuno Caelestis, относящихся к векам, разделяющим падение Карфагена и правление Септимия Севера [Wissowa 1907: 1153].

Джон Клоппенборг [Kloppenborg 2005: 435] видит такое свидетельство в оде Горация, обращенной к Азинию Поллиону, написавшему утраченную историю гражданских войн (2, 1, 25–28):

Iuno et deorum quisquis amicior
Afris inulta cesserat impotens
tellure victorum nepotes
rettulit inferias Iugurthae.

«Юнона и все боги, которые, пусть и благоволили в большей степени африканцам, [прежде] в бессилии ушли, оставив землю неотмщенной, [теперь] принесли внуков победителей в жертву на поминках Югурты».

Однако это четверостишие, несмотря на короткую длину, содержит несколько противоречий с привычными описаниями обряда эвокации. Во-первых, Юнона покидает Африку не одна, а в сопровождении других богов, в то время как свидетельства о ритуале утверждают, что с его помощью римляне обращались исключительно к божеству-покровителю города. Во-вторых, причиной ухода богов называется их бессилие, а не какие-либо обещания со стороны римлян. В-третьих, симпатии богов остаются непостоянны и после их ухода: вслед за успехами Пунических и Югуртинской войн Африка становится театром для нескольких сражений между сторонниками Цезаря и Помпея, от которых Рим способен лишь проиграть. Как отмечает, в частности, Джон Хендерсон, Квинт Цецилий Метелл, сражавшийся в Битве при Тапсе на стороне оптиматов вместе с нумидийским царем Юбой I, был внуком Метелла Нумидийского, получившего свое прозвище за

участие в Югуртинской войне [Henderson 1996: 105–106]. Поэтому Гораций скорее не намекает на обряд эвокации, а использует Юнону как олицетворение переменчивости военного счастья.

Примечательно, что Макробию не удалось установить, о какой книге говорил Серен: ссылаясь на свой источник, он приводит *cognomina* автора, название сочинения и номер книги, а описывая источник Серена, он может лишь назвать родовое имя автора и неточно описать возраст книги. Следовательно, Серен, к которому должны восходить эта ограниченная информация, предпочел упомянуть лишь такие сведения, которые внушили бы читателю доверие к его источнику (апелляцией к авторитету древней фамилии и самой древности), но не позволили бы ему самостоятельно этот источник найти.

По мнению Элизабет Роусон [Rawson 1973: 163–170], первоисточником двух формул мог быть Луций Фурий Фил, консул 136 г. до н. э., входивший в кружок Сципиона и, возможно, коллегия понтификов: о смерти понтифика по имени Луций Фурий Фил в Третью македонскую войну упоминает Ливий (43, 11, 13), и Фурий, бывший другом Сципиона Эмилиана, мог быть сыном этого человека и унаследовать от него место в жреческой коллегии. Интерес же к обряду эвокации Сципиону и Фурию могли внушить семейные предания: к роду Фуриев принадлежал покоритель Вей Камилл, начальника конницы при котором, как сообщает Ливий, звали Публий Корнелий Сципион (5, 19, 2). Это отождествление делает затруднительным отсутствие независимых от Серена свидетельств, подтверждающих, что заимствование культа карфагенской богини действительно произошло вскоре после взятия города: Луций Фурий Фил едва ли стал бы писать, что Сципион Эмилиан обещал *Iuno Caelestis* храмы и праздники в Риме, если божество этих храмов и праздников от Сципиона не получило, поскольку это противоречие было бы очевидным для современных ему читателей. Безосновательным отождествление упоминаемого Сереном Фурия с Луцием Фурием Филом считает Ежи Линдерски [Linderski 1985: 234].

Между тем, с семьей императора Септимия Севера Серен Саммоник связан не только обстоятельствами смерти. Жизнеописание Геты сообщает, что Каракалле были адресованы некоторые книги, написанные ученым (SHA *Ant. Geta* 5, 6):

Sereni Sammonici libros familiarissimos habuit, quos ille ad Antoninum scripsit.

«Он был очень хорошо знаком с книгами Саммоника Серена, которые тот написал для Антонина».

Это подтверждается прямой цитатой из Саммоника, содержащей в себе обращение *sanctissimi Augusti*, которую опять же передает Макробий (*Sat.* 3, 17, 4):

De hac lege Sammonicus Serenus ita refert: lex Fannia, sanctissimi Augusti, ingenti omnium ordinum consensu peruenit ad populum, neque eam praetores aut tribuni ut plerasque alias, sed ex omnium bonorum consilio et sententia ipsi consules pertulerunt, cum res publica ex luxuria conuiuiorum maiora quam credi potest detrimenta pateretur. siquidem eo res redierat, ut gula inlecti plerique ingenui pueri pudicitiam et libertatem suam uenditarent, plerique ex plebe Romana uino madidi in comitium uenirent et ebrii de rei publicae salute consulerent.

«Об этом законе Саммоник Серен сообщает следующее: «Фанниев закон, священнейшие Августы, был представлен народу при полном согласии всех сословий: его внесли не преторы или трибуны, как большинство других, а сами консулы, руководствовавшиеся советом и мнением всех порядочных людей, потому что пышность пиров причиняла государству больший ущерб, чем возможно поверить. Дело дошло до того, что многие благородные юноши, развращенные чревоугодием, торговали собственной честью и свободой, а многие римские про-

столюдины приходили на народные собрания пьяными от вина и в таком виде совещались о благополучии государства»».

Таким образом, Серен действительно писал для сыновей императора сочинения назидательного характера, в которых история римских законов переплеталась с осуждением пороков. На основании этого Эдвард Чамплин предполагает, что Серен был учителем Каракаллы и Геты, также подкрепляя эту точку зрения указанием на жизнеописание Гордианов, согласно которому сын Серена Саммоника был учителем Гордиана II (SHA *Gord. Tres* 18, 2). По мнению Э. Чамплина, младший Серен представляет собой вымышленное лицо, которому был приписан настоящий род деятельности исторического Серена, то есть должность придворного учителя [Champlin 1981: 190–191].

Что касается Септимия Севера, он был рожден в финикийском городе Лептис Магна, располагавшемся в провинции Африка (SHA *Sev.* 1, 1). Возможно, он желал распространить почитание богини-покровительницы главного города своей родной провинции, но в то же время опасался, что если это совершит император, который сам происходит из Африки, в этом увидят неуместное влияние его личных симпатий на государственный культ, что послужит причиной для недовольства. Как показывает неприятие, которое встретили религиозные нововведения Гелиогабала, правившего спустя лишь десять лет после Септимия Севера, такие опасения были бы полностью оправданы. Чтобы избежать этого, император мог представить заимствованный им самим культ не как новшество, а как реставрацию более древнего культа, будто бы принесенного в Рим Сципионом Эмилианом, сокрушившим Карфаген национальным героем, но по каким-то причинам пришедшего в упадок, для чего мог быть использован близкий ко двору ученый Серен Саммоник. Это позволяет объяснить, почему к эпохе Септимия Севера относятся как наиболее ранние признаки признания культа *Iuno Caelestis* римским государством, так и не подкрепляемая независимыми от Серена свидетельствами

ритуальная формула, согласно которой это заимствование произошло столетиями ранее.

Здесь же следует рассмотреть гипотезу Всеволода Базанова, полагающего, что кроме обряда *evocatio*, существовал ритуал *exoratio*, посредством которого римляне добивались снисхождения чужеземных божеств, не приглашая их в свой город [Basanoff 1947: 63–65]. Основу для этого предположения предоставляют следующие слова Сервия (*Serv. In Aen.* 12, 841):

Sed constat bello Punico secundo exorata Iunonem, tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translata.

«Также известно, что во Вторую пуническую войну Юнона была умиловлена (*exorata*), а в Третью – перенесена Сципионом в Рим с помощью определенных священнодействий».

Своей уверенностью в том, что почитание *Iuno Caelestis* в Рим принес Сципион Эмилиан, Сервий, как было сказано в главе 2, вероятно, обязан тому же Серену Саммоннику, поскольку он цитирует фрагмент восходящей к нему формулы в комментарии ко второй книге «Энеиды» (*In Aen.* 2, 244), а в комментарии к «Георгикам» ссылается на писателя напрямую (*In G.* 1, 30; 1, 102). В первой же половине сделанного Сервием утверждения, вероятно, говорится не конкретно о карфагенской *Iuno Caelestis*, а о совокупной Юноне, собранной из всех региональных ипостасей богини. В книгах, описывающих события Второй пунической войны, Ливий многократно упоминает о том, что в италийских храмах Юноны, особенно в располагавшемся в Ланувии храме Юноны Спасительницы, наблюдались различные дурные предзнаменования. Сперва храм богини оскверняет появление птицы (21, 62, 4):

Et Lanuui hostiam se commouisse et coruum in aedem Iunonis deuolasse atque in ipso puluinari consedissee...

«В Ланувии пошевелилось жертвенное животное, а ворон влетел в святилище Юноны и сел на самом ложе богини...»

Для умилоствления богини ей преподносятся богатые подношения (21, 62, 8):

Et donum ex auri pondo quadraginta Lanuuium Iunoni portatum est, et signum aeneum matronae Iunoni in Auentino dedicauerunt...

«В Ланувий для Юноны был доставлен изготовленный из золота дар весом в сорок фунтов, а матроны посвятили Юноне бронзовое изваяние на Авентинском холме...»

Однако дурные знамения становятся лишь более чудесными (23, 31, 15):

Signa Lanuuii ad Iunonis Sospitae cruore manauere, lapidibusque circa id templum pluit. Ob quem imbrem nouemdiale, ut adsolet, sacrum fuit, ceteraque prodigia cum cura expiata.

«В Ланувии закровоточили изваяния в святилище Юноны Спасительницы, а вокруг этого храма прошел град из камней. В ответ на него, как принято, состоялось девятидневное священнодействие, и в ответ на остальные предзнаменования со старанием провели искупительные обряды».

Затем в храме вновь появляются вороны (24, 10, 6):

Lanuui in aede intus Sospitae Iunonis coruos nidum fecisse...

«В Ланувии в святилище Юноны Спасительницы вороны внутри свили гнездо...»

Для отвращения череды знамений, к которым принадлежало и это, римляне обращаются к гаруспикам (24, 10, 13):

Haec prodigia hostiis maioribus procurata sunt ex haruspicum responso, et supplicatio omnibus deis quorum puluinaria Romae essent indicta est.

«Эти предзнаменования по совету гаруспиков искупили жертвоприношением взрослых животных, и было велено, чтобы умилоствовали всех богов, у которых в Риме были лектистернии».

Далее умилоствительные жертвы приносятся, после того как в храм Iuno Regina ударяет молния (27, 37, 7–15):

Decreuere item pontifices ut uirgines ter nouenae per urbem euntes carmen canerent. id cum in Iouis Statoris aede discerent conditum ab Liuiο poeta carmen, tacta de caelo aedis in Auentino Iunonis Reginae; prodigiumque id ad matronas pertinere haruspices cum respondissent donoque diuam placandam esse, aedilium curulium edicto in Capitolium conuocatae quibus in urbe Romana intraque decimum lapidem ab urbe domicilia essent, ipsae inter se quinque et uiginti delegerunt ad quas ex dotibus stipem conferrent. inde donum peluis aurea facta lataque in Auentinum, pureque et caste a matronis sacrificatum. confestim ad aliud sacrificium eidem diuae ab decemuiris edicta dies, cuius ordo talis fuit. ab aede Apollinis boues feminae albae duae porta Carmentali in urbem ductae; post eas duo signa cupressea Iunonis Reginae portabantur; tum septem

et uiginti uirgines, longam indutae uestem, carmen in Iunonem Reginam canentes ibant, illa tempestate forsitan laudabile rudibus ingeniis, nunc abhorrens et inconditum si referatur. uirginum ordinem sequebantur decemuiri coronati laurea praetextatique. a porta Iugario uico in forum uenere. in foro pompa constitit et per manus reste data uirgines sonum uocis pulsu pedum modulantes incesserunt. inde uico Tusco Velabroque per Bouarium forum in cliuum Publicium atque aedem Iunonis Reginae perrectum. ibi duae hostiae ab decemuiris immolatae et simulacra cupressea in aedem inlata.

«Понтифики же постановили, чтобы девушки, разбившись на три группы по девять человек, спели гимн, проходя через город. Пока в святилище Юпитера Статора они разучивали этот гимн, сочиненный поэтом Ливием,⁸³ в святилище Юноны Царицы на Авентине с небес ударила молния. После того как гаруспики вынесли заключение, что знамение это касается матрон, и что богиню требуется умилоствовать дарами, по распоряжению курульных эдилов на Капитолий были созваны женщины, жившие в Риме или в радиусе десяти миль вокруг него, и они избрали из своего числа двадцать пять, у которых собрали пожертвования, взятые из приданого. Затем, изготовив и принеся на Авентин дар, золотой таз, матроны посвятили его, держа себя безупречно и благочестиво. Децемвиры сразу назначили день для другого жертвоприношения той же богине, который прошел по следующему распорядку. Из святилища Аполлона в город через Карментальские ворота ввели двух белых коров. Вслед за ними несли две кипарисовые скульптуры Юноны Царицы. Затем двадцать семь девушек, облаченных в длинные одежды, шествуя, пели гимн в честь Юноны Царицы, который в те времена, должно быть, представлялся славным для неискушенных умов, но теперь показался бы ужас-

⁸³ То есть Ливием Андроником. В награду за составление этого гимна римские писатели и актеры получили право собираться в храме Минервы на Авентинском холме (*Festus Gloss. Lat.* 446–448 L), который впоследствии был отреставрирован в правление императора Августа (см. сс. 149–151).

ным и бессвязным, если бы его воспроизвели. За чередой девушек следовали децемвиры, украшенные лавровыми венками и облаченные в претексты. От ворот по Улице волопасов вышли на форум, где шествие остановилось, и девушки, которым дали в руки веревку, прошли, ударяя ногами в такт пению. Затем по Этрусской улице и Велабру, через Бычий форум прошли к Публициеву склону и святилищу Юноны Царицы. Там два жертвенных животных были заколоты, а кипарисовые скульптуры – внесены в святилище».

Наконец, тревожные знамения вновь наблюдаются в Ланувии (29, 14, 3–4):

In aede Iunonis Sospitae Lanuui cum horrendo fragore strepitum editum. eorum procurandorum causa diem unum supplicatio fuit, et nouendiale sacrum, quod de caelo lapidatum esset, factum.

«В Ланувии в святилище Юноны Спасительницы раздался ужасающий треск и грохот. Для отвращения этих знамений состоялся однодневный умиловительный молебен, а также девятидневное священнодействие, поскольку с неба прошел каменный град».

Поскольку надежные свидетельства, которые указывали бы на то, что во Вторую пуническую войну римляне пытались воздействовать на Iuno Caelestis посредством особого ритуала, отсутствуют, возможно, что и Сервий, который не использует никаких эпитетов, говоря о богине, в первой половине предложения (*bello Punico secundo exorata Iunonem*) имеет в виду авентинскую Iuno Regina и ланувийскую Iuno Sospita, а во второй (*tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translata*) – карфагенскую Iuno Caelestis, имплицитно отождествляя богинь, как это делает и комментируемый им Вергилий: Энея на протяжении поэмы преследует одна и та же Юнона, где бы он ни находился. Вероятно,

что подобное отождествление послужило и причиной того, что в годы Второй пунической войны столь часто сообщали о дурных знамениях возле храмов италийских Юнон: римляне, считавшие верховной богиней Карфагена Юнону, могли видеть в военных успехах Ганнибала признак ее недовольства и с тревогой ожидать его проявлений и от других ипостасей богини. Таким образом, слова *exoratum* (*esse*) следует понимать в их обычном смысле, «была умилоствлена», а не в техническом, «стала объектом обряда *exoratio*». ⁸⁴

⁸⁴ Данная глава представляет собой переработанный вариант более ранней публикации [Isaenko 2019].

ГЛАВА 7

СТАРАЯ ИСАВРА

В число возможных свидетельств об обряде эвокации входит надпись на камне, обнаруженная археологом Аланом Холлом в 1970 г. на территории Турции, вблизи поселения Бозкыр, находящегося в долине реки Карсамб. Надпись составлена от лица римского полководца Публия Сервилия, утверждающего, что он взял город Старая Исавра и исполнил обет, данный его божеству-покровителю (AE 1977, 0816):

Serueilius C(aii) f(ilius) imperator, | hostibus uicteis, Isaura Vetere | capta, captiueis uenum dateis, | sei deus seiue deast, quoius in | tutela oppidum Vetus Isaura | fuit, [...] uotum soluit.

«Сервилий, сын Гая, полководец, победив врагов, захватив Старую Исавру, продав пленных, бог ли, богиня ли тот, под чьим покровительством находился город Старая Исавра, [...] исполнил обет».

Сервилий, бывший проконсулом провинции Киликия с 78 по 74 г. до н. э., руководил войной против пиратов, которая велась как на море, так и на суше, в малоазийских областях Памфилия, Ликия и Писидия. Конец этой войне положило взятие двух городов, Старой и Новой Исавры [Абрамзон 2005: 66–73]. Как сообщает Флор, победы Сервилия принесли ему прозвище *Isauricus* (*Epit.* 1, 41).

Как указывает Адриан Шервин-Уайт [Sherwin-White 1984: 152–154], границы провинции Киликия могут быть очерчены с помощью речи Цицерона против Верреса, служившего предшественнику Публия Сервилия Гнею Корнелию Дола-

белле: согласно оратору, жертвами вымогательств Верреса стали Ликия, Памфилия, Писидия и Фригия (2, 1, 43; 2, 1, 95; 2, 1, 154). Собственно Киликия в провинцию не входила – по мнению А. Шервина-Уайта, это объясняется тем, что провинции могли получать свои названия от своего предназначения, а не от охваченной территории, а предназначением провинции Киликия была борьба с киликийскими пиратами.

Одного из главарей пиратов звали Зеникет. Его крепость располагалась возле ликийского города Олимп, и под его властью находились Корик, Фаселида и части Памфилии. После того как его владения были захвачены Публием Сервилием, пират покончил с собой, предав огню свой дом и себя самого (Strabo 14, 5, 7; Sic. Verr. 2, 1, 56; 2, 4, 21). Среди занятых проконсулом территорий Цицерон также называет Атталию и Ороанду (*Leg. agr.* 1, 5; 2, 50). Центром работорговли для пиратов также служил город Сиде (Strabo 14, 3, 2).

По предположению А. Холла, найденная им в Турции надпись может свидетельствовать об исполнении Сервилием церемонии, схожей с обрядом эвокации, в то время как сам камень, на котором она была высечена, мог быть частью конструкции храма, посвященного божеству-покровителю Старой Исавры, строительство которого могло быть предметом обета, принесенного полководцем [Hall 1973: 570]. Тем не менее, хотя между текстом надписи и античными описаниями обряда эвокации имеется очевидное сходство (завоеватель города приносит обет его божеству-покровителю), некоторые детали позволяют поставить под сомнение значимость этого сходства.

Прежде всего, как замечает Клиффорд Андо, если бы Сервий принес обет, обещающий божеству Старой Исавры храмы и праздники в Риме, то наиболее подходящим местом для надписи, сообщающей об исполнении этого обета, был бы Рим [Ando 2009: 132].

Возможный ответ на это возражение предлагает Жоэль Ле Галль, по мнению которого новые храмы могли возводиться и на только что покоренной территории, становившейся частью Рима, поскольку переданная Макробием ритуальная формула не уточняет места их строительства [Le Gall 1976: 522–524]. Однако аутентичность этой формулы сомнительна, как было обосновано выше. К тому же Сервий (*In Aen.* 2, 351) и Макробий (*Sat.* 3, 9, 2) утверждают, что ритуал исполнялся для того, чтобы божество покинуло осаждаемый город, Фест употребляет *accusativus loci Romam*, подразумевающий движение (*Gloss. Lat.* 268), а Плутарх прямо говорит о том, что римляне «переселяли» (μεταφκκέναι) богов к себе (*Quaest. Rom.* 61).

Точку зрения Ж. Ле Галля отчасти разделяют Мэри Бирд, Джон Норт и Саймон Прайс [Beard et al. 1998, 132–134], согласно которым практика возведения храмов, посвященных вызванным богам, на той самой территории, с которой они только что были вызваны, могла возникнуть во времена поздней республики, причиной чего мог быть религиозный упадок, а могло быть расширение понятия «Рим», которое, возможно, стало охватывать не только сам город, но и покоренные им земли. В качестве параллели приводится другое изменение, произошедшее в области религии: как передает Servius Danielis (*In Aen.* 9, 52), жрецы коллегии фециалов, традиционно предоставляли сакральное оформление началу военных действий тем, что бросали на вражескую территорию копье, однако во время войны с Пирром, когда фециалам не удалось подобрать удобного для этого места, одного из его пленных воинов заставили купить участок земли возле храма Беллоны, который и был использован в качестве суррогата вражеской территории. Однако Servius Danielis упоминает, что затруднительное положение, в котором оказались фециалы, было вызвано тем, что Эпир лежал по другую сторону Адриатического моря, осложняя путешествие жреца к вражеским границам. Похожие соображения не могли бы стать основанием для смягчения требований к исполне-

нию обряда эвокации: трудность строительства нового храма в Риме не зависела бы от того, находился ли осаждаемый город в Италии или в Малой Азии, ведь его бы возводили римские мастера и рабочие из доступных в Риме материалов. Более того, идеологическая ценность храмов божеств, вызванных из более удаленных земель, была бы выше.

Допустить же, что ритуал изменился со временем без особых причин, трудно, поскольку обрядам свойственна инертность, которая должна обеспечить их действенность. Меры предосторожности, применявшиеся при исполнении ритуалов римскими магистратами, описывает Плиний Старший (*HN* 28, 11):

*Praeterea alia sunt uerba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, uide-
musque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod uerborum
praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custo-
dem dari qui adtendat, alium uero praeponi qui fauere linguis iubeat, tibicinem canere,
ne quid aliud exaudiatur, utraque memoria insigni, quotiens ipsae dirae obstrepentes
nocuerint quotiensue precatio errauerit; sic repente extis adimi capita uel corda aut gem-
inari uictima stante.*

«Кроме того, одни слова используются в заклинаниях для привлечения успеха, другие – для отвращения зла, третьи – для вверения чего-либо [богам],⁸⁵ и

⁸⁵ Как замечает Джейкоб Маки [Mackey 2022: 303], схожую классификацию приводит Валерий Максим (1, 1, 1). Она дает дополнительный контекст, помогающий интерпретировать термины, использованные Плинием: *Prisco etiam instituto rebus diuinis opera datur, cum aliquid commendandum est, precatione, cum exproscendum, uoto, cum soluendum, gratulatione, cum inquirendum uel extis uel sortibus, inpetrito, cum sollemni ritu peragendum, sacrificio, quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur* («Как было заведено в старину, вниманием окружено почитание богов: когда что-либо нужно доверить [богам], [пользуются] молитвой, когда испросить – обетом, когда отметить исполнение [обета] – благодарением, когда узнать по внутренностям жертвенных животных или жребию – заклинанием для привлечением

мы можем наблюдать, как высшие чиновники обращаются к богам посредством установленных молитв, и чтобы ни единое слово не было опущено или произнесено не вовремя, один человек зачитывает перед ними письменный текст, другой становится наблюдателем, следящим [за произнесением молитвы чиновником], третий назначается, чтобы требовать сохранения благоговейного молчания, а флейтист играет, чтобы не было слышно никаких посторонних звуков. В историю вошли оба [вида погрешностей]: сколько раз злые предвестия мешали, производя шум, сколько раз сбивалось произнесение молитвы. В таких случаях у внутренностей внезапно пропадали или удваивались доли [печени] или сердца, пока жертвенное животное стояло [поблизости]».

Плиний приводит и другой пример того, к каким последствиям может привести ненадлежащее воспроизведение обряда (*HN* 28, 14):

L. Piso primo annalium auctor est, Tullum Hostilium regem ex Numae libris eodem, quo illum, sacrificio Iouem caelo deuocare conatum, quoniam parum rite quaedam fecisset, fulmine ictum, multi uero magnarum rerum fata et ostenta uerbis permutari.

«В первой книге «Анналов» Луций Пизон сообщает, что царь Тулл Гостилий, пользуясь книгами Нумы, попытался вызвать с небес Юпитера с помощью того же жертвенного обряда, что и тот. Поскольку он сделал что-то вопреки обряду, он был поражен молнией. Многие также [сообщают] о том, как судьбы важных событий и их предзнаменования полностью переменяются под воздействием слов».

успеха, когда провести торжественный обряд – жертвоприношением, с помощью которого также отвращают предзнаменования, данные чудесами и молниями»).

О первостепенной важности формы для магических традиций античности также свидетельствует Ориген, согласно которому заклинания утрачивают силу, будучи переведенными на другой язык (*C. Cels.* 1, 25):

Ἔτι δ' εἰς τὸν περὶ ὀνομάτων τόπον λεκτέον ὅτι οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοὶ ἱστοροῦσιν, ὅτι τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν εἰπόντα μὲν τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἢ ἐπωδὴ· μεταλαβόντα δὲ εἰς ἄλλην οἰανδηποτοῦν φωνὴν ἔστιν ἰδεῖν ἄτονον καὶ οὐδὲν δυναμένην. Οὕτως οὐ τὰ σημαίνόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ιδιότητες ἔχουσί τι δυνατὸν ἐν αὐταῖς πρὸς τάδε τινὰ ἢ τάδε.

«Обсуждая вопрос имен, также следует сказать, что искушенные в использовании заклинаний рассказывают, что если одно и то же заклинание произнести на первоначальном языке, то оно способно совершить то, что от него требуется, а если его перевести на какой бы то ни было другой язык, то оно оказывается бессильным и неспособным ни на что. Поэтому не обозначаемые предметы, а качества и особенности звуков заключают в себе какую-либо власть над теми или иными вещами».

А. Холл также отмечает хорошее состояние камня, который, по его мнению, не мог быть перенесен на большое расстояние, однако не упоминает никаких признаков того, что вблизи места находки ранее располагался храм. Поскольку невозможно представить, чтобы некогда существовавшее святилище разрушилось бы таким образом, чтобы от него не осталось бы ничего, кроме единственного камня с вотивной надписью, состояние которого было бы возможно назвать хорошим, более вероятным кажется то, что этот камень был не частью какой-либо более крупной конструкции, а использовался самостоятельно.

Против того, что надпись была составлена после того, как уже был исполнен обряд эвокации, также говорят слова *sei deus seiue deast, quoius in tutela opridum uetus Isaura fuit*. Использование этой формулы закономерно в обстоятельствах, когда обращающемуся неизвестно имя божества, к которому он взывает. Если же Сервилий уже исполнил бы свой обет, божеству уже должен был бы быть посвящен новый храм, который стал бы местом постоянного почитания, и использование громоздкой формулы в этом случае было бы не вполне уместным. К этому времени римляне скорее бы предпочли либо узнать имя этого божества у жителей Старой Исавры, либо дать ему имя самостоятельно, как это произошло с божеством *Aius Locutius* или *Aius Loquens* (имя которого было образовано от глаголов *aio* и *loquor*, обладающих значением «говорить»), неизвестным духом, который, согласно легенде, предупредил римлян о скором нашествии галлов (*Cic. Div.* 2, 69). Поэтому надпись на камне едва ли может послужить свидетельством того, что божество, к которому обращается Сервилий, получило постоянный культ в результате исполнения его обета.

Как отмечает в работе по латинской эпиграфике Лоуренс Кеппи, вариантами формулы *votum solvit laetus libens merito* часто завершаются посвятельные надписи, высеченные на жертвенных камнях, и само появление подобных слов на каком-либо камне может указывать на то, что он был использован в качестве жертвенника [Керриэ 1991: 93]. Возможно, что и Сервилий не стал основателем нового римского культа божества-покровителя Старой Исавры, исполнявшегося в новом храме, а лишь обязался принести этому божеству жертву, если оно окажет римлянам некоторую помощь.

В чем именно состояла эта помощь, достоверно установить невозможно, поскольку надпись не дает ответ на этот вопрос, однако почву для предположений предоставляют литературные свидетельства об осаде. Как утверждает в «Страте-

гемах» Фронтин, Сервилий захватил Исавру (идет ли речь о Старой или о Новой Исавре, не уточняется), отведя реку в новое русло (3, 7, 1):

P. Seruilius Isauram oppidum, flumine ex quo hostes aquabantur auerso, ad dedicationem siti compulit.

«Публий Сервилий, отведя реку из которой неприятели брали воду, жаждой принудил к сдаче город Исавру».

В свою очередь фрагмент «Истории» Саллюстия упоминает, что к Сервилию прибыли послы из Новой Исавры, после того как он принял сдачу неназванного города, причиной которой стала жажда (*Hist.* 2, 87 (Maurenbrecher)):

Dein post paucos dies egestate aquae coacta deditio est, oppidum incensum et cultores uenumdati eoque terrore mox Isaura Nova legati pacem orantes uenere ob-sidesque et iussa facturos promittebant.

«Затем, спустя несколько дней нехватка воды повлекла за собой вынужденную сдачу. Город был сожжен, а жители – проданы в рабство. Под влиянием этих страшных событий из Новой Исавры вскоре прибыли послы, просившие мира и обещавшие, что дадут заложников и исполнят условия».⁸⁶

⁸⁶ Открытие А. Холла также помогло определить местонахождение Старой Исавры. Ранее ученые, среди которых возможно назвать Генри Ормерода, помещали ее на холме Зенгибар Калеси. Как считает Г. Ормерод [Ormerod 1922: 45–47], Фронтин имеет в виду Старую Исавру, однако ошибается, утверждая, что Сервилием была отведена река, от которой поселение, располагавшееся на Зенгибар Калеси не зависело: по его мнению, Сервилий лишь отрезал городу доступ к другим источникам воды. Более современные исследования, принадлежащие, в частности, Рональду Сайму [Syme 1986: 160] и Ноэлу Ленски [Lenski 1999: 418], помещают Старую Исавру в долине Карсамба под влиянием обнаруженной надписи.

Следовательно, Сервилий отвел реку, чтобы взять Старую Исавру. Возможно, полководец принес свой обет, прося божество, покровительствовавшее осаждаемому городу, не препятствовать работам по преобразованию окрестностей Старой Исавры, в пользу чего может говорить расположение камня, обнаруженного А. Холлом возле реки. Так или иначе, оснований считать, что это божество получило постоянное почитание в Риме или даже на той же территории, ставшей частью Рима, нет, а значит нет и оснований рассматривать принесенный Публием Сервилием обет как случай исполнения обряда эвокации.⁸⁷

⁸⁷ Данная глава представляет собой переработанный вариант более ранней публикации [Исаенко 2018].

ГЛАВА 8

ИЕРУСАЛИМ

В 66 г. н. э. житель Кесарии Палестинской – города, который по недавнему решению императора Нерона перешел под управление греческого населения, – принес в жертву птицу перед дверями местной синагоги. Стоявшая в городе римская конница с трудом сдерживала нараставшие трения между греками и евреями, в силу чего последние решили обратиться за помощью к прокуратору Иудеи Гессию Флору, прежде получившему от еврейской общины Кесарии восемь талантов за посредничество в конфликте. Просители были взяты под арест, а Флор потребовал из сокровищницы Иерусалимского храма семнадцать талантов на нужды императора. В ответ на начавшиеся протесты, участники которых высмеивали жадность прокуратора, он ввел в город римских воинов и потребовал выдачи тех, кто оскорблял его. Не сумев добиться желаемого, Флор отдал воинам на разграбление верхний рынок, один из районов Иерусалима. По оценке Иосифа Флавия, последовавшие за этим приказом резня и казни унесли жизни 3600 человек (*BJ* 2, 284–308). Жестокость прокуратора разожгла Первую иудейскую войну, продлившуюся до 73 г. н. э.

После того как восставшие заняли крепости Масаду (2, 408), Кипр (2, 484) и Махерон (2, 485–486), римский наместник в Сирии Гай Цестий Галл во главе двенадцатого легиона и вспомогательных войск выступил для подавления восстания (2, 499–501). Кампания началась для него благополучно, и вскоре Цестий осадил Иерусалим, однако не решился продолжать штурм, прервал осаду и понес при отступлении тяжелые потери (2, 527–555).

После неудачи Цестия Нерон доверил командование полководцу Титу Флавию Веспасину, прежде отличившемуся в Британии (3, 3–8). Веспасиан выбрал

более осторожную стратегию и предпочел укрепить власть Рима над окружавшими городами и крепостями, прежде чем наступать на Иерусалим. К 68 г. н. э. подготовка к наступлению была завершена, однако оно было отложено из-за смерти Нерона и последовавшим за ней Годом четырех императоров (4, 486–502). В 69 г. н. э. войско провозгласило императором самого Веспасиана (4, 588–604), и тот отправился в Рим, поручив взятие Иерусалима своему сыну Титу (4, 658). В 70 г. н. э. Тит расположил возле города свои войска, и осада Иерусалима началась (5, 67–70).

Иосиф Флавий, перечисляя различные знамения, предвосхитившие падение города и сожжение Второго Храма, упоминает, что в праздник Шавуот Бог покинул Иерусалим (*BJ* 6, 296–300):

Μετὰ δὲ τὴν ἑορτὴν οὐ πολλαῖς ἡμέραις ὕστερον, μιᾷ καὶ εἰκάδι Ἀρτεμισίου μηνός, φάσμα τι δαιμόνιον ὄφθη μείζον πίστεως· τερατεία δὲ ἂν ἔδοξεν οἶμαι τὸ ῥηθησόμενον, εἰ μὴ καὶ παρὰ τοῖς θεασαμένοις ἰστόρητο καὶ τὰ ἐπακολουθήσαντα πάθη τῶν σημείων ἦν ἄξια· πρὸ γὰρ ἡλίου δύσεως ὄφθη μετέωρα περὶ πᾶσαν τὴν χώραν ἄρματα καὶ φάλαγγες ἔνοπλοι διάττουσαι τῶν νεφῶν καὶ κυκλούμεναι τὰς πόλεις. κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν, ἣ πεντηκοστὴ καλεῖται, νύκτωρ οἱ ἱερεῖς παρελθόντες εἰς τὸ ἔνδον ἱερόν, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος πρὸς τὰς λειτουργίας, πρῶτον μὲν κινήσεως ἔφασαν ἀντιλαβέσθαι καὶ κτύπου, μετὰ δὲ ταῦτα φωνῆς ἀθρόας “μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν.”

«Спустя несколько дней после праздника, в двадцать первый день месяца Артемисий, увидели чудесное знамение, поверить в которое трудно. Рассказ мой, наверное, показался бы небылицей, если бы в основу его не легли свидетельства очевидцев, а последовавшие несчастья не заслуживали бы таких предзнаменований: перед заходом солнца по всей стране видели, как в небесах среди облаков проносились колесницы и ряды пехотинцев во всеоружии, окружавшие города, а

во время праздника, который называется Пятидесятницей, священнослужители, вступив ночью, как у них это принято, во внутреннюю часть храма, чтобы провести богослужение, рассказывали, что сначала ощутили движение и шум, а после этого – производимый множеством голос: «Мы уходим отсюда»».

Это же событие в числе иных дурных предзнаменований описывает Тацит (*Hist.* 5, 13, 1):

Visae per caelum concurrere acies, rutilantia arma et subito nubium igne conlucere templum. apertae repente delubri fores et audita maior humana vox, excedere deos; simul ingens motus excedentium.

«Видели, как в небе сталкивались боевые порядки, как заалело оружие, и как небесный огонь внезапно осветил храм. Врата храма неожиданно распахнулись, и раздался голос, больший, чем человеческий, сказавший, что боги уходят. Тогда же ощутили большое волнение, производимое уходившими».

По предположению Джона Клоппенборга, свидетельства Иосифа и Тацита могут содержать следы представления об обряде эвокации: они не называют его прямо, однако упоминают, что Бог оставил Иерусалим во время осады, и подразумевают, что этот уход способствовал ее успеху [Kloppenborg 2005: 442].

Как отмечает Дж. Клоппенборг, Иосиф неоднократно говорит о покровительстве Бога римлянам: в одной только речи, с которой Иосиф обращается к жителям города после падения второй стены, этот тезис высказывается трижды [Kloppenborg 2005: 442–443]. Сначала Иосиф утверждает, что о благоволении Бога Риму свидетельствует его успешная территориальная экспансия (5, 366–367):

Τί γὰρ Ῥωμαίους διαπεφευγέναι, πλὴν εἰ μὴ τι διὰ θάλλος ἢ κρύος ἄχρηστον; μεταβῆναι γὰρ πρὸς αὐτοὺς πάντοθεν τὴν τύχην, καὶ κατὰ ἔθνος τὸν θεὸν ἐμπεριάγοντα τὴν ἀρχὴν νῦν ἐπὶ τῆς Ἰταλίας εἶναι.

«Какая [земля] избежала [власти] римлян, кроме тех, которые не приносят никакой пользы из-за жары или холода? Успех перешел к ним отовсюду, а Бог, передающий власть от народа к народу, теперь пребывает в Италии».

Затем Иосиф говорит о благоразумии евреев, которые предпочли покориться Риму после осад 63 и 37 гг. до н. э., проведенных Гнеем Помпеем Магном⁸⁸ и прокуратором Сирии Гаем Сосием, поддерживавшем Ирода Великого⁸⁹ (5, 368):

Διὰ τοῦτο καὶ τοὺς προγόνους αὐτῶν καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασιν ἔτι δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις ἀφορμαῖς ἀμείνους ὄντας εἶξαί Ῥωμαίοις, οὐκ ἂν εἰ μὴ τὸν θεὸν ἤδεσαν σὺν αὐτοῖς τοῦθ' ὑπομείναντας.

⁸⁸ Помпей вмешался в гражданскую войну между сыновьями царицы Саломеи Александры Гирканом II и Аристокбулом II. Римский полководец поддержал Гиркана и взял Аристокбула в плен, после чего сторонники Гиркана пустили его в Иерусалим. Сторонники Аристокбула укрылись в Храме, который Помпею удалось взять после трехмесячной осады (*BJ* 1, 120–158).

⁸⁹ После того как Гиркан II был свергнут Антигоном II, заручившимся поддержкой парфян (*BJ* 1, 268–270), римский сенат назначил царем Иудеи Ирода, пользовавшегося покровительством Антония (1, 281–285). Осада Иерусалима продлилась пять месяцев. После взятия города изнуренные осадой римские воины принялись разграблять его, но Ироду удалось положить грабежам конец обещанием денег из его собственной сокровищницы. Антигон был выдан римлянам (1, 343–357).

«Поэтому и их предки, превосходившие их и душой, и телом, а также по другим причинам, подчинились римлянам и не потерпели бы этого, если бы не понимали, что Бог на стороне тех».

Наконец, Иосифф отмечает, что римлянам, воевавшим против Иудеи всегда сопутствовал успех, а теперь им словно бы содействует сама природа (5, 409–413):

Καίτοι Μάγνος μὲν καὶ Σόσσιος πρὸς τῷ μηδὲν παθεῖν καὶ ἀνὰ κράτος ἔλαβον τὴν πόλιν, Οὐεσπασιανὸς δ' ἐκ τοῦ πρὸς ἡμᾶς πολέμου καὶ βασιλείας ἤρξατο, Τίτῳ μὲν γὰρ καὶ πηγαὶ πλουσιώτεραι ῥέουσιν αἱ ξηρανθεῖσαι πρότερον ὑμῖν· πρὸ γοῦν τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν τε Σιλῶν ἐπιλείπουσαν ἴστε καὶ τὰς πρὸ τοῦ ἄστεος ἀπάσας, ὥστε πρὸς ἀμφορέας ὠνεῖσθαι τὸ ὕδωρ· τὸ δὲ νῦν οὕτως πληθύνουσι τοῖς πολεμίοις ὑμῶν, ὡς μὴ μόνον αὐτοῖς καὶ κτήνεσιν, ἀλλὰ καὶ κήποις διαρκεῖν. τό γε μὴν τέρας τοῦτο πεπεύραται καὶ πρότερον ἐφ' ἀλώσει τῆς πόλεως γεγενημένον, ὅθ' ὁ προειρημένος Βαβυλώνιος ἐπεστράτευσεν, ὃς τὴν τε πόλιν ἐλὼν ἐνέπρησε καὶ τὸν ναόν, οὐδὲν οἶμαι τῶν τότε ἠσεβηκότων τηλικούτων ἡλίκα ὑμεῖς· ὥστ' ἐγὼ πεφευγῆναι μὲν ἐκ τῶν ἀγίων οἶμαι τὸ θεῖον, ἐστάναι δὲ παρ' οἷς πολεμεῖτε νῦν.

«Тем не менее, Магн и Сосий не только не понесли вреда, но и взяли город силой, с войны против нас началась императорская власть Веспасиана, а для Тита даже щедрее заструились источники, которые прежде высохли для вас: вам ведь известно, что до его прихода иссяк и Силоам, и все источники, находящиеся вне города, так что воду покупали амфорами.⁹⁰ Теперь же они так изобильны для ваших врагов, что [воды] достаточно не только для них самих и их животных, но и для садов. Это чудо видели и прежде, когда город оказывался захвачен: когда в поход выступил упомянутый вавилонянин, который сжег взятый Иерусалим и

⁹⁰ Здесь – мера объема, равная приблизительно 40 литрам.

Храм,⁹¹ мне кажется, что грешники тех времен не совершали ничего такого, что совершаете вы. Поэтому я считаю, что Божественное присутствие бежало из Святая святых и пребывает у тех, с кем вы теперь сражаетесь».

Вместе с тем, в речи Иосифа содержатся утверждения, которые говорят о том, что он не считает причиной ухода Бога какие-либо действия, совершенные римлянами. К примеру, говоря о взятии Иерусалима Помпеем, Иосиф представляет его орудием божественного промысла (5, 395–396):

Καὶ τί δεῖ τᾶλλα λέγειν; ἀλλὰ Ῥωμαίους τίς ἐστρατολόγησε κατὰ τοῦ ἔθνους; οὐχ ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἀσέβεια; πόθεν δ' ἠρξάμεθα δουλείας; ἄρ' οὐχὶ ἐκ στάσεως τῶν προγόνων, ὅτε ἡ Ἀριστοβούλου καὶ Ὑρκανοῦ μανία καὶ πρὸς ἀλλήλους ἔρις Πομπήιον ἐπήγαγεν τῇ πόλει καὶ Ῥωμαίους ὑπέταξεν ὁ θεὸς τοὺς οὐκ ἀξίους ἐλευθερίας;

«Что еще сказать? Кто же собрал римское войско против этого народа? Разве не нечестие жителей этой страны? Почему мы оказались в неволе? Разве не из-за раздора, случившимся между нашими предками, когда безумие Аристокбула и Гиркана и их взаимная вражда привели Помпея к городу, и Бог подчинил римлянам тех, кто были недостойны свободы?»

Так же Иосиф объясняет и успех Ирода и Сосия (5, 398):

Τὸ δ' Ἀντιγόνου τέλος τοῦ Ἀριστοβούλου παιδὸς οὐκ ἴσμεν, οὗ βασιλεύοντος ὁ θεὸς ἀλώσει πάλιν τὸν λαὸν ἢ λανθε πλημμελοῦντα, καὶ Ἡρώδης μὲν ὁ Ἀντιπάτρου Σόσσιον, Σόσσιος δὲ Ῥωμαίων στρατιὰν ἤγαγεν, περισχεθέντες δ' ἐπὶ μῆνας ἕξ

⁹¹ Храм Соломона, согласно библейской традиции, был сожжен Навузарданом, служившим вавилонскому царю Навуходоносору II (*II Цар.* 25:8–9).

ἐπολιορκοῦντο, μέχρι δίκας τῶν ἀμαρτιῶν δόντες ἐάλωσαν καὶ διηρπάγη τοῖς πολεμίοις ἡ πόλις;

«Разве мы не знаем, как закончил сын Аристобула Антигон, в чье правление Бог взятием города вновь поразил заблуждавшийся народ, и Ирод, сын Антипатра, привел Сосия, а Сосий – римское войско, и попавшие в окружение шесть месяцев находились в осаде, пока не попали в плен, поплатившись за грехи, а город не был разграблен врагами?»

Следовательно, в представлении Иосифа не римляне вызывают Бога из Иерусалима посредством каких-либо ритуалов – это Бог по собственной воле приводит их к Иерусалиму. Уход Бога в «Иудейской войне» – это не однократно произошедшее при определенных обстоятельствах и по определенной причине событие, а риторический образ, к которому Иосиф прибегает, говоря о различных, отделенных друг от друга десятилетиями осадах. Даже в неудаче Цестия Галла, отступившего от Иерусалима, он видит признак недовольства Бога иудеями, поскольку отступление приводит к приумножению ужасов войны (2, 539).

Любовь Иосифа к этому образу возможно объяснить двумя причинами. Во-первых, уход Бога из Иерусалима позволяет в некоторой мере оправдать Тита, чья войска сожгли Второй Храм (6, 249–270). Во-вторых, Иосиф желает оправдать самого себя. Он дает следующее объяснение своему решению сдаться Веспасиану (3, 352–354):

Ἦν δὲ καὶ περὶ κρίσεις ὀνείρων ἰκανὸς συμβαλεῖν τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θεοῦ λεγόμενα· τῶν γε μὴν ἱερῶν βίβλων οὐκ ἠγνόει τὰς προφητείας ὡς ἂν αὐτός τε ὢν ἱερεὺς καὶ ἱερέων ἔγγονος. ὢν ἐπὶ τῆς τότε ὥρας ἔνθους γενόμενος καὶ τὰ φρικώδη τῶν προσφάτων ὀνείρων σπάσας φαντάσματα προσφέρει τῷ θεῷ λεληθυῖαν εὐχήν, καὶ

“ἐπειδὴ τὸ Ἰουδαίων,” ἔφη, “φῦλον κλάσαι δοκεῖ σοι τῷ κτίσαντι, μετέβη δὲ πρὸς Ῥωμαίους ἢ τύχη πᾶσα, καὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν ἐπελέξω τὰ μέλλοντα εἰπεῖν, δίδωμι μὲν Ῥωμαίοις τὰς χειράς ἐκὼν καὶ ζῶ, μαρτύρομαι δὲ ὡς οὐ προδότης, ἀλλὰ σὸς ἄπεμι διάκονος.”

«[Иосиф] был сведущ в толковании снов, в объяснении того, что Бог сообщает в неясной форме. Не был он невежественен и в отношении содержащихся в священных книгах пророчествах, поскольку сам был священником и потомком священников. Следуя охватившему его в тот самый час наитию и вспомнив бросающие в дрожь образы недавних снов, он обратился к Богу незаметную молитву и сказал: «Если ты, творец еврейского народа, желаешь сломать его, если весь успех переместился к римлянам, если ты избрал мою душу, чтобы она возвестила грядущее, я добровольно передаю свои руки во власть римлян и намереваюсь жить. Я призываю тебя в свидетели того, что делаю я это не как предатель, а как твой слуга»».

Для того, чтобы Иосиф, перейдя на сторону римлян, мог оставаться служителем Бога, требуется, чтобы на сторону римлян перешел и Бог. Только это может сделать его объяснение обоснованным в глазах современников – и в его собственных.

Дж. Клоппенборг также считает, что обряд эвокации был достаточно широко известен жителям Римской империи, чтобы осажденные жители Иерусалима могли предполагать, что разрушение Храма станет неизбежным результатом падения город [Kloppenborg 2005: 434, 442]. Однако переданная Иосифом и Тацитом легенда об уходе Бога из Храма скорее является порождением эсхатологических страхов, корни которых лежат в иудейской культуре, чем отражением общераспространенных знаний о римских религиозных ритуалах. В пользу этого говорит

дата, с которой Иосиф связывает это событие: 6 сивана. Праздник Шавуот отмечает обретение Моисеем Торы на горе Синай, а значит Бог покидает хранивший скрижали Завета Храм в тот же день, в который предки жителей Иерусалима получили божественный закон. Это придает гибели города особую окончательность и бесповоротность, отражая настроения оказавшихся в осаде или осмыслявших недавнее падение Иерусалима евреев. Примечательно, что римлянин Тацит даты не упоминает, не понимая значимости этой подробности. Кроме того, разрушение главной иудейской святыни уже имело исторический прецедент, к которому римляне не имели никакого отношения: Навузардан, командовавший телохранителями вавилонского царя Навуходоносора II, сжег Храм Соломона (*II Цар.* 25:8–9).

По мнению Дж. Клоппенборга [Kloppenborg 2005: 433–434], представления об обрядах *evocatio* и *devotio* также могли найти отражение в Евангелии от Марка, в предсказании Иисусом разрушения Храма (13:1–2):

Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί. καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῆ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῆ.

«Когда Иисус выходил из Храма, один из его учеников сказал ему: «Учитель, взгляни, какие камни и какие здания». Иисус ответил ему: «Видишь эти большие здания? Не останется здесь камня на камне, которого бы не снесли»».

Далее Иисус предвидит, что разрушение будет сопровождаться осквернением (13:14–16):

Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, ὁ [δὲ] ἐπὶ τοῦ

δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἄραι τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἄραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.

«Когда вы увидите мерзость запустения,⁹² который стоит там, где его быть не должно, – пусть читатель поймет,⁹³ – тогда жители Иудеи пусть бегут в горы, и тот, кто окажется на крыше, пусть не спускается вниз и не заходит внутрь, чтобы что-нибудь взять из своего дома, а тот, кто окажется в поле, пусть не поворачивает обратно, чтобы взять свой плащ».

Однако в евангелии отсутствуют какие-либо указания на ключевой элемент обряда эвокации: уход божества из места его почитания и переход на сторону осаждающих. «Мерзость запустения», чего бы ни подразумевал под ней евангелист, скорее состоит в появлении чего-то лишнего, что повлекло запустение за собой, а не в исчезновении чего-то, что находилось на должном месте, – иначе непонятна

⁹² Словосочетание восходит к Септуагинте, где оно или его вариант βδέλυμα τῶν ἐρημώσεων употребляются в Книге пророка Даниила (9:27, 11:31, 12:11) и в Первой книге Маккавейской (1:54). Оно также встречается в Евангелии от Матфея (24:15). Как считает Эберхард Нестле, мерзость запустения, упоминаемая в книгах Танаха, – это искаженное имя Баалшамема, чей жертвенник Антиох IV Эпифан установил в Храме [Nestle 1884: 248]. Согласно Джонатану Голдстину, мерзостью запустения названы метеоритные камни, использованные при создании этого жертвенника [Goldstein 1976: 143–148].

⁹³ Существуют различные теории, объясняющие резкий переход от существительного среднего рода τὸ βδέλυμα к причастию ἐστῆκότα (единственное число мужского рода или множественное среднего) и замечание евангелиста, которое указывает на то, что эта формулировка намерена и несет в себе некий тайный смысл, понять который читать должен самостоятельно. По мнению Сэмюэла Брэндона, под этими словами подразумевается Тит, legionеры которого осквернили Храм своими знаменами [Brandon 1961: 133–134]. Морна Хукер считает, что Марк говорит об Антихристе [Hooker 1982: 89–90]. Эд Сандерс и Маргарет Дэвис полагают, что пророчество отражает несбывшиеся планы Калигулы поставить в Храме собственную статую [Sanders, Davies 1989: 17].

уклончивость языка Марка, который отказывается прямо сказать, о чем или о ком он говорит, однако дает читателю понять, что за его словами стоит нечто большее, чем запустение как таковое. Поэтому вероятнее, что образы, появляющиеся в этом предсказании, возникли не в результате рефлексии о римских обрядах, а сугубо на иудео-христианской почве: Марк, показывая, как Иисус говорит языком Даниила, представляет его прямым продолжателем библейской пророческой традиции, легитимируя его стремление к духовному лидерству.

Таким образом, существенных оснований видеть какие-либо литературные аллюзии на обряд эвокации в описаниях разрушения Второго Храма, которые дают Иосиф Флавий, Тацит или Марк, нет. Переданная Иосифом и Тацитом легенда об уходе Бога из Храма, действие которой происходит в Шавуот, выражает страх перед тем, что к концу подходит или подошла целая историческая эра, начавшаяся, когда Моисей взошел на гору Синай, в то время как приведенное Марком предсказание апеллирует к авторитету пророческой литературы Танаха, чтобы распространить этот авторитет на Иисуса. Ни один из этих источников не содержит элементов, существование которых требовало бы влияния римских обрядовых практик.

ГЛАВА 9

ТАЙНЫЙ ОБРЯД?

В результате рассмотрения всех возможных описаний или упоминаний обряда эвокации было показано, что неоспоримых примеров литературных или эпиграфических свидетельств, которые бы описывали конкретные случаи исполнения ритуала, исторические или легендарные, в том виде, в котором о нем рассказывают Плиний Старший, Сервий, Макробий и Плутарх, не существует. В большинстве рассмотренных случаев (Вольсинии, Карфаген, Старая Исавра, представленное Вергилием падение Трои, Иерусалим) никаких религиозных заимствований осаждающими вскоре после взятия города, вероятно, не было осуществлено вовсе. В двух других случаях (Вейи, Фалерии) религиозные заимствования произошли, однако сохранившиеся описания осад не содержат в себе никаких упоминаний того, что осуществлены они были посредством какого-либо особого обряда, с помощью которого римляне на протяжении веков привлекали на свою сторону богов-покровителей других народов, чтобы тем самым выразить к ним должное почтение или сделать взятие города возможным.

Если обряд эвокации действительно существовал, это положение вещей выглядит неестественным: трудно представить, чтобы событие, которое должно было бы становиться идеологической кульминацией всякой осады и легитимировать переход города под власть Рима, осталось бы полностью незамеченным римскими и греческими историками, описывавшими конкретные войны и осады.

На это возможно возразить тем, что Макробий описывает ритуал словами *arcanum* и *multis ignotum*, указывая на то, что обряд эвокации был тайным, и обычные римляне не могли знать о нем. Однако эта характеристика появляется только у Макробия, наиболее позднего из сохранившихся источников. Ни Плиний

Старший, ни Сервий, ни Плутарх об этом не упоминают – они говорят лишь о том, что в тайне держат подлинное название Рима и имя его божественного покровителя, поскольку римляне опасаются того, что и их город может стать целью того же ритуала. Это подразумевает, что обряд эвокации уже должен быть известным соседним народам, и запрет на разглашение существования ритуала, упоминаемый только Макробием, следовательно, обесмысливается. Возможно предположить, что он распространяет запрет на разглашение с имени бога-покровителя Рима на само существование обряда эвокации, чтобы рационализировать отсутствие свидетельств о конкретных случаях проведения ритуала, ставшее заметным уже для него.

Против возможности того, что существование обряда могло оставаться тайным, говорит и его характер: в обмен на уход из осаждаемого города вызываемое божество должно было получить по меньшей мере сопоставимое почитание в Риме. Посвящение божеству храмов и установление новых праздников едва ли могло осуществляться в тайне, поскольку они представляют собой публичные сооружения и события.

Наконец, в том, чтобы обряд эвокации был тайным, не был бы заинтересован никто. От публичности выигрывало бы римское государство в целом, так как каждый новый храм, возведенный при подобных обстоятельствах, становился бы памятником его военной мощи и благочестию, а также способствовал бы интеграции покоренных народов, главные боги которых получали бы представительство в их новой столице. Слава людей, заключивших договор между римским народом и божеством, была бы лестной для полководцев, которые могли бы использовать ее при построении дальнейшей политической карьеры.

Так, на закате республики в своеобразное соперничество за право считаться фаворитом богини Венеры вступили Гней Помпей Магн и Гай Юлий Цезарь. Помпей, получивший три триумфа, посвятил объединенный с театром храм Venus

Victrix, «Венере Победительнице». Характер храма и обстоятельства его открытия язвительно описывает Тертуллиан (*De Spect.* 10, 5):

Itaque Pompeius Magnus, solo theatro suo minor, cum illam arcem omnium turpitudinum extruxisset, ueritus quandoque memoriae suae censoriam animaduersionem Veneris aedem superposuit et ad dedicationem edicto populum uocans non theatrum, sed Veneris templum nuncupauit, cui subiecimus, inquit, gradus spectaculorum.

«Так вот, Помпей Магн – величием уступавший одному только своему театру – воздвигнув этот оплот всевозможных непотребств, стал опасаться, что его памятник привлечет внимание цензоров. Он надстроил сверху святилище Венеры и, эдиктом пригласив народ на посвящение, назвал сооружение не театром, а храмом Венеры, «к которому, – сказал он, – мы пристроили зрительские ряды»».

Время открытия храма и ипостась Венеры, которой он был посвящен, называет Плиний Старший (*HN* 8, 20):

Pompei quoque altero consulatu, dedicatione templi Veneris Victricis, uiginti pugnae in circo aut, ut quidam tradunt, XVII. Gaetulis ex aduerso iaculantibus, mirabili unius dimicatione, qui pedibus confossis repsit genibus in cateruas, abrepta scuta iaciens in sublime, quae decidentia uoluptati spectantibus erant in orbem circumacta, uelut arte non furore beluae iacerentur.

«Также во второе консульство Помпея⁹⁴ во время посвящения храма Венере Победительнице в цирке сражалось двадцать или, как передают некоторые, сем-

⁹⁴ То есть в 55 г. до н. э. Авл Геллий дает другую датировку (*Gell. NA* 10, 1, 7): третье консульство, то есть 52 г. до н. э.

надцать [слонов]. Их противниками выступили вооруженные метательными копьями гетулы, и удивительным было сопротивление, оказываемое одним [из слонов]: поскольку ноги его были покрыты ранами, он на коленях полз на отряды, подбрасывая вверх вырванные [из рук гетулов] щиты, которые, падая, вращались по кругу, что доставляло зрителям удовольствие, как будто животное подбрасывало их по научению, а не из ярости».

В свою очередь Цезарь, как передает Аппиан, накануне решающей битвы с Помпеем при Фарсале в 48 г. до н. э. принес обет в случае победы также посвятить Венере храм в Риме (*B Civ* 2, 68):

Θυόμενός τε νυκτὸς μέσης τὸν Ἄρη κατεκάλει καὶ τὴν ἑαυτοῦ πρόγονον Ἀφροδίτην (ἐκ γὰρ Αἰνείου καὶ Ἴλου τοῦ Αἰνείου τὸ τῶν Ἰουλίων γένος παρενεχθέντος τοῦ ὀνόματος ἠγεῖτο εἶναι), νεῶν τε αὐτῇ νικηφόρῳ χαριστήριον ἐν Ῥώμῃ ποιήσῃν εὔχετο κατορθώσας.

«Совершая в полночь жертвоприношение Аресу, он воззвал и к своей пра-родительнице Афродите (он считал, что род Юлиев происходит от Энея и его сына Ила, имя которого исказилось) и принес обет в качестве благодарственного дара построить Афродите Победительнице храм в Риме, если достигнет успеха».

В том, что решение о строительстве храма Венеры было принято Цезарем в этих обстоятельствах, сомневается Стефан Вайншток, считающий, что эти планы скорее восходят ко времени Галльской войны [Weinstock 1971: 81–84]: он замечает, что полководец не стал докладывать сенату о победе в Фарсальской битве и праздновать триумф, так как она была одержана над внутренним, а не над внешним врагом (Cass. Dio 42, 18, 1; Plut. *Caes.* 56, 9). Храм был построен в 46 г. до н.

э., когда Цезарь праздновал серию триумфов за победы в Галлии, Причерноморье и Африке, на форуме, получившим его имя, и был посвящен Venus Genetrix, «Венере Родительнице», подчеркивая, что богиня не только даровала ему победы, но и была кровно связана с ним (App. *B Civ* 2, 102):

Ἀνέστησε καὶ τῇ Γενετείρᾳ τὸν νεῶν, ὥσπερ εὐξάτο μέλλων ἐν Φαρσάλῳ μαχεῖσθαι· καὶ τέμενος τῷ νεῷ περιέθηκεν, ὃ Ῥωμαῖοις ἔταξεν ἀγορὰν εἶναι, οὐ τῶν ὀνίων, ἀλλ' ἐπὶ πράξεσι συνιόντων ἐς ἀλλήλους, καθὰ καὶ Πέρσαις ἦν τις ἀγορὰ ζητοῦσιν ἢ μανθάνουσι τὰ δίκαια.

«Он также воздвиг храм Родительницы в соответствии с обетом, принесенным перед Фарсальской битвой, и определил вокруг него участок, на котором обустроил для римлян площадь, но не рыночную, а для обсуждения дел посетителями, как у персов, у которых особые площади служат для проведения судов и получения судебных решений».

Поколением ранее на покровительство Венеры претендовал Луций Корнелий Сулла, согласно Плутарху, использовавший эпитет Ἐπαφρόδιτος при общении с Грецией (*Sull.* 34, 2):

Ἦδη δὲ συνηρημένων πάντων, ἀπολογισμὸν ἐν ἐκκλησίᾳ τῶν πράξεων ποιούμενος οὐκ ἐλάσσονι σπουδῇ τὰς εὐτυχίας ἢ τὰς ἀνδραγαθίας κατηριθμεῖτο, καὶ πέρας ἐκέλευσεν ἑαυτὸν ἐπὶ τούτοις Εὐτυχῇ προσαγορεύεσθαι· τοῦτο γὰρ ὁ Φῆλιξ μάλιστα βούλεται δηλοῦν· αὐτὸς δὲ τοῖς Ἑλλησι γράφων καὶ χρηματίζων ἑαυτὸν Ἐπαφρόδιτον ἀνηγόρευε, καὶ παρ' ἡμῖν ἐν τοῖς τροπαίοις οὕτως ἀναγέγραπται·
ΛΕΥΚΙΟΣ ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΣΥΛΛΑΣ ΕΠΑΦΡΟΔΙΤΟΣ.

«Когда все уже закончилось, он, рассказывая на народном собрании о своих свершениях, перечислял удачи с не меньшей готовностью, чем заслуги, и наконец повелел, чтобы его за них называли Счастливым: такой перевод слова *Felix* кажется наиболее предпочтительным. Сам же он, переписываясь и ведя дела с греками, провозглашал себя «Любимцем Афродиты».⁹⁵ И на трофеях у нас так и написано: «Луций Корнелий Сулла Эпафродит»».

Плутарх также упоминает, что у Суллы было изображение Аполлона, которое он использовал в битвах как талисман, и которому он также приписывал свои военные удачи (*Sull.* 29, 6):⁹⁶

Λέγεται δὲ ἔχων τι χρυσοῦν Ἀπόλλωνος ἀγαλμάτιον ἐκ Δελφῶν ἀεὶ μὲν αὐτὸ κατὰ τὰς μάχας περιφέρειν ἐν τῷ κόλπῳ, ἀλλὰ καὶ τότε τοῦτο καταφιλεῖν οὕτω δὴ λέγων· “ὦ Πύθιε Ἄπολλον, τὸν εὐτυχῆ Σύλλαν Κορνήλιον ἐν τοσοῦτοις ἀγῶσιν ἄρας λαμπρὸν καὶ μέγαν ἐνταῦθα ρίψεις ἐπὶ θύραις τῆς πατρίδος ἀγαγών, αἴσχιστα τοῖς ἑαυτοῦ συναπολούμενον πολίταις;”

«Рассказывают, что у него была одна золотая статуэтка Аполлона из Дельфов, которую он во время сражений всегда носил на груди, и что он и тогда поцеловал ее со следующими словами: «Пифийский Аполлон, во стольких битвах вознеся счастливого Корнелия Суллу до вершин славы и величия, неужели ты низ-

⁹⁵ Как передает Аппиан (*B Civ.* 1, 97), Сулла получил от Дельфийского оракула пророчество, которое велело ему быть щедрым к богам (и в особенности не пренебрегать Дельфами), а также посвятить топор в карийском святилище Афродиты.

⁹⁶ Любовь Суллы к этой статуэтке Валерий Максим приводит как пример деланного благочестия (1, 2, 3). Более практичен Фронтин, использующий ее как образец приемов, к которым полководцы прибегают для поддержания боевого духа в своей войске (*Str.* 1, 11, 11).

вергнешь его после того, как довел до врат отечества, чтобы он самым унижительным образом погиб со своими согражданами?»»»

Успешные полководцы также становились героями легенд (нередко обнаруживающими типологические сходства), которые представляли их существами, превосходившими обычных смертных. К примеру, Авл Геллий рассказывает о чудесных обстоятельствах рождения Сципиона Африканского (*NA* 6, 1, 1–5):

Quod de Olympiade, Philippi regis uxore, Alexandri matre, in historia Graeca scriptum est, id de P. quoque Scipionis matre, qui prior Africanus appellatus est, memoriae datum est. Nam et C. Oppius et Iulius Hyginus aliique, qui de uita et rebus Africani scripserunt, matrem eius diu sterilem existimatam tradunt, P. quoque Scipionem, cum quo nupta erat, liberos desperauisse. Postea in cubiculo atque in lecto mulieris, cum absente marito cubans sola condormisset, uisum repente esse iuxta eam cubare ingentem anguem eumque his, qui uiderant, territis et clamantibus elapsum inueniri non quisse. Id ipsum P. Scipionem ad haruspices retulisse; eos sacrificio facto respondisse fore, ut liberi gignerentur, neque multis diebus, postquam ille anguis in lecto uisus est, mulierem coepisse concepti fetus signa atque sensum pati; exinde mense decimo peperisse natumque esse hunc P. Africanum, qui Hannibalem et Carthaginienses in Africa bello Poenico secundo uicit. Sed et eum inpendio magis ex rebus gestis quam ex illo ostento uirum esse uirtutis diuinae creditum est.

«То же, что в греческой историографии пишут об Олимпиаде, супруге царя Филиппа и матери Александра,⁹⁷ вошло и в предание о матери Публия Сципиона,

⁹⁷ Plut. *Alex.* 2, 4. В древнегреческом романе «История Александра Великого» змея к Олимпиаде направляет фараон Нектанеб II, который затем принимает его облик сам (Rec. α 1, 6–7; 1, 10).

который первым был прозван Африканским. И Гай Оппий,⁹⁸ и Юлий Гигин,⁹⁹ и другие, писавшие о жизни и свершениях Сципиона Африканского, передают, что его мать в течение долгого времени считалась бесплодной, и Публий Сципион, за которым она была замужем, отчаялся обрести детей. После этого, когда она заснула, лежа в отсутствие мужа одна, в ее спальне, в самой постели неожиданно увидели, что рядом с ней лежит огромный змей, и когда он ускользнул среди страха и криков тех, кто его увидел, его не смогли отыскать. Публий Сципион сам обратился с этим к гарусникам. Они, совершив жертвоприношение, ответили, что родятся дети, и спустя несколько дней после того, как в постели увидели этого змея, жена Сципиона стала обнаруживать признаки и испытывать ощущения, указывавшие на то, что был зачат плод. Наконец, на десятый месяц она родила, и сыном ее был тот Публий Африканский, который во Вторую пуническую войну победил в Африке Ганнибала и карфагенян. И все же гораздо более вероятно, что его доблесть сочли ниспосланной богами не благодаря этому чуду, а благодаря его подвигам».

Продолжая рассказ, Геллий воспроизводит слухи о том, что Сципион лично общался с Юпитером, а также внушал чудесную покорность животным (*NA* 6, 1, 6):

⁹⁸ Друг Юлия Цезаря, которому Светоний приписывает книги о его испанской, египетской и африканской кампаниях, а также работу, опровергавшую, что Цезарь был отцом сына Клеопатры Цезариона (*Iul.* 52, 56).

⁹⁹ Вольноотпущенник Августа, управлявший Палатинской библиотекой (*Suet. Gram. et rhet.* 20). Принадлежавшее ему жизнеописание Сципиона могло быть частью сочинения, которое Авл Геллий и Асконий упоминают под названием *De vita rebusque inlustrium virorum* («О жизни и подвигах блистательных мужей») или *De viris claris* («О достославных мужах») (*Gell. NA* 1, 14, 1; *Asc. Pis.* 13С).

Id etiam dicere haut piget, quod idem illi, quos supra nominaui, litteris mandauerint Scipionem hunc Africanum solitauisse noctis extremo, priusquam diluculet, in Capitolium uentitare ac iubere aperiri cellam Iouis atque ibi solum diu demorari quasi consultantem de republica cum Ioue, aeditumosque eius templi saepe esse demiratos, quod solum id temporis in Capitolium ingredientem canes semper in alios saeuientes neque latrarent eum neque incurrerent.

«Ничуть не стыдно упомянуть и о том, что те же люди, которых я назвал выше, писали, что тот же Сципион Африканский имел привычку глубокой ночью, пока не рассвело, захаживать на Капитолийский холм, распорядиться, чтобы ему открыли святилище Юпитера, и в одиночестве оставаться там на долгое время, словно бы советуясь с богом о государственных делах, а служители этого храма часто изумлялись тому, что когда он в одиночку приходил в такой час на Капитолий, собаки, которые всегда были злы ко другим, ни лаяли, ни набрасывались на него».

Даже браваду полководца Геллий преподносит как нечто родственное дару прорицателя (*НА* 6, 1, 7–11):

Has uolgi de Scipione opiniones confirmare atque approbare uidebantur dicta factaque eius pleraque admiranda. Ex quibus est unum huiusmodi. Assidebat obpugnabatque oppidum in Hispania situ, moenibus, defensoribus ualidum et munitum, re etiam cibaria copiosum, nullaque eius potiundi spes erat, et quodam die ius in castris sedens dicebat, atque ex eo loco id oppidum procul uisebatur. Tum e militibus, qui in iure apud eum stabant, interrogauit quispiam ex more, in quem diem locumque uadimonium promitti iuberet, et Scipio manum ad ipsam oppidi, quod obsidebatur, arcem pro-

tendens: ‘perendie’ inquit ‘sese sistant illo in loco’. Atque ita factum: die tertio, in quem uadari iusserat, oppidum captum est, eodemque die in arce eius oppidi ius dixit.

«Казалось, что эти распространенные в народе слухи о Сципионе подтверждали и удостоверяли его слова и поступки, в большинстве своем достойные изумления. Среди них есть и следующий. В Испании Сципион окружил и взял в осаду укрепленный город, защищенный расположением, стенами и защитниками, а также обладавший обилием съестных припасов, так что захватить его не было никакой надежды. Однажды Сципион, находясь в лагере, вершил правосудие, и с этого места вдали был виден тот город. Тогда один из воинов, которые у него судились, в соответствии с протоколом спросил, в какой день и в какое место он возьмет с них обязательство явиться на суд, и Сципион, простирая рукой к самому укрепленному месту осаждаемого города, сказал: «Послезавтра пусть они явятся туда». Так и случилось: на третий день, в который Сципион и велел явиться, город был взят, и в этот же день он совершил в его крепости суд».

Таким образом, успешные римские полководцы пользовались репутацией избранников богов и порой культивировали ее сами. Между тем, единственный конкретный полководец, с которым античные источники прямо связывают обряд эвокации, при исполнении которого военачальник вступил бы в общение с богами для достижения победы, – это Сципион Эмилиан, и историчность этой связи кажется сомнительной.

Кроме того, как отмечает Жорж Дюмезиль [Dumézil 1974: 427–428], в римской литературе известны места, подразумевающие, что завоеватели, обсуждая условия капитуляции, были вправе потребовать у завоеванных храмового имущества так же, как и любой другого, не принимая в расчет мнения богов. Следую-

щим образом процедуру сдачи Коллатии царю Тарквинию Древнему описывает Тит Ливий (1, 38, 1–2):

Collatia et quidquid citra Collatiam agri erat Sabinis ademptum, Egerius – fratris hic filius erat regis – Collatiae in praesidio relictus. deditosque Collatinos ita accipio eamque deditiois formulam esse: rex interrogavit “estisne uos legati oratoresque missi a populo Conlatino, ut uos populumque Conlatinum dederetis?” “sumus”. “estne populus Conlatinus in sua potestate?” “est”. “deditisne uos populumque Conlatinum, urbem agros aquam terminos delubra utensilia diuina humanaque omnia in meam populique Romani dicionem?” “dedimus.” “at ego recipio”.

«Коллатия и вся земля, расположенная по эту сторону от нее, была отторгнута у сабинян. Эгерий – он был сыном царского брата – остался оборонять ее. Согласно моим источникам, сдача коллатинцев прошла следующим образом, с использованием следующей формулы капитуляции. Царь спросил: «Вы ли послы и переговорщики, направленные конлатинским народом, чтобы договориться о собственной сдаче и сдаче конлатинского народа?» – «Мы». – «Обладает ли конлатинский народ суверенитетом?» – «Обладает». – «Отдаете ли вы конлатинский народ, город, земли, воду, межевые камни, святилища, утварь, все божеское и человеческое имущество под мою власть и власть римского народа?» – «Отдаем». – «А я принимаю»».

Схожую формулу в 343 г. до н. э. используют кампанские послы, передающие Капую во власть римлян, чтобы те защитили их от самнитов (Liv. 7, 31, 3–4):¹⁰⁰

¹⁰⁰ Согласно Ливию, конфликт между самнитами и кампанцами начался после того, как самниты напали на сидицинов, попросивших у кампанцев защиты. Кампанцы вступили с ними в союз, однако потерпели поражения в битвах с самнитами, что заставило их искать заступни-

Ad ea princeps legationis – sic enim domo mandatum attulerant – “quando quidem” inquit “nostra tueri aduersus uim atque iniuriam iusta ui non uultis, uestra certe defendetis: itaque populum Campanum urbemque Capuam, agros, delubra deum, diuina humanaque omnia in uestram, patres conscripti, populique Romani dicionem dedimus, quidquid deinde patiemur dediticii uestri passuri”.

«На это предводитель посольства, как ему и поручили на родине, сказал: «Уж если наше достояние от насилия и беззакония законным применением силы вы защищать не желаете, свое оборонять вы станете наверняка. Поэтому мы отдаем кампанский народ и город Капую, земли, святилища богов, все божеское и человеческое имущество под вашу, отцы сенаторы, власть и власть римского народа. Все, что нам предстоит пережить в будущем, мы переживем, подчинившись вам»».

Двумя столетиями ранее, употребляя те же обороты (*deduntque... diuina humanaque omnia, urbem... in dicionem... Thebano populo*), капитуляцию телебоев перед Фивами в «Амфитрионе» описывает Плавт (*Amph.* 256–259), подтверждая, что формула не была литературным изобретением Ливия, в отличие от многих написанных от первого лица речей, которые возможно обнаружить у античных историков:

чества римлян. Сначала кампанские послы попросили у римлян союза, но те отказали им, поскольку у Рима уже был заключен договор с самнитами, и это вынудило кампанцев сдаться (7, 29–31). Гэри Форсайт считает этот эпизод вымышленным и называет две задачи, которые может решать эта легенда: оправдать вступление Рима в войну с самнитами, несмотря на существовавший договор, и обосновать жестокость, с которой римляне обошлись с кампанцами, когда те переметнулись на сторону Ганнибала во Вторую пуническую войну [Forsythe 2005: 287].

Postridie in castra ex urbe ad nos ueniunt flentes principes:
uelatis manibus orant ignoscamus peccatum suom,
deduntque se, divina humanaque omnia, urbem et liberos
in dicionem atque in arbitratum cuncti Thebano poplo.

«На следующий день к нам в лагерь из города приходит рыдающая знать: с покрытыми руками они умоляют, чтобы мы простили им их провинность, и отдают самих себя, все божеское и человеческое имущество, город и детей всецело под власть и на суд фиванского народа».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для того, чтобы поставить историчность обряда эвокации под сомнение, остается объяснить, почему существуют описания этого ритуала, если не существовало его самого. Для этого необходимо установить, когда эти описания появились в римской литературе впервые. Наиболее ранний источник, известный по имени, – упоминаемый Плинием Старшим (*HN* 28, 18) Веррий Флакк, ученый эпохи Августа. Его биографию кратко пересказывает Светоний (*Gram. et rhet.* 17):

<М.> Verrius Flaccus libertinus docendi genere maxime inclaruit. namque ad exercitanda discentium ingenia aequales inter se committere solebat, proposita non solum materia quam scriberent sed et praemio quod uictor auferret: id erat liber aliquis antiquus pulcher aut rarior. quare ab Augusto quoque nepotibus eius praeceptor electus transiit in Palatium cum tota schola, uerum ut ne quem amplius posthac discipulum reciperet docuitque in atrio Catulinae domus quae pars Palatii tunc erat et centena sestertia in annum accepit. decessit aetatis exactae sub Tiberio. statuam habet Praeneste in superiore fori parte circa hemicyclium in quo fastos a se ordinatos et marmoreo parieti incisos publicarat.

«Марк Веррий Флакк, бывший вольноотпущенником, более всего прославился своим педагогическим методом: чтобы упражнять умы своих учеников, он любил устраивать соревнования между равными, предлагая им не только предмет для сочинений, но и приз, который доставался победителю. Им служила какая-нибудь книга, отличавшаяся древностью, красотой или большой редкостью. Поэтому и Август избрал его наставником для своих внуков, и он переехал вместе со всей своей школой на Палатин с условием, что он после этого никого больше

не возьмет в ученики. Он вел занятия в атриум дома Катула,¹⁰¹ который был тогда частью дворца, и получал 100,000 сестерциев в год. Он ушел из жизни в преклонном возрасте в правление Тиберия. В Пренесте ему поставлена статуя, расположенная в верхней части форума, возле полукруглой скамьи, где он сделал общественным достоянием составленный им и вырезанный на мраморной стене календарь».¹⁰²

Подобно Серену Саммоннику, ставшему учителем сыновей императора Септимия Севера, Веррий Флакк добился признания при дворе Августа, доверившему ему воспитание своих внуков. Согласно Плинию, Флакк опирался на более ранние источники, пользовавшиеся его доверием (*Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat*).¹⁰³ Плиний не называет этих источников, однако то, как он преподносит, а также информация, которая к ним восходит, позволяют сделать несколько замечаний.

Во-первых, подобно Макробию, представляющему древнюю книгу неизвестного Фурия через ссылку на Серена, Плиний прежде всего апеллирует к авторитету Флакка. Несмотря на уверение в надежности первоисточников, он не считает нужным назвать их, позволяя предположить, что он не ожидает того, что они будут читателю известны.

Во-вторых, источники Флакка, вероятно, были связаны с коллегией понтификов – Плиний завершает свой рассказ об эвокации, утверждая, что жрецы имен-

¹⁰¹ Квинт Лутаций Катул, государственный деятель поздней республики, консул 78 г. до н. э. В 65 г. до н. э. был избран цензором вместе с Крассом, однако сложил с себя полномочия из-за разногласий с коллегой (*Plut. Crass.* 13). Уступил Цезарю, с которым конкурировал за должность великого понтифика (*Sall. Cat.* 49, 2).

¹⁰² Сохранились относящиеся к январю, февралю, марту, апрелю и декабрю фрагменты этого календаря, известного как Пренестинские фасты (*CIL I* сс. 231–239).

¹⁰³ Рукописное чтение. Эрик Уормингтон предлагает конъектуру *credatur*, дающую смысл «Веррий Флакк приводит авторов, заслуживающих доверия» [*Jones 1963: 12*].

но этой коллегии владеют искусством исполнения этого ритуала: *et durat in pontificum disciplina id sacrum*. Примечательно, что эта подробность – единственная деталь в рассказе Плиния об эвокации, относящаяся не только к прошлому, но и к настоящему, – исчезает из более поздних источников: ни Сервий, ни Макробий ее не упоминают. Примечательно и то, что в эпоху Августа, когда Веррий Флакк писал об эвокации, ссылаясь, как кажется, на некие понтификальные книги, великим понтификом был сам Август, совмещавший эту должность с членством в шести других жреческих коллегиях, о чем принцепс сообщает в своей политической автобиографии «Деяниях божественного Августа» (7, 3):

[Pon]tifex [maximus, augur, XVuir]um [sac]ris fac[iundis, VIIvirum ep]ulon[um, frater arualis, sodalis Titius], fetialis fui.

«Я был великим понтификом, авгуром, квиндецемвиром для исполнения священнодействий, одним из семи эпулонов,¹⁰⁴ арвальским братом,¹⁰⁵ тицием¹⁰⁶ и фециалом».

¹⁰⁴ В обязанности жрецов этой коллегии входило проведение жертвенных пиршеств в честь Юпитера и других богов (*Festus Gloss. Lat.* 68 L). Функции эти первоначально исполняли понтифики (*Cic. De or.* 3, 19). Сперва коллегия эпулонов насчитывала трех членов (*Liv.* 33, 42, 1), но со временем ее состав был расширен до семи (*Luc. BCiv.* 1, 602, *Gell. NA* 1, 12). Кассий Дион упоминает, что при Цезаре эпулонов стало десять (43, 51), но, как показывают *Res Gestae*, к концу правления Августа эта реформа была упразднена.

¹⁰⁵ По свидетельству Варрона (*Ling.* 5, 85), жрецы этой коллегии исполняли обряды, обеспечивавшие плодородие почвы, за что и получили свое название (от существительного *arvum*, «пашня»). Авл Геллий называет первыми арвальскими братьями Ромула и одиннадцать сыновей Акки Ларентии, усыновившей его (*NA* 7, 7).

¹⁰⁶ Согласно Варрону (*Ling.* 5, 85), эта коллегия была связана с ауспигиями, и ее название, если принимать конъектуру Андреаса Шпенгеля [*Spengel* 1885: 35], происходит от чирикания птиц (*ab avibus titiantibus*). Согласно Тациту, коллегия основал царь Тит Таций для сохранения сабинских религиозных традиций (*Ann.* 1, 54, 1).

Существуют основания полагать, что Август манипулировал событиями религиозной истории Рима в собственных политических интересах. Пример этого предоставляет случай Марка Лициния Красса, внука триумвира. В 29 г. до н. э. Красс, будучи проконсулом Македонии, лично победил в бою царя прикарпатского народа бастарнов (Cass. Dio 51, 24, 4):

Καὶ τὸν γε βασιλέα αὐτῶν Δέλδωνα αὐτὸς ὁ Κράσσοι ἀλέκτεινε· κὰν τὰ σκῦλα αὐτοῦ τῷ Φερετρίῳ Διὶ ὡς καὶ ὀπῖμα ἀνέθηκεν, εἵλερ αὐτοκράτωρ στρατηγὸς ἐγεγόνει.

«Красс собственноручно сразил их царя Дельдона, и он бы посвятил его доспехи Юпитеру Феретрию как *spolia opima*, если бы не командовал под началом другого».

Spolia opima (букв. «тучные доспехи»), согласно большинству свидетельств, назывались доспехи, принадлежавшие вражескому предводителю, убитому рукой римского командующего. Их было принято посвящать в располагавшийся на Капитолийском холме храм Юпитера Феретрия.¹⁰⁷ Согласно легендам, за всю историю Рима этой почести удостоились лишь три полководца. Первым был Ромул, сразивший Акрона, царя города Ценины, напавшего на Рим после похищения сабинянок (Liv. 1, 10; Prop. 4, 10, 5–16; Plut. *Rom.* 16). Вторым стал Авл Корнелий Косс, от чьей руки пал Ларс Толумний, царь Вей (Liv. 4, 19–20; Prop. 4, 10, 23–38),

¹⁰⁷ Проперций приводит две конкурирующие этимологии этого эпитета: от глагола *ferire* («разить») и от глагола *ferre* («нести») (4, 10, 45–48). Лоуренс Спрингер считает, что он происходит от *ferire* в техническом смысле *foedus ferire*, «заключать договор» [Springer 1954: 27–28]. Харриет Флауэр также поддерживает этимологию от *ferire*, однако не исключает возможности, что заключенный в ней смысл – «ударять молнией» [Flower 2000: 42]. В храме Юпитера Феретрия хранились жезл и кремь, использовавшиеся в обрядах фециалов (*Festus Gloss. Lat.* 81 L).

война с которым началась, когда на сторону этого города переметнулись Фидены, жители которых также убили четырех римских послов (Liv. 4, 17, 1–6). Третьим *spolia opima* посвятил консул Марк Клавдий Марцелл,¹⁰⁸ убивший вождя кельтского племени инсубров Вертомара (Liv. *Per.* 20; Prop. 4, 10, 39–44; Plut. *Marc.* 7–8).¹⁰⁹

На препятствие, которое могло помешать Крассу присоединиться к этому ряду героев Рима, указывает Ливий: Август видел в храме Юпитера Феретрия по святительную надпись на доспехах, поднесенных Авлом Корнелием Коссом (4, 20, 5–8):

Omnis ante me auctores secutus, A. Cornelium Cossum tribunum militum secunda spolia opima Iouis Feretrii templo intulisse exposui. ceterum, praeterquam quod ea rite opima spolia habentur quae dux duci detraxit, nec ducem nouimus nisi cuius auspicio bellum geritur, titulus ipse spoliis inscriptus illos meque arguit consulem ea Cossum cepisse. hoc ego cum Augustum Caesarem, templorum omnium conditorem ac restitutorem, ingressum aedem Feretrii Iouis, quam uetustate dilapsam refecit, se ipsum in thorace linteo scriptum legisse audissem, prope sacrilegium ratus sum Cosso

¹⁰⁸ Х. Флауэр подозревает, что Марцелл был первым и единственным человеком, посвятившим *spolia opima*, а легенды о Ромуле и Коссе были переработаны, чтобы создать для этого жеста достойные прецеденты [Flower 2000: 41].

¹⁰⁹ Некоторые авторы передают дополнительные подробности, которые не вполне укладываются в этот канон. Фест, ссылаясь на Варрона, утверждает, что *spolia opima* мог добыть и рядовой воин (*Gloss. Lat.* 204 L). Фест также упоминает, что существовало три разновидности *spolia opima*, из которых Юпитеру посвящалась первая, вторая – Марсу, а третья – Квирину, и его в этом поддерживает Плутарх (*Marc.* 8). Сервий странным образом сочетает традицию об этих трех разновидностях с хронологической последовательностью посвящений доспехов Юпитеру Феретрию и говорит, что Юпитеру *spolia opima* посвятил Ромул, Марсу – Косс, а Квирину – Марцелл (*In Aen.* 6, 859).

spoliorum suorum Caesarem, ipsius templi auctorem, subtrahere testem. qui si ea in re sit error, quod tam ueteres annales quodque magistratuuum libri, quos linteos in aede repositos Monetae Macer Licinius citat identidem auctores, decimo post demum anno cum T. Quinctio Poeno A. Cornelium Cossum consulem habeant, existimatio communis omnibus est.

«Вслед за всеми, кто писал до меня, я представил дело так, что Авл Корнелий Косс преподнес в храм Юпитера Феретрия вторые spolia opima, будучи военным трибуном. Однако – помимо того, что по обычаю spolia opima считаются те доспехи, которые снимет с военачальника военачальник, а военачальником мы считаем только того, под чьим командованием ведется война, – моим предшественникам и мне перечит надпись, написанная на самих доспехах, согласно которой Косс завладел ими, будучи консулом. Когда я услышал, что Цезарь Август, основатель и восстановитель всех храмов, вступил в святилище Юпитера Феретрия, которое он отремонтировал, когда время разрушило его, и сам прочитал там на льняном нагруднике эту надпись, мне показалось почти что святотатством лишить доспехов Косса такого свидетеля, как Цезарь, благодетель этого храма. Где ошибка – если она здесь есть, – по вине которой весьма древние летописи и книги должностных лиц, написанные на полотне и хранящиеся в святилище [Юноны] Монеты, которые Макр Лициний многократно приводит в свидетели того, что Авл Корнелий Косс вместе с Титом Квинкцием Пенном стали консулами лишь спустя десять лет, – пусть каждый решает сам».

Предшествовавшая историографическая традиция, приписывавшая Коссу относительно скромные должности¹¹⁰ на время совершения им своего подвига,

¹¹⁰ Диодор (12, 80, 7), Валерий Максим (3, 2, 4), Фронтин (*Str.* 2, 8, 9) и Аврелий Виктор (*De vir. ill.* 25) называют его начальником конницы, а Дионисий (*Ant. Rom.* 12, 5, 1) и Сервий (*In Aen.* 6, 841) – военным трибуном (Servius Danielis – военным трибуном с консульской властью,

позволяла даже полевым командирам претендовать на право посвящения *spolia opima*. Своевременное открытие Августа, объявившее Косса консулом, могло сузить круг возможных претендентов до царей, консулов и диктаторов. Л. Спрингер [Springer 1954: 29–30], Р. Огилви [Ogilvie 1965: 563] и Х. Флауэер [Flower 2000: 53] согласны с тем, что свидетельство Августа неправдоподобно: Корнелий Непот сообщает, что ко времени ремонта храм Юпитера Феретрия пришел в настолько запущенное состояние, что у него не было крыши (*Att.* 20, 3), а поэтому трудно представить, что надпись на льняном нагруднике могла уцелеть в подобных условиях. Кроме того, рассказ Ливия подразумевает, что проверить правдивость слов Августа по какой-то причине было невозможно, заставляя заподозрить, что нагрудник Косса или надпись на нем пропали или были повреждены после того, как принцепс сделал свое открытие, но до того, как он объявил о нем.

Как пишет Герман Дессау [Dessau 1906: 144–146], впервые связавший неожиданно сделанное Августом археологическое открытие с неспособностью Красса посвятить *spolia opima*, принцепс, вероятно, не желал, чтобы другой полководец затмил его, повторив подвиг Ромула и посвятив добытые доспехи в храме, который реставрировал он сам, а поэтому Красс, испросив у сената позволения, получил отказ. Эту точку зрения отчасти оспаривает Джон Рич: по его мнению, сенату было бы трудно отказать Крассу в его запросе, избежав скандала (следов которого источники не обнаруживают), поскольку тот, являясь проконсулом, был независимым военачальником, в пользу чего говорит то, что ему был дан триумф. Поэтому вероятнее, что Красс либо отказался от своих амбиций сам (несмотря на то, что ранее он поддерживал Секста Помпея и Марка Антония, в 30 г. до н. э. он разделил с Августом консульство, а значит должен был обладать политическим тактом (*Cass. Dio* 51, 4, 3)), либо был убежден принцепсом или одним из его сподвижников в частной беседе [Rich 1996: 93, 99, 106–108].

что выглядит попыткой примирить противоречивые сведения).

Труднее согласиться с предположением Дж. Рича, что Август объявил о своей находке лишь в результате личного интереса к древности [Rich 1996: 112]. Время обнаружения надписи, ее сохранность после веков, проведенных в разваливавшемся здании, отсутствие других свидетелей, которые увидели бы хранившийся в публичном сооружении нагрудник, – все это вынуждает усомниться в искренности принцепса, а подвиг Красса дает ясный мотив. Даже если проконсул никогда не получил формального запрета на посвящение *spolia opima*, заявление Августа могло стать тем сигналом, который разубедил его обращаться к сенату. Нагрудник Косса также мог быть мерой предосторожности на случай несговорчивости Красса или способом избежать возникновения подобных положений в будущем.

Существовала ли в эпоху Августа политическая проблема, которую могло бы разрешить появление описаний обряда эвокации? Ответ на этот вопрос может лежать в религиозной политике, проводившейся принцепсом. Как отмечает Курт Латте [Latte 1960: 294], она была ответом на запросы его современников: затянувшиеся гражданские войны породили ощущение безысходности и убежденность в том, что боги отвернулись от Рима из-за пренебрежения древними обычаями и традициями. Расплывчатость границ между жрецом и чиновником в римском обществе делала взаимосвязь между религиозным упадком и политическим кризисом лишь более очевидной. Пессимистические настроения этого времени отражены, в частности, в строках Горация (*Carm.* 3, 6, 1–4):

Delicta maiorum immeritus lues,
 Romane, donec templa refeceris
 aedesque labentis deorum et
 foeda nigro simulacra fumo.

«Римлянин, ты будешь незаслуженно искупать прегрешения предков, пока не восстановишь покачнувшиеся храмы, святилища богов и изваяния, запятнанные черным дымом».

Ответом Августа на эту проблему стала масштабная программа по реставрации поврежденных святилищ. Согласно собственному подсчету принцепса, приведенному в «Деяниях божественного Августа», лишь за 28 г. до н. э. он реконструировал 82 храма (20, 4):

Duo et octoginta templa deum in urbe consul sex[tu]m ex [auctori]tate senatus refeci, nullo praetermisso, quod e[o] tempore [refici debeba]t.

«Став по воле сената консулом в шестой раз, я реставрировал в Риме 82 храма, не упустив ни одного, который нуждался тогда в реставрации».

Размах проводимых Августом работ по реконструкции пришедших в упадок святилищ угодливо восхваляет Овидий (*Fast.* 2, 59–64):

Cetera ne simili caderent labefacta ruina,
 cauit sacrati prouida cura ducis,
 sub quo delubris sentitur nulla senectus;
 nec satis est homines, obligat ille deos.
 templorum positor, templorum sancte repostor,
 sit superis, opto, mutua cura tui!

«О том, чтобы остальные [храмы] не постигло подобное разрушение, чтобы они не расшатались и не обвалились, позаботилась осмотрительная опека ставше-

го богом вождя, под властью которого святилища вовсе не замечают старости. Ему недостаточно угождать людям – он угождает богам. Благословенный основатель и восстановитель храмов, мое желание – чтобы твоя забота о небожителях встретила взаимность!»

Щедрые пожертвования, которые римские храмы получали от Августа, описывает Светоний (*Aug.* 30, 2):

Aedes sacras uetustate conlapsas aut incendio absumptas refecit easque et ceteras opulentissimis donis adornauit, ut qui in cellam Capitolini Iouis sedecim milia pondo auri gemmasque ac margaritas quingenties sestertium una donatione contulerit.

«Он реконструировал священные храмы, обрушившиеся от древности или уничтоженные пожаром, и украсил их и другие [святилища] самыми роскошными дарами: так святилищу Юпитера Капитолийского он пожертвовал 16,000 фунтов¹¹¹ золота, а также драгоценных камней и жемчужин стоимостью в 50,000,000 сестерциев одним подношением».

Кассий Дион замечает, что Август заботился не только о государственных, но и о частных храмах (53, 2, 4):

Καὶ τὰ μὲν ἱερὰ τὰ Αἰγύπτια οὐκ ἐσεδέξατο εἶσω τοῦ πωμηρίου, τῶν δὲ δὴ ναῶν πρόνοιαν ἐποίησατο· τοὺς μὲν γὰρ ὑπ' ἰδιωτῶν τινῶν γεγενημένους τοῖς τε παισὶν αὐτῶν καὶ τοῖς ἐγγόνοις, εἶγε τινὲς περιῆσαν, ἐπισκευάσαι ἐκέλευσε, τοὺς δὲ λοιποὺς αὐτὸς ἀνεκτῆσατο.

¹¹¹ Около 5,262.4 килограмм.

«Он не допустил исполнения египетских обрядов внутри померия, но показал предусмотрительность в отношении храмов: те из них, которые были основаны частными лицами, он велел восстановить их детям и потомкам, если такие имелись, а остальные реставрировал сам».

Какие именно храмы привлекали внимание принцепса и имели для него особое значение? В «Деяниях» Август приводит частичный список общественно значимых построек, которые были возведены или отремонтированы им, и упоминает в их ряду несколько храмов (19):

Curiam et continens ei Chalcidicum templumque Apollinis in Palatio cum portibus, aedem diui Iuli, Iupercal, porticum ad circum Flaminium, quam sum appellari passus ex nomine eius, qui priorem eodem in solo fecerat, Octauiam, puluinar ad circum maximum, aedes in Capitolio Iouis Feretri et Iouis Tonantis, aedem Quirini, aedes Mineruae et Iunonis reginae et Iouis Libertatis in Auentino, aedem Larum in summa sacra uia, aedem Deum Penatium in Velia, aedem Iuuentatis, aedem Matris Magnae in Palatio feci.

«Я отстроил курию¹¹² и смежный с ней Халкидик,¹¹³ храм Аполлона на Палатине вместе с портиками,¹¹⁴ святилище божественного Юлия,¹¹⁵ Луперкал,¹¹⁶ портик возле Фламиниева цирка, который я позволил назвать Октавиевым по име-

¹¹² Курия Юлия, заменившая Курию Гостилия. Ее строительство началось в 44 г. до н. э. при Цезаре (Cass. Dio 44, 5, 1–2). В 29 г. до н. э. завершенное здание посвятил Август (51, 22, 1)

¹¹³ Посвященный Минерве портик, пристроенный к Курии Юлия (Cass. Dio 51, 22, 1).

¹¹⁴ Участок, на котором стоял храм, был первоначально куплен Августом, чтобы построить на нем дом, но был посвящен Аполлону, после того как туда ударила молния (Suet. Aug. 29, 3; Cass. Dio 49, 15, 5). Обет построить храм Август принес в 36 г. до н. э. (Vell. Pat. 2, 81, 3). Посвящен он был в 28 г. до н. э. (Cass. Dio 53, 1, 3). Став великим понтификом в 12 г. до н. э., Август велел перенести в этот храм Сивиллины книги (Suet. Aug. 31, 1).

ни того, кто построил на том же месте предыдущий,¹¹⁷ ложу возле Великого цирка, на Капитолии – святилища Юпитера Феретрия и Юпитера Громовержца,¹¹⁸ святилище Квирина,¹¹⁹ святилища Минервы,¹²⁰ Юноны Царицы и *Iupiter Libertas* на Авентине, святилище ларов на вершине Священной дороги,¹²¹ святилище богов пенатов на Веллии,¹²² святилище Юности,¹²³ святилище Великой матери на Палатине». ¹²⁴

¹¹⁵ Святилище, воздвигнутое на месте кремации Цезаря (*App. B Civ.* 148; *Cass. Dio* 47, 18, 4), было посвящено в 29 г. до н. э. (*Cass. Dio* 51, 22, 2).

¹¹⁶ Пещера, в которой, по преданию, Ромула и Рема вскормила волчица (*Ov. Fast.* 2, 413–422).

¹¹⁷ Оригинал был построен в честь морской победы Гнея Октавия, консула 165 г. до н. э., над македонским царем Персеем (*Festus Gloss. Lat.* 188 L).

¹¹⁸ Этот храм, посвященный в 22 г. до н. э., Август построил в благодарность за избавление: во время Кантабрийских войн молния убила раба, несшего факел перед его носилками (*Suet. Aug.* 29, 3; *Cass. Dio* 54, 4, 2–4).

¹¹⁹ Храм Квирина, согласно традиции, был построен по обету, принесенному в 325 г. до н. э. диктатором Луцием Папирием Курсором, и посвящен его сыном в 293 г. до н. э. (*Liv.* 10, 46, 7; *Plin. HN* 7, 213). Сгорел в 49 г. до н. э. (*Cass. Dio* 41, 14, 3). Август восстановил его в 16 г. до н. э. (54, 19, 4).

¹²⁰ Как сообщает Фест, этот храм уже существовал во Вторую пуническую войну: в награду за сочиненный Ливием Андроником религиозный гимн актеры и писателей получили право собираться там (446–448 L).

¹²¹ По легендам, на месте этого храма когда-то стоял дом царя Анка Марция (*Solin.* 1, 23).

¹²² Это святилище описывает Дионисий Галикарнасский: в нем хранились изображения двух юношей, вооруженных копьями, привезенные в Италию, согласно традиции, Энеем (*Ant. Rom.* 1, 68–69). Солин передает, что построено оно было на месте дома царя Тулла Гостилия (1, 22). В 167 г. до н. э. в этот храм ударила молния (*Liv.* 45, 16, 5).

¹²³ Храм был построен по обету, принесенному в 207 г. до н. э. консулом Марком Ливием Салинатором, одержавшим победу над Гасдрубалом в битве при Метавре. В 191 г. до н. э. завершенное святилище посвятил дуумвир Гай Лициний Лукулл (*Liv.* 36, 36, 5–6). Храм сгорел в 16 г. до н. э. (*Cass. Dio* 54, 19, 7).

Один из упомянутых в этом перечне храм был посвящен Юноне Царице, богине-покровительнице Вей, которая была основным предметом обсуждения в главе 3. То, что Август решил упомянуть в этом коротком списке именно этот храм, несмотря на десятки – возможно, сотни – других возможностей, которыми он располагал, вероятно, не случайно.

Главным политическим достижением принцепса было окончание затяжных гражданских войн. В «Деяниях» Август желает показать, что его правление было для Рима беспрецедентно мирным (13):

[I]anum] Quirin[um, quem cl]aussum ess[e maiores nostri uoluer]unt, cum [p]er totum i[mperium po]puli Roma[ni terra marique es]set parta uictoriis pax, cum pr[iusquam] nascerer [a condita] u[rb]e bis omnino clausum [f]uisse prodatur m[emoriae], ter me princi[pe senat]us claudendum esse censui[t].

«Наши предки решили закрывать [храм] Януса Квирина, если во всех владениях римского народа, на суше и на море, установится добытый победами мир. Хотя от основания города до моего рождения его, как сообщают предания, закрывали всего дважды,¹²⁵ во время моего принципата сенат постановил его закрыть трижды».¹²⁶

¹²⁴ Святилище Матери богов, строительство которого восходит к эпохе Пунических войн, горело дважды: в 111 г. до н. э. и в 3 г. н. э. После первого пожара его восстановил некий Метелл (представители рода Цецилев Метеллов занимали должность консула в 109, 98, 80, 79, 69, 68, 60, 57 и 52 гг. до н. э.) (Ov. *Fast.* 4, 347–348; Val. Max. 1, 8, 11; Obseq. 39).

¹²⁵ В царствование Нумы и в консульство Тита Манлия Торквата (235 г. до н. э.) (Varro *Ling.* 5, 165; Liv. 1, 19, 3–4; Vell. Pat. 2, 38, 3; Flor. 23, 34).

¹²⁶ Врата храма закрывались после победы при Акции (Liv. 1, 19, 3; Plut. *De Fort. Rom.* 19; Cass. Dio 51, 20, 4; Oros. 6, 20, 8) и после Кантабрийской войны (Cass. Dio 53, 26, 5; Oros. 6, 21, 11). Время третьего закрытия неизвестно. По мнению Инес Рибберг, оно состоялось в 13 г. до н. э., когда был посвящен Алтарь Мира [Ryberg 1949: 92–93].

В свете этого ремонт храма Юноны Царицы приобретал особый смысл: реставрация расположенного в Риме святилища первоначально этрусской богини олицетворяла собой прекращение в римском государстве внутренних конфликтов. Кажется вероятным, что среди восстановленных Августом храмов были и другие святилища богов, которые были заимствованы римлянами у италийских соседей, – упомянутые в «Деяниях» памятники должны быть по-своему типичны или показательны.

Однако подобные храмы не могли служить однозначными символами восстановленного единства и мира, которыми их желал бы представить Август: Италия была объединена мечом, и в каждом святилище италийского божества было возможно увидеть памятник войне между римлянами и тем или иным народом, который жил теперь с ними в едином государстве, – государстве, желавшим оправиться после изнурительных гражданских войн.

Ассоциации с войнами прошлого затрудняли выражение той идеи, которую желал выразить принцепс, но, как показывает случай Красса, Август был готов корректировать неудобные элементы возрождаемой им религиозной старины. Это позволяет предположить, что обряд эвокации был изобретением наиболее раннего писателя, к которому возможно проследить его описания, – Веррия Флакка, придворного ученого принцепса и учителя его внуков.

Флакк мог распространить на другие проведенные римлянами осады легенду о принесенном Камилле обете и о чудесном переносе статуе Юноны, который за ним последовал, – легенду, которая, как было показано в главе 3, понималась античной историографической традицией как разовый, самодостаточный эпизод, и которая обладает рядом типологических сходств с другими преданиями об изваяниях богов, в том числе не имеющими никакого отношения к Риму или к войне, – создав на ее основе ритуал, который якобы был неизменной, кульминационной частью римских войн, но в то же время не оставил в работах древних истори-

ков никаких бесспорных следов, несмотря на интерес, который он бы неизбежно вызывал. Обращая военные победы прошлого в победы дипломатические, описание обряда эвокации позволило бы Августу смягчить память о былых войнах между италийскими народами и представить восстановленные храмы италийских божеств символами того, чего его поколение желало более всего, – вновь обретенного внутреннего мира.

В комментарии к пятой книге Тита Ливия Роберт Огилви предполагает, что античный историк, описывая осаду Вей, разъединяет составные элементы обряда эвокации на отдельные сцены в стилистических целях: «Instead of detailing the ritual as a ritual, L. made it part of the narrative, incorporating the different acts as historical episodes (21. 8 n., 22. 3 n.) and recasting the prayer in literary language which conveys the atmosphere but not the uncouthness of actual devotion» (Ogilvie 1965, 675). Настоящая диссертация предлагает считать, что произошло прямо противоположное: для создания патриотического мифа современный Ливию антиквар приписал отдельным эпизодам легенды более глубокое единство.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**ИСТОЧНИКИ**

1. Aeschylus, West M. L. (ed.) *Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*. Stuttgart – Leipzig: 1998.
2. Aland K., Black M., Martini C. M., Metzger B. M., Wikgren A., Aland B., Karavidopoulos J. (edd.) *The Greek New Testament*. Stuttgart: 1998.
3. Appianus, Viereck P., Roos A. G. (edd.) *Historia Romana*. Vol. I. Leipzig: 1962.
4. Appianus, White H. (ed.) *Roman History*. Vol. III. Cambridge – London: 1964.
5. Athenaeus, Douglas Olson S. (ed., tr.) *The Learned Banqueters*. Vol. VIII: Books 13.594b–14. Cambridge: 2012.
6. Augustus, Scheid J. (ed., tr.) *Res Gestae Divi Augusti*. Paris: 2007.
7. Aulus Gellius, Marshall P. K. (ed.) *Noctes Atticae* Vol. I: Libri I–X. Oxford: 1968.
8. Cassius Dio, Cary E. (ed., tr.) *Roman History*. Vol. I. London – New York: 1914.
9. Cassius Dio, Cary E. (ed., tr.) *Roman History*. Vol. VI. London – Cambridge: 1955.
10. Curtius Rufus, Hedicke E. (ed.) *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Leipzig: 1998.
11. Diodorus, Fischer C. Th. (ed.) *Bibliotheca Historica*. Vol. IV. Stuttgart: 1985.
12. Euripides, Biehl W. (ed.) *Troades*. Leipzig: 1970.
13. Dionysius, Jacoby C. (ed.) *Antiquitates Romanae quae supersunt*. Vol. I. Leipzig: 1885.
14. Dionysius, Kiessling A. (ed.) *Antiquitates Romanae quae supersunt*. Vol. IV. Leipzig: 1870.

15. Festus, Lindsay W. M. (ed.) *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Stuttgart – Leipzig: 1997.
16. Florus, Rossbach O. (ed.) *Epitomae libri II et Fragmentum de Vergilio oratore an poeta*. Leipzig: 1896.
17. Frontinus, Bennett C. E. (ed., tr.), Herschel C. (tr.), McElwain M. B. (ed.) *The Stratagems and the Aqueducts of Rome*. London – New York: 1925.
18. Herodianus, Whittaker C. R. (ed., tr.) *Herodian*. Vol. II: Books V–VIII. Cambridge – London: 1970.
19. Herodotus, Godley A. D. (ed., tr.) *Herodotus*. Vol. III: Books V–VII. London – Cambridge: 1938.
20. Horatius, Rudd N. (ed., tr.) *Odes and Epodes*. Cambridge – London: 2004.
21. Ioannes Zonaras, Dindorf L. (ed.) *Epitome historiarum*. Vol. II. Leipzig: 1869.
22. Josephus, Thackeray H. St. J. (ed., tr.) *The Jewish War, Books I–III*. London – Cambridge: 1956.
23. Josephus, Thackeray H. St. J. (ed., tr.) *The Jewish War, Books IV–VII*. London – Cambridge: 1961.
24. Livius, Foster B. O. (ed., tr.) *History of Rome, Books XXI–XXII*. Cambridge – London: 1996.
25. Livius, Moore F. G. (ed., tr.) *History of Rome, Books XXIII–XXV*. Cambridge – London: 1984.
26. Livius, Moore F. G. (ed., tr.) *History of Rome, Books XXVI–XXVII*. Cambridge – London: 1995.
27. Livius, Moore F. G. (ed., tr.) *History of Rome, Books XXVIII–XXX*. Cambridge – London: 1995.
28. Livius, Weissenborn W. (ed.) *Ab urbe condita libri*. Pars I: Libri I–VI. Leipzig: 1875.

29. Livius, Weissenborn W. (ed.) *Ab urbe condita libri. Pars II: Libri VII–XXIII.* Leipzig: 1876.
30. Macrobius, Kaster R. A. (ed., tr.) *Saturnalia. Books 3–5.* Cambridge – London: 2011.
31. Macrobius, Willis J. (ed.) *Saturnalia.* Stuttgart – Leipzig: 1994.
32. Magie D. (ed., tr.) *Historia Augusta. Vol. II.* Cambridge – London: 1993.
33. Mommsen Th., Krueger P. (edd.) *Digesta Iustiniani Augusti. Vol. I.* Berlin: 1870.
34. Mommsen Th., Krueger P. (edd.) *Digesta Iustiniani Augusti. Vol. II.* Berlin: 1870.
35. Origenes, Borret M. (ed., tr.) *Contre Celse. Tome I: Livres I et II.* Paris: 1967.
36. Ovidius, Showerman G. (ed., tr.) *Heroides and Amores.* London – New York: 1914.
37. Ovidius, Frazer J. G. (tr.), Goold G. P. (ed.) *Ovid. Vol. V: Fasti.* Cambridge – London: 1989.
38. Plautus, de Melo (ed., tr.) *Amphitryon. The Comedy of Asses. The Pot of Gold. Two Bacchises. The Captives.* Cambridge: 2011.
39. Plinius, Jones W. H. S. (ed., tr.) *Natural History, Volume VIII: Books 28–32.* Cambridge: 1963.
40. Plinius, von Jan L. (ed.) *Naturalis Historiae libri XXXVII. Vol. II: Libri VII–XV.* Leipzig: 1856.
41. Plinius, von Jan L. (ed.) *Naturalis Historiae libri XXXVII. Vol. V: Libri XXXIII–XXXVII.* Leipzig: 1878.
42. Plinius, von Jan L., Mayhoff K. (edd.) *Naturalis Historiae libri XXXVII. Vol. IV: Libri XXIII–XXX.* Leipzig: 1897.
43. Plutarchus, Bernardakis G. (ed.) *Moralia. Vol. II.* Leipzig: 1889.
44. Plutarchus, Perrin B. (ed., tr.) *Lives. Vol. II.* London – Cambridge: 1968.
45. Plutarchus, Perrin B. (ed., tr.) *Lives. Vol. IV.* London – Cambridge: 1959.

46. Plutarchus, Perrin B. (ed., tr.) *Lives*. Vol. VII. London – Cambridge: 1967.
47. Plutarchus, Perrin B. (ed., tr.) *Lives*. Vol. IX. London – Cambridge: 1959.
48. Propertius, Butler H. E. (ed., tr.) *Propertius*. London – New York: 1912.
49. Radt S., Kannicht R. (edd.) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 4: Sophocles. Göttingen: 1999.
50. Sallutius, Maurenbrecher (ed.) *Historiarum reliquae*. Fasc. II: *Fragmenta*. Leipzig: 1893.
51. Servius, Thilo G. (ed.) *Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Vol. I: *Aeneidos librorum I–V commentarii*. Leipzig: 1881.
52. Servius, Thilo G. (ed.) *Qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Vol. II: *Aeneidos librorum VI–XII commentarii*. Leipzig: 1884.
53. Smith O. L. (ed.) *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia*. Pars II, Fasc. 2. Leipzig: 1982.
54. Suetonius, Brugnoli G. (ed.) *Praeter Caesarum libros reliquiae*. Pars I: *De grammaticis et rhetoribus*. Leipzig: 1972.
55. Suetonius, Rolfe J. C. (ed., tr.) *Suetonius*. Vol. I. Cambridge – London: 1979.
56. Tacitus, Wellesley K. (ed.) *Libri qui supersunt*. Tomus II, Pars Prima: *Historiarum libri*. Leipzig: 1989.
57. Tertullianus, Dekkers E., Borleffs J. G. P., Willems R., Refoulé R. F., Diercks G. F., Kroymann A. (edd.) *Opera*. Pars I. Turnhout: 1954.
58. Valerius Maximus, Halm C. (ed.) *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*. Leipzig: 1865.
59. Varro, Goetz G., Schoell F. (edd.) *De lingua Latina quae supersunt*. Leipzig: 1910.
60. Vergilius, Mynors R. A. B. (ed.) *Opera*. Oxford: 1969.

ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Абрамзон М. Г. Римское владычество на Востоке: Рим и Киликия (II в. до н. э. – 74 г. н. э.). СПб.: 2005.
2. Исаенко Р. А. Обет Публия Сервилия // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. 22 (1). С. 583–591.
3. Ando C. *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkley – Los Angeles: 2009.
4. Aust E. *De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae rei publicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis*. Marburg: 1889.
5. Austin R. G. P. *Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*. London: 1973.
6. Bakkum G. C. L. M. *The Latin Dialect of the Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship. Part I*. Amsterdam: 2009.
7. Basanoff V. *Evocatio. Étude d'un Rituel Militaire Romain*. Paris: 1947.
8. Baum P. F. *The Young Man Betrothed to a Statue* // *Publications of the Modern Language Association of America*. 1919. 34 (4). P. 523–579.
9. Beard M., North J., Price S. *Religions of Rome, Volume 1: A History*. Cambridge: 1998.
10. Bizzarri C. *Southern and Inner Etruria: Benchmark Sites and Current Excavations* // Bell S., Carpino A. A. (ed.) *A Companion to the Etruscans*. Chichester, 2016. P. 117–128.
11. Bloch R. *Héra, Uni, Junon en Italie centrale* // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 1972. 116 (2). P. 384–396.
12. Brandon S. G. F. *The Date of the Markan Gospel* // *New Testament Studies*. 1961. 7 (2). P. 126–141.
13. Casali S. *The Bellum Civile as an Anti-Aeneid* // *Asso P. Brill's Companion to Lucan*. Leiden – Boston, 2011. P. 81–110.

14. Champlin E. *Serenus Sammonicus* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1981. 85. P. 189–212.
15. Cichorius C. *Zur Lebensgeschichte des Valerius Soranus* // *Hermes*. 1906. 41 (1). P. 59–68.
16. Clifford R. J. *Phoenician Religion* // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1990. 279. P. 55–64.
17. Day J. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. London – New York: 2002.
18. Dessau H. *Livius und Augustus* // *Hermes*. 1906. 41 (1). P. 142–151.
19. de Grummond N. T. *Prophets and Priests* // de Grummond, N. T., Simon E. (edd.) *The Religion of the Etruscans*. Austin, 2006. P. 27–44.
20. Dumézil G. *La religion romaine archaïque*. Paris: 1974.
21. Dumézil G. *Propertiana* // *Latomus*. 1951. 10 (3). P. 289–302.
22. Edlund-Berry I. *The Gods and the Places* // Turfa J. M. (ed.) *The Etruscan World*. Abingdon – New York, 2013. P. 557–565.
23. Euripides, Shapiro A. (tr.), Burian P. (ed.) *Trojan Women*. Oxford – New York: 2009.
24. Farney G. D., Masci G. *The Sabines* // Farney G. D., Bradley G. (edd.) *The Peoples of Ancient Italy*. Boston – Berlin, 2017. P. 543–557.
25. Flower H. I. *The Tradition of the Spolia Opima: M. Claudius Marcellus and Augustus* // *Classical Antiquity*. 2000. 19 (1). P. 34–64.
26. Forsythe G. *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*. Berkley – Los Angeles – London: 2005.
27. Frank T. *The Bacchanalian Cult of 186 B. C.* // *The Classical Quarterly*. 1927. 21 (3/4). P. 128–132.
28. Frothingham A. L. *Vediovis, the Volcanic God. A Reconstruction* // *The American Journal of Philology*. 1917. 38 (4). P. 370–391.

29. Ganiban R. T. *Aeneid 2 // Vergil*, Ganiban R. T., Farrel J., Johnston P. A., O'Hara J. J., Perkell C. G. (edd.) *Aeneid. Books 1–6*. 2012. P. 167–219.
30. Ghedini F. *Giulia Domna tra oriente e occidente. Le fonti archeologiche*. Roma: 1984.
31. Goldmann E. *Di Novensides and Di Indigetes // The Classical Quarterly*. 1942. 36 (1/2). P. 43–53.
32. Goldstein J. A. (ed., tr.) *I Maccabees*. Garden City: 1976.
33. Grebe S. *Augustus' Divine Authority and Vergil's Aeneid // Vergilius*. 2004. 50. P. 35–62.
34. Greenough J. B. *Livy. Books I & II*. Boston: 1891.
35. Gustafsson G. *Evocatio Deorum. Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. Uppsala: 2000.
36. Hahn F. H. *Performing the Sacred: Prayers and Hymns // Rüpke, J. (ed.) A Companion to Roman Religion*. 2007. P. 235–248.
37. Hall A. *New Light on the Capture of Isaura Vetus by P. Servilius Vatia // Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik, München 1972*. 1973. P. 569–571.
38. Henderson J. *Polishing off the Politics: Horace's Ode to Pollio, 2, 1 // Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. 1996. 37. P. 59–136.
39. Henzen W. *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*. Berlin: 1874.
40. Hodgkin T. *The Caervoran Inscription in Praise of the Syrian Goddess // Archaeologia Aeliana*. 1899. 21. P. 289–292.
41. Hooker M. D. *Trial and Tribulation in Mark XIII // Bulletin of the John Rylands Library*. 1982. 65 (1). P. 78–99.
42. Horsfall N. (ed., tr.) *Virgil, Aeneid 2: A Commentary*. Leiden: 2008.
43. Hoyos D. *The Carthaginians*. London – New York: 2010.

44. Huschke P. E. (ed.) *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*. Leipzig: 1886.
45. Isaenko R. A. *Evocatio and the Transfer of Juno Regina from Veii* // *Philologia Classica*. 2017. 12 (1). P. 23–28.
46. Isaenko R. A. *Macrobius, Saturnalia 3.9 and the Roman Cult of Iuno Caelestis* // *Philologia Classica*. 2019. 14 (2). P. 208–215.
47. Isaenko R. A. *Verg. Aen. 2. 351–352: Evocatio under Troy?* // *Philologia Classica*. 2017. 12 (2). P. 234–239.
48. Jordan R. H. (ed.), *Virgil, Aeneid II*. Eastbourne: 2002.
49. Kaster R. A. *Studies on the Text of Macrobius' Saturnalia*. Oxford – New York: 2010.
50. Keppie L. *Understanding Roman Inscriptions*. Baltimore: 1991.
51. Kirk G. S. (ed.), Janko R. *The Iliad: A Commentary. Volume IV: Books 13–16*. Cambridge: 1994.
52. Köves-Zulauf T. *Minerva Capta – Eine gefangene Göttin?* // *Grazer Beiträge*. 1993. S5. P. 159–176.
53. Latte K. *Römische Religionsgeschichte*. Munich: 1960.
54. Le Gall J. *Evocatio* // *Mélanges offerts à Jacques Heurgon: L'Italie préromaine et la Rome républicaine I*. 1976. P. 519–524.
55. Lenski N. *Assimilation and Revolt in the Territory of Isauria, from the 1 Century BC to the 6 Century AD* // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1999. 42 (4). P. 413–465.
56. Lenski N. *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Policies*. Philadelphia: 2016.
57. Lichtenberger A. *Severus Pius Augustus. Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193–211 n. Chr.)*. Leiden – Boston: 2011.

58. Linderski J. *The Libri Reconditi* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1985. 89. P. 207–234.
59. Littlewood R. J. *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 6*. New York: 2006.
60. Littlewood R. J. *Poetic Artistry and Dynastic Politics: Ovid at the Ludi Megalenses (Fasti 4. 179–372)* // *The Classical Quarterly*. 1981. 31 (2). P. 381–395.
61. MacDonald E. *Hannibal: A Hellenistic Life*. New Haven – London: 2015.
62. Mackey J. L. *Belief and Cult: Rethinking Roman Religion*. Princeton – Oxford: 2022.
63. Marquis E. C. *Vertumnus in Propertius 4, 2* // *Hermes*. 1974. 102 (3). P. 491–500.
64. Mundle I. *Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna* // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 1961. 10 (2). P. 228–237.
65. Nestle E. *Zu Daniel* // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1884. 4. P. 247–248.
66. Ogilvie R. M. *A Commentary on Livy, Books 1–5*. Oxford: 1965.
67. Orlin E. M. *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire*. Oxford – New York: 2010.
68. Ormerod H. A. *The Campaigns of Servilius Isauricus against the Pirates* // *The Journal of Roman Studies*. 1922. 12. P. 35–56, 288.
69. Page T. E. *The Aeneid of Virgil. Books I–VI*. New York: 1967.
70. Paschinger E. *Das Fanum Voltumnae* // *Antike Welt*. 1986. 17 (4). P. 57–60.
71. Poznanski L. *Sequimur te, sancte deorum quisquis es (Aen. IV, 575-576)* // *Revue belge de philologie et d'histoire*. 1981. 59 (1). P. 85–90.
72. Preller L. *Römische Mythologie*. Berlin: 1858.
73. Putnam M. C. J. *The Shrine of Vortumnus* // *American Journal of Archaeology*. 1967. 71 (2). P. 177–179.

74. Rawson E. Scipio, Laelius, Furius, and the Ancestral Religion // *The Journal of Roman Studies*. 1973. 63. P. 161–174.
75. Reifferscheid A. (ed.) *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*. Leipzig: 1860.
76. Rich J. W. Augustus and the Spolia Opima // *Chiron*. 1996. 26. P. 85–127.
77. Rousselle R. Liber-Dionysus in Early Roman Drama // *The Classical Journal*. 1987. 82 (3). P. 193–198.
78. Rutledge S. H. The Roman Destruction of Sacred Sites // *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. 2007. 56 (2). P. 179–195.
79. Ryberg I. S. The Procession of the Ara Pacis // *Memoirs of the American Academy in Rome*. 1949. 19. P. 79–101.
80. Sanders E. P., Davies M. *Studying the Synoptic Gospels*. London – Philadelphia: 1989.
81. Scheid J. The Religious Roles of Roman Women // Schmitt Pantel P. (ed.) *A History of Women in the West. Volume I*. Cambridge, Massachusetts: 1994.
82. Schilling R. Religions de Rome // *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1967-1968*. 1966. 75. P. 149–150.
83. Shea C. The Vertumnus Eligy and Propertius Book IV // *Illinois Classical Studies*. 1988. 13 (1). P. 63–71.
84. Sherwin-White A. N. *Roman Foreign Policy in the East. 168 B.C. to A.D. 1*. London: 1984.
85. Simon E. Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon // de Grummond, N. T., Simon E. (edd.) *The Religion of the Etruscans*. Austin, 2006. P. 45–65.
86. Smith O. L. (ed.) *Scholia Graeca in Aeschylum quae exstant omnia. Pars II*. Berlin – New York: 2009.
87. Spengel, L., Spengel A. (edd.) *M. Terenti Varronis De Lingua Latina Libri*. Berlin: 1885.

88. Springer L. A. The Cult and Temple of Jupiter Feretrius // *The Classical Journal*. 1954. 50 (1). P. 27–32.
89. Stek T. *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy: A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam: 2010.
90. Stopponi S., Leone D. Dal Fanum Voltumnae a San Pietro in Vetera: Continuità Culturali e Insediative a Campo della Fiera, Orvieto // Santoro S. (ed.) *Emptor et Mercator: Spazi e Rappresentazioni del Commercio Romano*. Bari, 2017. P. 477–499.
91. Suits T. A. The Vertumnus Elegy of Propertius // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1969. 100. P. 475–486.
92. Syme R. Isauria in Pliny // *Anatolian Studies*. 1986. 36. P. 159–164.
93. van der Meer L. B. Campo della Fiera at Orvieto and Fanum Voltumnae: Identical Places? // *Babesch*. 2013. 88. P. 99–108.
94. Takács S. A. Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E. // *Harvard Studies in Classical Philology*. 2000. 100 (2000). P. 301–310.
95. Taylor L. R. *Local Cults in Etruria*. Roma: 1923.
96. Versnel H. S. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, Vol. II. Leiden: 1993.
97. Versnel H. S. Two Types of Roman Devotio // *Mnemosyne*. 1976. 29 (4). P. 365–410.
98. von Domaszewski A. *Abhandlungen zur römischen Religion*. Leipzig – Berlin: 1909.
99. von Domaszewski A. *Die Religion des römischen Heeres*. Trier: 1895.
100. von Wilamowitz-Moellendorff U. Hephaistos // *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*. 1895. P. 217–245.

101. Weinstock S. Die Geheime Schutzgottheit von Rom by Angelo Brelich // *The Journal of Roman Studies*. 1950. 40 (1–2). P. 149–150.
102. Weinstock S. *Divus Julius*. Oxford: 1971.
103. Welcker F. G. *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus*. Vol. I. Bonn: 1839.
104. Wissowa G. *Evocatio (deorum)* // *RE*. 1907. 6 (1). P. 1152–1153.
105. Wissowa G. *Religion und Kultus der Römer*. München: 1902.
106. Woodard R. D. *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*. Cambridge: 2013.
107. Zangemeister K. *Rheinische Corpusstudien* // *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*. 1892. 11. P. 267–311.