

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования

«Российский государственный гуманитарный университет»

На правах рукописи

Федченко Оксана Владимировна

САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ РИМСКОГО ДОМА

(поздняя республика и ранняя империя).

Специальность 5.6.2 – Всеобщая история

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:

доктор исторических наук, доцент

Сморчков А. М.

Москва 2023

Оглавление

Введение.....	3
Глава I. Пороговые пространства: сакральная топография и ритуальная практика римской семьи.....	75
I.1 Ритуальная практика на пороге римского дома.....	75
I.2 Соотношение частного и публичного в рамках порогового пространства римского дома.....	93
I.3 Придомовая территория: ритуалы во время проведения праздника Лемурий.....	108
Выводы.....	129
Глава II. Сакральные элементы римского дома.....	131
II.1 Очаг.....	131
II.2 Священные столы.....	146
II.3 Armaġia и изображения предков.....	173
II.4 Культ Ларов и священные локусы дома.....	218
Выводы.....	235
Заключение.....	237
Список использованных источников и литературы.....	242
Список сокращений.....	273
Приложения.....	274

Введение

Актуальность темы. Данное исследование посвящено изучению сакрального пространства римского дома и ритуальной практики римской семьи (*familia*). Римский дом (*domus*) – это постройка городского типа для отдельной состоятельной семьи. Небогатые римляне селились в *taberna* (небольшой дом с мастерской/лавкой) и *insula* (многоквартирный дом). В работе рассматривается преимущественно италийский *domus*, который изначально существовал в рамках деревенской усадьбы, а потом был использован и в городском пространстве. В частности, для анализа ритуальной практики автором использовались дома в городах Помпеи и Геркуланум. Данный выбор в достаточной степени позволяет сформировать общее представление о структуре дома, выделить основные сакральные компоненты в его ритуальной организации. При этом исследование сакральной топографии жилого пространства древнего римлянина в большей степени зависит от нарративных источников, в том числе и в интерпретации археологических данных.

Domus имел прямоугольную форму, по всем его четырём сторонам располагались помещения различного характера, центральным из которых был *atrium*. Дом как определённая организация внутреннего пространства являлся идеальной моделью существующего миропорядка, поэтому проведение ритуалов римлянами в контексте домашнего пространства было тесно связано с их восприятием пространственных и временных особенностей окружающего мира. Для изучения домашнего культового пространства важно понять, что влияло на поведение римлян, когда они переступали порог своего дома и оказывались среди родовых святынь.

Мировоззрение древних римлян базировалось на сакральной преемственности между поколениями, когда знания и опыт, полученные в процессе освоения обитаемого пространства, формировали различные

социальные и религиозные институты, функционирование которых не может быть объективно изучено без реконструкции ритуального поведения членов римской семьи. Изучение ритуальной практики римской семьи помогает понять, какие действия (воспроизводящего и повторяющегося характера) и объекты использовали древние римляне, чтобы домашнее пространство приобрело сакральный характер и было защищено от угроз неосвоенного ими мира¹. Опыт изучения римского дома даёт возможность увидеть, пусть и не в полной мере, как формирование сакрального домашнего пространства может выступать феноменом мировоззрения людей разных эпох – как архаичной, так и современной.

В данном исследовании, направленном на изучение сакральной организации римского дома, представлена не только религиозная характеристика основных материальных объектов обитаемого мира древнего римлянина, но и предпринята попытка раскрыть сакральное содержание римского жилища. Основными сакральными объектами в римском доме являлись границы дома и придомовой территории, дверь и порог, очаг, стол и место хранения изображений предков и богов. Указанные объекты выступали в качестве символа неуничтожимой, постоянно обновляющейся в процессе ритуальной практики «силы», которая объединяла людей и богов, способствовала сохранению *рах деорум*. Процесс реконструкции ритуальной организации дома не только формирует наше представление о том, как древние римляне совершали ритуальный «переход» из одного «мира» в другой, но позволяет понять, как устанавливались отношения между этими мирами; как ритуальная организация влияла на взаимоотношения не только между членами семьи,

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 25: «Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства».

но и на их отношения с членами гражданской общины. Таким образом, проведённое исследование направлено на изучение ритуальной практики в контексте сакральной топографии римского дома, что позволяет расширить наши возможности в изучении *sacra privata* древних римлян и, соответственно, наши представления о религиозном мировоззрении древних римлян в целом.

Обзор источников. В данном исследовании преобладают нарративные источники разнообразного характера, а также используются эпиграфические, этнографические и археологические данные. Стоит отметить, что римская традиция не имела или не сохранила ни одного специализированного труда, в котором более или менее в полном объёме сообщалось о *sacra privata* древних римлян. Поэтому особую ценность представляют работы античных авторов, где излагаются сведения общего характера, в которых, хотя и эпизодически, присутствует обращение к тому или иному ритуалу. Подобная ситуация в некоторой степени затрудняет интерпретацию изучаемой ритуальной практики, потому что достаточно трудно восстановить все элементы ритуала с необходимой точностью, особенно если явление уникальное и нет возможности получить недостающие элементы из других источников.

Ещё в ранний период римской истории возникли элогии – краткие посмертные записи, восхваляющие заслуги умершего. Самый ранний пример элогий сохранился на памятнике консула 298 г. до н.э. Луция Корнелия Сципиона Барбата (CIL VI. 1285). Подобные записи помогают понять отношение римлян к своим предкам, их переживания и причины стремления сохранить память об умершем. Например, отдельные элементы элогий мы можем обнаружить на подписях (*tituli*) к изображению умершего предка в римском атриуме с указанием его имени, должности и достижений (*Liv.* XXII. 31. 11).

Полибий (ок. 200 – ок. 120 г. до н.э.) автор сочинения «Всеобщая история», написанного в сорока книгах (целиком сохранились только первые пять), всесторонне изучает причины могущества Рима. В итоге историк приходит к выводу, что римляне имели одно важное преимущество по сравнению с другими народами – это особые отношения с богами, а именно богобоязнь, которая пронизывала не только государственную сферу, но и частную. (*Polyb.* IV. 56. 6–9). Полибий жил в доме Эмилия Павла (*ibid.* XXIX. 9–11), что позволило ему ближе познакомиться с повседневной жизнью римлян. Описывая события римской истории, автор оставил небольшие заметки о частной жизни, например, о ритуальной практике похорон, о римском домашнем пространстве, о месте изображений предков в доме римлянина (*ibid.* VI. 53. 4). Дионисий Галикарнасский критиковал других греческих авторов, в частности и Полибия, за отсутствие тщательного анализа своих сюжетов, исходя лишь: «...из первых попавшихся слухов» (*Dionys.* I. 6. 1), однако Цицерон часто использовал Полибия и высоко ценил его (*Cic. De rep.* I. 21. 34).

Тит Ливий (56 г. до н.э. – 17 г. н.э.), описывая важные события римской истории, попутно сообщает множество фактов о частных особенностях жизни римлян. Например, он употребляет слово *tabernae* в контексте «лавка/дом» (*Liv.* XXVI. 27. 2). Позже Исидор Севильский (около 570 г. – 636 г. н.э.) при определении этимологии слова *taberna* писал, что дома бедняков в городе строились из *tabula* (доска), хотя теперь эти дома выглядят иначе, намекая на присоединение к жилищу площади, на которой хозяин занимался коммерческой деятельностью (*Isid. Etymol.* XV. 2. 43). Сообщает историк и другие детали религиозной жизни: об обязательности венка на голове во время проведения искупительных жертвоприношений (*Liv.* XLIII. 13. 8), о частных ауспигиях (*ibid.* VI. 41. 4), об обряде очищения от скверны смерти (*ibid.* I. 26. 8–13) и др.

Выдержанная в жанре энциклопедии «Естественная история» Плиния Старшего (23–79 г. н. э.) посвящена не только географии, медицине, сельскому хозяйству и т. д., но и религиозным церемониям и праздникам, она также знакомит нас с особенностями повседневной жизни римского народа. В «Истории» Плиния мы встретим перечисление видов изображений умерших предков, хранившихся в доме (*Plin. NH. XXXV. 4–13*), а также сведения, которые позволяют лучше понять отношение римлян к пороговому пространству дома (*ibid. XXXII. 44; XXVIII. 86*). Следет отметить заметки Плиния о римском столе, который он представляет утилитарным предметом и важным критерием благополучия хозяина дома.

Важная информация имеется у Тацита (56–117 н.э.), например, об изображениях предков (*Tac. Ann. III. 5*), домашнем очаге и о моральном облике *mater familias* (*ibid. V. 1*). Сообщает историк и некоторые сведения о магии: о свинцовых табличках, заговорах и заклятиях (*ibid. II. 69*). Часто в повествовании Тацита мы можем найти подтверждение символического значения римского дома, когда он выступает в качестве определённого социального знака (*ibid. II. 82; III. 9*). Архитектурная революция I в., означавшая переворот в сфере организации жилого пространства, также отображена у Тацита, что помогает лучше понять функционирование и организацию римского дома (*ibid. XV. 43*).

Греческие писатели Дионисий Галикарнасский (60–7 гг. до н.э.) и Плутарх (45/46–127 гг. н.э.) проявляли заметный интерес к римской религии и сохранили важные сведения о ней. Сочинение Дионисия изобилует обращениями к антикварному материалу, что было вызвано, в первую очередь, его желанием детально рассказать и объяснить все частности римской жизни греческому обществу. Показательна его фраза: «Я просто повторяю то, что написал в «Древностях» Теренций Варрон, наиболее сведующий муж в то время» (*Dionys. AR. II. 21. 2. перев. И.Л.*

Маяк). Дионисий, следуя Полибию, также отмечает особую роль религии римлян (*ibid.* I. 21. 1), хотя и указывает, что Полибий был небрежен и поверхностен при составлении своего труда (*ibid.* I. 7). Историк оставил описание древней статуи Пенатов (*ibid.* I. 68. 2), рассказал о жертвоприношениях богам в домашнем святилище (*ibid.* II. 23. 5).

Также с опорой на Варрона Плутарх писал, что до царя Тарквиния Древнего римляне не знали изображений богов, считая подобное нечестивым (*Plut.* Num. 8). Это сообщение помогает дополнить наши представления о роли изображений предков в ритуальной практике. В «Застольных беседах» у Плутарха приводятся рассуждения о ритуальном значении соли и огня (*Plut.* Quaes. Con. V. 4. 85–89), о символике фаллического символа на пороге дома (*ibid.* V. 7. 3), в «Римских вопросах» историк рассуждает о святости стола (*Plut.* QR. 64), в «Сравнительных жизнеописаниях» приводит примеры ритуальных действий во время похорон, пишет о значении изображений предков (*Plut.* Sull. 29; 38; Numa. 22).

Особую ценность для изучения римской частной религии имеет сочинение Марка Порция Катона Старшего (234–149 гг. до н.э.). В своём трактате «О сельском хозяйстве» он попутно рассказывает о религиозной жизни на вилле, описывает сельскохозяйственные праздники и сопровождающие их ритуалы, приводит религиозные наставления виллику со стороны *pater familias*, а также содержание некоторых молитв (например, *Cato.* 141). Ливий писал о Катоне, как о человеке, восхваляющем времена предков, указывал на то, что он с негодованием относился к тем римлянам, которые смеялись над глиняными богами на крышах римских храмов (*Liv.* XXXIV. 4. 4).

Антикварное направление конца Республики представлено произведениями Марка Теренция Варрона (116–27 гг. до н. э.) и Марка Веррия Флакка (55 г. до н.э.–20 г. н.э.). Сочинение Варрона «О латинском

языке» содержит уникальные сведения, помогающие лучше понять римскую религию, в частности, Варрон один из немногих авторов, который оставил сообщение о ритуале *os resectum* (*Varro. LL. V. 23*). К сожалению, сочинение Варрона «Древности человеческие и божественные» сохранилось фрагментарно лишь благодаря обращению к нему Тертуллиана (160–220 гг. н.э.) в его сочинениях «К язычникам», «О душе», «Об идолопоклонстве» и Аврелия Августина (354–430 гг. н.э.) в трактате «О граде Божьем». Во второй книге «Человеческих древностей» Варрон сообщает о том, как Эней перенёс богов Пенатов в Италию, что известно благодаря Макробию, который пытался определить их этимологию (*Macr. Sat. III. 4. 7*). Также Макробий сообщает о варроновском делении суток, что являлось определяющим фактором в вопросе совершения ночных и дневных священнодействий (*ibid. III.16.12*). В «Божественных древностях» Варрон пишет о необходимости исполнения семейных культов (*Dionys. II. 21. 2*), о понятии *ara* (*Macr. Sat. III. 2. 8*), рассуждает о значении очага в отправлении домашних культов (*Serv. Ad Aen. III. 134*). Варрон упоминает слово *cartibulum* – стол рядом с комплювием, который часто ему встречался в домах, где он бывал (*Varro. LL. V. 125*). Многочисленными в его повествовании были сюжеты о богах и богинях (*Gell. XVI. 17. 2; Aug. CD. VI. 9; VII. 28*), хотя Цицерон в своём трактате «О природе богов» критически относился к этимологиям богов, предлагаемым Варроном. С подобной критикой выступал и Авл Геллий (*Gell. NA. I. 18. 4*), но несмотря на это восхищался его энциклопедическими знаниями и уходом от «изыщества» в сторону практической полезности сведений (*ibid. IV. 16.1*). Особенности ритуалов римлян, анализируемые Варроном, мы знаем благодаря и Августину. Августин донёс до нас сообщение о ритуале, защищавшем младенца и роженицу от Сильвана, который проводился на пороге дома (*Aug. De Civ. VI. 9*). Также Августин оставил сведения о богах, имеющих отношение к

пороговому пространству (*ibid.* IV. 8). Тертуллиан сообщает о ритуальном освящении порога дома (*Tertul. De idol.* XV), о жертвеннике бога Конса, который помогает лучше понять природу Ларов (*Tertul. De spec.* V. 7). В целом, эти источники сообщают довольно много сведений о семейных ритуалах, содержат перечисления функций представителей домашнего пантеона римской семьи, дают интерпретацию некоторым сакральным терминам.

Из сочинения Веррия Флакка «*De verborum significatu*» составил извлечения грамматик Секст Помпей Фест (II в. н.э.) в виде сборника устаревших слов, которые продолжали встречаться в документах различного характера, но при этом смысл некоторых из них был уже утерян. В частности, в извлечениях Феста разъясняются понятия рога *praesidanea* в контексте ритуала жертвоприношения (*Fest. P.* 250 L), *sacramentum aes* – священная медь, используемая в священнодействиях (*ibid.* P. 468L), даётся определение общественным и частным священнодействиям (*ibid.* P. 284L), сообщается о частных ауспициях (*ibid.* P. 268L), о Компиталиях (*ibid.* P. 273L), о ритуалах очищения дома после похорон (*ibid.* P. 68L), о расположении комнат в доме, в частности, о таблинуме (*ibid.* P. 357L). По словам Феста римские магистраты хранили в таблицах свои отчёты (*ibid.* P. 490L), что подтверждал и Плиний (*Plin.* XXXV. 7). Помимо этимологических рассуждений у Веррия Флакка имелись сюжеты с объяснением древних обычаев (*Gell.* V. 17. 1–2).

В текстах философских трудов и речах Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до н.э.) содержатся весьма разнообразные сведения по различным аспектам жизни римского общества. Автор использует большое количество источников. Цицерон пишет о том, что он обращается к Катону в своих трактатах (*Cic. De orat.* II. 51; *De leg.* I. 6). Повторяя последнего, он сообщает о том, что римляне в древности пели песни, прославляя подвиги своих предков (*Cic. Brut.* 75; *Tusc.* I. 3; IV. 3). Современником Цицерона

был Варрон, с которым он вёл переписку (*Cic. Ad fam. IX. 1–8*), часто посредником между ними выступал Тит Помпоний Аттик – друг Цицерона. Из писем к нему мы узнаём о желании Цицерона построить святилище в саду в честь своей умершей дочери Туллии (*Cic. Ad Att. XII. 19*), что является достаточно редким сообщением в источниках о подобной частной форме почитания умерших. Наибольшую ценность представляют трактаты Цицерона «О природе богов», «О дивинации» и «О законах», где автор рассуждает о различных проблемах сакрального характера, в частности, он обращается к ритуалам, сопровождающим погребение, рассуждает о святости дома и очага. Присутствуют сведения и более конкретного характера, например, Цицерон пишет о способах очищения тела от скверны (*Cic. De leg. II. 10. 24*).

«Достопамятные деяния и изречения» Валерия Максима (первая половина I в. н.э.) – сборник нравоучительных рассказов, повествующих об обычаях предков, в которых есть сведения о римском доме, о масках предков и о некоторых частных ритуалах. Валерий Максим оставил ценные сведения, которые позволяют расширить наши представления о роли стола в римском доме, в частности, они указывают на его связь с сакральной организацией жилого пространства (*Val. Max. II. 1. 8*). Также Валерий пишет об институте брака (*ibid. II.9.1*), о запрете женщинам пить вино (*ibid. II. 1. 5b*), о женском целомудрии, в контексте которого автор сообщает о запрете прикасаться к матроне, вызванной в суд, чтобы не осквернить её (*ibid. II. 1. 5a*).

Произведение Авла Геллия «Аттические ночи» (II в. н.э.) состоит из небольших рассказов, весьма разнообразных по содержанию. Геллий был знаком с работой Валерия Максима, так как ссылается на одну из его книг (*Gell. XII. 7. 8.*), обращается автор и к сочинению Варрона «Божественные древности» (*ibid. XVI. 17. 1*). В «Аттических ночах» рассматриваются вопросы частной дивинации (*ibid. VII. 6. 10*), померий как сакральный

феномен (*ibid.* XIII. 14). Геллий разбирает различие выражений *matrona* и *mater familias* (*ibid.* XVIII. 6), а также устаревшие выражения, например, кто такие пролетарии (*ibid.* XVI. 10). Его сведения помогают лучше понять значение *penus* в римском доме (*ibid.* IV. I. 17–22). Близким по содержанию является сочинение Нония Марцелла «Свод знания» (жил в период от II в. н.э. – до V в. н.э.), который часто цитировал Геллия.

Особую ценность по рассматриваемой в диссертации проблематике представляют работы поэтов Вергилия (70 г. до н.э. – 19 г. н.э.), Горация (65 г. до н.э. – 8. до н.э.), Проперция (50 – ок. 15 гг. до н. э.) и Овидия (43 до н.э. – 17/18 н.э.). Вергилий, автор «Буколик», «Георгик» и «Энеиды», позволяет нам сформировать представление о религиозном мировоззрении древних римлян. Поэт рисует картины повседневного быта, которые дополняют наши сведения о ежедневных ритуальных действиях римлянина (*Verg. Ad Aen. IV. 219*). В двенадцати книгах «Энеиды», помимо эпического повествования, мы можем увидеть очень важные детали, связанные с ритуальной практикой, понять значение тех или иных сакральных предметов. Вергилий сообщает о кедровых изваяниях предков (*ibid.* VII. 177), объясняет понятие *aserae* – алтарь, на котором жгут ладан (*ibid.* IV. 453). Весьма значимы комментарии к «Энеиде», автором которых был Мавр Сервий Гонорат (рубеж IV/V вв.), а также сведения Макробия (первая половина V в.), который уделил значительное внимание текстам Вергилия. В их работах содержатся уникальные сведения, не упомянутые ни в каких других известных источниках. Сервий в комментариях к «Энеиде» сообщил о ритуалах, совершавшихся на пороге римского дома (*Serv. Ad Aen. IV. 58*), а также о древних деревянных столах для жертвоприношения богам (*ibid.* I. 736).

У Горация есть сведения о принесении в жертву Янусу коровы и свиньи (*Hor. Ep. I. 16. 58–59*), о ритуальной практике у порога (*Hor. Od. II. 14. 23*) и очага (алтаря) (*Hor. Carm. III. 23*). Поэт Альбий Тибулл (ок. 50 г.

до н.э. – не позднее 18 г. до н.э.) оставил описание обряда окрашивания лица в красный цвет, что помогает лучше понять роль красного цвета в ритуальной практике семьи (*Tib.* II. 51–56). Кроме того, Тибулл сообщает о содержании молитвы Ларам (*ibid.* I. 10. 15–28). Для изучения и реконструкции домашних ритуалов ценны стихотворения Катуллы (87–54 до н.э.), например, поэт описывает особенности свадебного ритуала (*Catul.* 62. 20–22). Современником Горация и Тибулла был поэт Проперций. Он упоминает об украшении очага гирляндами (*Prop.* IV. 3. 53–58), обращается к малораспространённому мифологическому материалу.

Незаконченная поэма Овидия «Фасты» повествует о религиозных праздниках, проводившихся римлянами в период с января по июнь. С большой вероятностью можно предположить, что автор опирался на Варрона, Веррия Флакка, *Annales Maximi* и др. Его произведение очень ценно для изучения архаической римской религии, оно содержит описание ритуальных действий во время проведения праздников, связанных с частным культом, например, в течение Лемурий (*Ovid.* *Fast.* V. 419–492), Каристий (*ibid.* II. 617–634), Матроналий (*ibid.* III. 167–258), Ларалий (*ibid.* V. 129–146) и других. Овидий сообщает об изваяниях богов, которые существовали ещё до Ромула (*ibid.* III. 45). Множество деталей, упомянутых Овидием, позволяет в отдельных случаях составить определённое представление о *sacra privata* римлян не только во время проведения праздника, но и во время исполнения ежедневных ритуалов в рамках домашнего пространства, например, при отправлении культа Ларов (*ibid.* II. 634; V. 129–147; VI. 791–792). Поэма Овидия «Метаморфозы» включает в себя около 250 мифологических сюжетов и служит важным источником для изучения римской религии, в частности, позволяет составить представление об отношениях между богами и людьми, даёт дополнительную информацию для понимания культа Пенатов (*Ovid.* *Met.* I. 170–174; XV. 34–35; 864–865).

Плавт (254–184 до н.э.), Марциал (40–104 г. н.э.) и Ювенал (ок. 55/56 г. н.э. – не ранее 127 г. н.э.), описывая римское общество, позволяют нам понять ценности римского гражданина, в том числе ценности семейного характера. Даже единичные упоминания о совершённой жертве героем комедии Плавта дают важные сведения о повседневной ритуальной практике древних римлян. У Марциала, объясняющему Спарсу свою любовь к загородному дому, весьма убедительно предстаёт картина жизни большого города, в котором даже в своём доме трудно остаться наедине с собой (*Mart. Epigr.* XII. 57). В другом месте Марциал сообщает об особенностях жизни бедняка в многоквартирном доме (*ibid.* II. 53. 8; III. 30; VIII. 14. 5–6). Дополняет сведения о частной религии Ювенал (*Juv.* III. 225), перечисляющий приношения Ларам (*ibid.* IX. 138).

Важное значение имеет сочинение Витрувия (ок. 80-70 гг. до н.э. – после 13 г. до н.э.) «Десять книг об архитектуре». Витрувий сообщает об архитектурных формах домов, о том, какие методы использовались при их строительстве. Автор обращает внимание на проблему соотношения частного и публичного пространства, в частности, он считал вестибулы, кавэдиумы (атриумы), перистили помещениями достаточно публичными, а остальные – более частного характера (*Vitr.* VI. 5. 1). Витрувий приводит сравнение городского дома и дома в деревне, например, он уточняет, что в городе атриум обычно находится прямо у входных дверей, а в деревне – в доме, построенном по городскому типу, – сначала был расположен перистиль, а потом уже атриум (*ibid.* 5. 3).

Изучение ритуальной организации римского домашнего пространства невозможно без учета археологических данных. Для анализа роли изображений предков в контексте домашнего пространства большое значение имеют работы, посвященные мелкой антропоморфной пластике, в частности, последний обширный каталог А. Бабби «Малая глиняная антропоморфная пластика древней Италии: от поздней бронзы до

ориентализации»². Также важны работы, посвященные изучению погребений на Апеннинском полуострове, особенно в контексте анализа антропоморфных сосудов³.

Для изучения роли домашних святилищ весьма ценными являются работы Дж. Бойса «Корпус ларариев в Помпеях»⁴ и Т. Фрелиха «Ларарии и фасадные росписи в городах у Везувия»⁵. Особенно хочется отметить работу Ф. Джакобелло «Ларарии Помпей: культовая иконография ларов в домашней среде»⁶, в которой автор сосредоточился непосредственно на ларариях с опорой на работы Дж. Бойса и Т. Фрелиха. Ф. Джакобелло составил исчерпывающий каталог свидетельств домашнего культа Ларов в Помпеях, провёл всесторонний иконографический анализ ларариев. Для обсуждения сакрального пространства в архитектурном контексте важное значение имеет работа У. ван Андринга, где автор изучает ритуальную организацию дома, а также даёт важные сведения о находках ритуальной посуды в бытовых ямах на территории жилого пространства⁷.

В работе С. Санторо «*Sacra privata* в римской Италии: анализ археологических исследований в Италии» мы можем познакомиться с различными видами домашних очагов⁸. П. Фосс в работе «Кухни и столовые в Помпеях: пространственное и социальное отношение

² *Babbi A.* La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica: dal bronzo finale all'orientalizzante. Pisa–Roma, 2008.

³ *Paolucci G.* Canopi etruschi. Tombe con ossuari antropomorfi della necropoli di Tolle (Chianciano Terme). Roma, 2015. См. также статьи: *Delpino F.* Elementi antropomorfi in corredi villanoviani // *La civiltà di Vulci e la sua espansione.* Firenze, 1977. P. 173–182; *Maggiani A.* La costruzione dell'immagine del princeps. I cinerari iconici di Chiusi // *Annali della fondazione per il museo «Claudio Faina»* Vol. XXVII. Roma, 2020. P. 179–211.

⁴ *Boyce G.K.* Corpus of the Lararia of Pompeii // *MAAR.* 14. 1937. P. 5–112.

⁵ *Fröhlich T.* Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Mainz, 1991.

⁶ *Giacobello F.* Larari Pompeiani: iconografia culto dei Lari in ambito domestic. Milano, 2008.

⁷ *Van Andringa W.* Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana // *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata,* Atti dell'Incontro di studi (Padova, 2009). Padova, 2011. P. 91–98.

⁸ *Santoro S.* Sacra privata nell'Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia // *Dialogues d'histoire ancienne.* 2013. Vol. 39. P. 49–66.

приготовления пищи в римском домашнем хозяйстве»⁹ описывает очаги, устройство кухни и обозначает предполагаемые маршруты между комнатой, в которой готовили пищу, и комнатой, где её употребляли.

Для изучения соотношения частного и публичного, а также некоторых аспектов жилого пространства очень информативными являются следующие издания: «Городское развитие древних Помпей» Г. Эшебаха – это первая попытка систематизировать все раскопанные дома и составить общий подробный план¹⁰; серия томов «Corpus Topographicum Pompeianum»; официальный каталог – фотоархив «Pitture e Pavimenti di Pompei» М. Де Воса, который содержит описание декоративных элементов домов, комнат и стен¹¹; проект Э. Уоллеса–Хэдрилла «L'informatica al servizio di una città antica»¹², который предлагает новый каталог, идентифицирующий дома по регионам в зависимости от использования.

В 1863 году начинается издание Corpus Inscriptionum Latinarum Теодора Моммзена, которое вышло в 17 томах, их пополнение продолжается и сейчас. Латинские надписи являются важнейшим источником, содержащим ценные сведения о различных сферах жизни римского общества, в том числе и о религиозной. В частности, они сообщают о культах богов, священнодействиях, храмовой деятельности и римском жречестве.

Таким образом, источниковая база представлена не только нарративными источниками, но археологическими и эпиграфическими. Данные традиции в свете новых археологических открытий позволяют

⁹ Foss P. W. Kitchens and Dining Rooms at Pompeii: the spatial and social relationship of cooking to eating in the roman household. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Classical Art and Archaeology) in The University of Michigan, 1994.

¹⁰ Eschebach H. Die stadtebauliche Entwicklung des Antiken Pompeji. Heidelberg, 1970.

¹¹ Vos M. de, Badoni F. P. et al. Repertorio delle Fotografie del Gabinetto Fotografico Nazionale. Pitture e Pavimenti di Pompei. Parte I (Regioni I, II, III, 1981); II (Regioni V, VI, 1983); III (Regioni VII, VIII, IX, 1986).

¹² L'informatica al servizio di una città antica (1988 г., впервые опубликовано в 1989).

полнее и всестороннее изучить римскую религию, в частности *sacra privata*.

Обзор историографии

Зарубежная и отечественная историография: проблемы интерпретации ритуала и его функций

Для изучения сакрального пространства римского дома необходимо прежде всего обратиться к понятию ритуал, его функциям и значению, а также, в виду небольшого количества специализированных исследований, к трудам общего характера, посвященным римской религии.

Ритуал стал предметом исследования с середины XIX века, он привлёк внимание этнографов, антропологов и религиоведов, но до сих пор среди исследователей не существует единого мнения относительно самого определения понятия ритуал. Работа У. Робертсона-Смита (1846–1894 гг.) «Лекции по религии семитов»¹³ – одна из первых попыток дать определение ритуалу. В результате своего исследования (У. Робертсон-Смит использовал, в том числе, греческий и римский материал) автор пришёл к выводу, что ритуал не является следствием выстроенного религиозного учения, связывать его надо не с религиозным догматизмом, а с мифом, причем сам миф не может помочь раскрыть его сущность, главным инструментом для понимания ритуала является непосредственно сама деятельность того или народа¹⁴. У. Робертсон-Смит также затрагивает тему пространственного аспекта понятия «сакрального»: «Определённые места, определённые предметы и даже определённые виды животных считались священными, т.е. состоящими в близких отношениях с богами и требующими особого почтения со стороны людей, и эта концепция играет огромную роль в развитии религиозных институтов»¹⁵.

¹³ *Robertson Smith W.* Lecture on the religion semites. London, 1894.

¹⁴ *Робертсон-Смит У.* Лекции по религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. М., 1996. С. 318–319.

¹⁵ Там же. С. 324.

В работе Э. Дюркгейма (1858–1917 гг.) «Элементарные формы религиозной жизни» была предпринята попытка найти в ритуале, каким бы иррациональным он ни казался, его рациональное значение. Э. Дюркгейм писал, что «обряды – это такие способы действия, которые рождаются только внутри сплоченных групп и призваны создавать, поддерживать или изменять определённые состояния сознания этих групп»¹⁶. Впервые именно Э. Дюркгейм предпринял попытку классифицировать ритуалы. Принятая им концепция «сакрального», сформулированная Р. Отто¹⁷, позволяет выделить две группы ритуалов: положительные, которые дают возможность человеку получить расположение богов, соприкоснуться с миром сакрального, и отрицательные, те, что выступают в качестве преграды между двумя сферами (профанной и сакральной), не позволяя им тесно соприкоснуться через определённую систему запретов – запрет на труд, пищу и так далее. Положительные ритуалы Э. Дюркгейм подразделял на имитационные, коммеморативные и искупительные. С помощью имитационных ритуалов человек получал доступ к миру сакрального, например, во время совместной трапезы с богами. Коммеморативные ритуалы воспроизводили сцены из жизни богов, тем самым возобновляя прошедшие значимые события коллектива. Искупительные ритуалы должны были умиловать богов за нанесение им оскорбления. Э. Дюркгейм также выделил четыре основных функции ритуала, ссылаясь на У. Робертсона-Смита: социализирующая, интегративно-коммуникативная, воспроизводящая и эйфорическая. Эти функции, по его мнению, должны были способствовать сохранению коллектива, а также дать ему возможность не погибнуть в ходе истории¹⁸.

¹⁶ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018. С. 64.

¹⁷ Отто Р. Священное. СПб., 2008. С. 272.

¹⁸ Дюркгейм Э. Указ. соч. С. 509–676.

Э. Дюркгейм, изучая способы формирования пространства, считал его социальным конструктом, который создавало общество для сохранения и поддержания определённого течения общественной жизни: «Пространство не может быть ... не разделено и не дифференцировано. Но откуда берутся эти сущностные деления пространства? Все эти деления явным образом являются результатом того, что разным областям были приписаны разные аффективные ценности. А поскольку все люди одной цивилизации представляют пространство одинаково, то совершенно ясно, что эти аффективные ценности и зависящие от них деления также должны быть общими, что ... предполагает их общественное происхождение»¹⁹. В совместной статье «О некоторых первобытных формах классификации» (1903 г.) Э. Дюркгейм и М. Мосс (1872–1950 гг.) утверждали, что пространство находится в постоянной взаимосвязи с определёнными социальными структурами: «...объекты природы отныне будут восприниматься как поддерживающие определённые связи со столь же определёнными частями пространства. В религии Древнего Рима мы находим следы этих представлений: *mundus* означает одновременно и мир, и место, где собирались комиции»²⁰.

М. Мосс в соавторстве с А. Юбером опубликовал в 1899 году работу «Опыт о природе и функциях жертвоприношения», посвященную ритуалу жертвоприношения. В своём исследовании авторы обращались и к римскому материалу: «Для исследования греческих и римских жертвоприношений мы располагаем далеко не равноценными источниками. Сопоставление разрозненных сведений, полученных из разрозненных надписей и от разных авторов, не позволяет получить связной картины ритуала»²¹. Но даже отдельные элементы ритуальной

¹⁹ Там же. С. 66.

²⁰ Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 106.

²¹ Мосс М., Юбер А. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 13.

практики весьма интересны и полезны для решения определённых задач. Например, рассуждения о ритуале жертвоприношения приводят авторов к следующему заключению: всё то, что имеет отношение к богам, должно быть божественным; совершающему жертвоприношение необходимо самому стать богом, чтобы обрести возможность влияния на них²² или можно обойтись без обожествления, но его сакрализация всё-таки необходима²³. Ритуал жертвоприношения предъявляет определённые требования к жертвователю: он должен быть в определённой степени «родства» с богом и один. М. Мосс и А. Юбер обращаются к римским праздникам, когда присутствие женщин не допускалось, например, жертвоприношения Марсу Сильвану. Далее авторы пишут об особой ритуальной чистоте совершающего жертвоприношение: для этого необходимо очищение в виде окропления или омовения водой. Также особые требования предъявляются к одежде: помимо её чистоты, она может служить тем инструментом, который скрывает человека от профанного мира. Римская ритуальная практика рассматривала покрытие головы как символ отделения и, следовательно, как символ посвящения.

Проблему структуры ритуала изучал британский антрополог В. Тёрнер (1920–1983 гг.). Он предлагает четыре подхода к его пониманию: первый – символический, второй – ценностный, третий – телический и четвёртый – ролевой. Первый подход поможет выявить специфические особенности ритуального поведения, потому что именно символ является мельчайшей единицей ритуала, далее (второй подход) через ритуал мы сможем выявить круг ценностей данного общества. Третий подход позволяет взглянуть на ритуал как на систему целей и средств, которые не всегда могут иметь религиозное значение. И, наконец, четвёртый подход рассматривает ритуал в качестве результата взаимодействия различных

²² Там же. С. 25.

²³ Там же. С. 27.

социальных ролей. В. Тёрнер считал, что символы ритуала имеют синтезирующий характер, они сводят воедино несовместимые с точки зрения логики идеи, именно символ передает информацию от поколения к поколению²⁴.

Идеи В. Тёрнера формировались под влиянием работ А. ван Геннепа (1873–1957 гг.), который рассматривал обряды перехода как ритуалы, сопровождающие необходимое изменение человека, в которых всегда присутствуют три стадии: разделение, грань (*limen*) и восстановление²⁵. В. Тёрнер формулирует концепцию «*liminal personae*», так называемых пороговых людей, считая амбивалентность их главным признаком, а символ – инструментом, который обозначает их неопределённый характер, наделяет их двусмысленностью. Лиминальность по В. Тёрнеру бывает двух видов: первое, когда лиминальность ритуалов способствует повышению статуса, второе, когда с помощью ритуала происходит замена одного статуса другим. Более низкий статус во время ритуального действия занимает позиции более высокого статуса, обозначая тем самым свою некую сакральность, которая частично достигается во время пребывания не на своём месте: «Сильнейшие делаются слабыми, слабые ведут себя так, будто они сильные»²⁶.

Э. Дюркгейм, М. Мосс, А. Юбер, А. ван Геннеп и В. Тёрнер воспринимали ритуал как средство, которое может выявить не только структуру общества, но и его ценности и их иерархию, в отличие от Дж. Фрэзера или Р. Отто, для которых была важна связь ритуала с религией и мифом (архаические корни ритуала связаны с мифологическим мировосприятием, важнейшей специфической чертой которого является острое ощущение единства человеческого экзистенциального мира и

²⁴ Тёрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 12.

²⁵ Геннеп ван А. Обряды перехода. М., 1999.

²⁶ Там же. С. 232.

космоса). Этим исследователям, прежде всего, хотелось установить точки соприкосновения между ритуалом и социальной структурой общества.

Современные исследователи ритуала К. Белл (1952–2008 гг.) и Р. Граймс отдают предпочтение подходу к анализу ритуала, авторами которого являются К. Гирц (1926–2006 гг.) и М. Салинз (1930–2021 гг.). Американского антрополога К. Гирца особенно интересовали символические аспекты ритуала, что позволило ему стать основателем символической антропологии. В своём труде «Интерпретация культур» в главе «Ритуал и социальные изменения» он пишет о консолидирующей роли ритуала: «Ведь именно в ритуале – т.е. в сакрализованном действии – некоторым образом возникает убеждение в том, что религиозные понятия отражают реальность и что религиозные предписания разумны»²⁷. Интересно замечание К. Гирца о другой стороне ритуала, где он указывает на его дезорганизирующий характер, когда участники ритуального действия находятся в состоянии деструкции, что не всегда способствует объединению той или иной социальной группы. М. Салинз считал, что ритуал поддерживает корпоративную структуру, где верховная власть «создаёт дух единства и центричности, систематизирует структуру, формирует централизованную организацию общественного порядка и общественной деятельности...»²⁸. М. Салинз рассматривает ритуал как движущую экономическую силу, он считает, что элита, желая постоянного удовлетворения своих амбиций, через ритуал стимулировала производственный процесс, ведь формула проста: не будет средств для устройства празднеств – ритуал будет недостаточно помпезен – элита потеряет власть. В своей книге М. Салинз приводит мнение шведского этнографа К. Г. Изиковитца: «Тот, кто может приобрести все дорогие предметы, связанные с культом предков, и совершить достаточно

²⁷ Гирц К. Интерпретация культур. М., 2004. С. 131.

²⁸ Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999. С. 172.

пожертвований для совершения ритуалов, должен быть исключительно умным человеком. И поэтому с каждым празднеством растут его репутация и престиж. В этой связи социальный престиж играет выдающуюся роль, и я даже склонен считать, что празднества в честь предков и всё, относящееся к ним, являются движущей силой экономики...»²⁹.

К. Белл в книге «Ритуал: перспективы и аспекты» считает, что ритуал не только обозначает границы между миром богов, людей, предков и т.д., но и служит тем инструментом, который помогает пересечь эти границы³⁰. Выделяя несколько характерных признаков ритуала, она говорит о сакральном символизме и перформативности. Сакральный символизм, по мнению исследовательницы, возникает благодаря ритуалу, так как именно он способен превращать профанное в сакральное: «...объект становится гораздо больше, чем просто совокупностью частей, и указывает на то, что, по сути, находится извне, тем самым порождая и выражая ценности и взгляды, связанные с более серьезными абстрактными и относительно трансцендентными идеями»³¹. К. Белл пыталась объединить идеи Э. Дюркгейма, В. Тёрнера и М. Салинза, в результате она предложила рассматривать ритуал как способ создания некоего коллективного набора убеждений или идеалов, что придавало ритуалу функцию моста между устоявшимися традициями и постоянно происходящими социальными изменениями³².

Немецкий антрополог К. Вульф (1944 г.р.) в своей книге «К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал» отдавал приоритет перформативной составляющей ритуала, он писал, что «...ритуалы – это

²⁹ Там же. С. 126.

³⁰ *Bell C. Ritual: Perspectives and Dimensions. N.Y., 1997. P. 114.*

³¹ *Ibid. P. 156.* Например, в римском доме очаг не приобретёт сакральность, пока огонь не будет разожжён по специальным правилам, а костёр, организованный путниками в дороге, будет лишь частью профанного мира.

³² *Ibid. P. 20.*

институциональные образцы, в которых инсценируются коллективное знание и коллективная практика в том смысле, что подтверждается само представление и самоинтерпретация институционального или общественного порядка»³³. К. Вульф считает, что невозможно в полной мере изучить ритуал, используя только один из подходов к его изучению, что сближает его с К. Белл. Р. Граймс, основатель журнала «Ритуальные исследования», также говоря о перформативном подходе к ритуалу, считал ритуал синонимом слова символ; исследователь соотносит ритуал с такими понятиями, как время, пространство и язык³⁴.

В середине XX века в этнографию и антропологию вошёл когнитивный подход, который относительно недавно стал применяться и в религиоведении. Исследователи пытаются определить, насколько глубоко необходимо погружаться в исследование мозга, чтобы понять механизмы работы религиозного мышления. Более того, некоторые из них даже не исключают применения нейрофизиологии, которая должна помочь ответить на вопросы, касающиеся важнейших аспектов религиозной веры³⁵. Одним из ярких представителей этого направления является Х. Уайтхаус (1964г.), который разработал теорию двух форм религиозности. Первая – это доктринальная форма религиозности, когда те или иные формы религиозного представления передаются через постоянные ритуальные повторы, что делает их частью семантической памяти. Вторая форма – это образная форма религиозности, связанная с эпизодической памятью, и эта форма носит более эмоциональный характер, где ритуалы, совершаемые эпизодично, имеют ярко выраженную эмоциональную

³³ Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009. С. 164.

³⁴ Grimes R. L. Ritual, Performance and the Sequestering Sacred Space // Discourse in Ritual Studies. Boston, 2007. P. 162; Idem. Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage. Berkeley, 2000. P. 149–168.

³⁵ Pyysiäinen I. How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. Leiden – Boston, 2003. P. 1–8.

окраску, создают некий «эффект фотовспышки», что характерно преимущественно для небольших социальных групп с сильным единством³⁶. В основе идеи Х. Уайтхауса лежит наблюдение, что низкая частота исполнения ритуала, как правило, сопряжена с достаточно высоким уровнем дисфорического возбуждения (т.е. состояние экзальтации) и, наоборот, высокочастотные ритуалы в редких случаях сопровождаются высоким уровнем дисфории. Таким образом, ритуалы с высокой степенью эмоциональности, например, причиняющие сильную физическую боль, и отправляемые достаточно редко – это образные ритуалы, они задействуют эпизодическую память. Ритуалы, менее эмоционального характера и совершающиеся часто, например, молитва у очага, – это ритуалы доктринальные, и стимулируют они уже память семантическую. Обладая определёнными механизмами, оба типа ритуалов активизируют те или иные системы памяти, постоянно оказывают влияние на интерпретацию религиозного опыта, что соответственно отражается на социальной структуре, которая создаётся под влиянием этого опыта³⁷.

Таким образом, зарубежная историография предлагает различные подходы к изучению ритуала. Исследователи не находятся в ограниченных рамках борьбы за приоритет того или иного направления, данная отрасль науки пополняется новыми методами и подходами, что говорит не только о нерешенности множества вопросов, но и о стойком интересе к указанной проблематике.

В современной отечественной науке изучением проблемы ритуала плодотворно занимается А.К. Байбурин (1947г). Исследователь рассматривает его как символическую форму поведения, которая имеет

³⁶ *Whitehouse H. Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion // Method & Theory in the Study of Religion. Vol. 14. 2002. P. 293–315.*

³⁷ *Whitehouse H., Cohen E. Seeking a Rapprochement Between Anthropology and the Cognitive Sciences: A Problem – Driven Approach // Topics in Cognitive Science. Vol. 4. 2012. P. 408.*

грамматико-синтаксическую и лексическую нагрузку, представляя, таким образом, некий текст³⁸: «Ритуал как бы высвечивает ту сторону вещей, действий, явлений, которые в обыденной жизни затемнены, не видны, но на самом деле определяют их истинную суть и назначение. Отсюда и двойственность всех явлений, способность быть чем-то одним в быту и совершенно другим в ритуале, та двойственность, которая обеспечивает удивительное переключение с уровня ежедневной жизни, забот и рутины на уровень актуальных ценностей»³⁹. Интересно замечание А.К. Байбурина о пограничном существовании человека: «Да и сам человек в ритуале совсем не тождествен себе в повседневной жизни. Если в быту человек озабочен главным образом поддержанием своего биологического статуса, удовлетворением своих материальных запросов, личных интересов и т. п., то в ритуале находят свою реализацию его духовные устремления»⁴⁰. А.К. Байбурин разграничивает понятия ритуал и обычай, не считает их синонимами: «Между тем ритуал и обычай – крайние точки на шкале символических форм поведения»⁴¹. Обычай он считает низшей степенью ритуализации, он имеет отношение к повседневной жизни каждого человека и не затрагивает интересы всего коллектива в отличие от обряда.

В исследованиях В.Н. Топорова (1928–2005 гг.) понятие ритуал является неким инструментом организации сакрального мира. Исследователь считает, что «для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть – жертвоприношение) связывал здесь и теперь с там и тогда и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею»⁴². В.Н.

³⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 16.

³⁹ Там же. С. 17.

⁴⁰ Там же. С. 17.

⁴¹ Там же. С. 18.

⁴² Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М., 2010. С. 16.

Топоров соглашается с Ж. Дюмезилем в вопросе функций ритуала (религиозно-правовая, безопасность коллектива – воинская, производственно-экономическая). Принимая идеи сторонников функционализма, учёный считает, что все эти три функции, присутствуя в ритуале, определяют его прагматичность в контексте решения тех или иных общественных проблем. Исследователь также обращает внимание, что ритуалы не отделимы от жизни архаичных обществ, праздники в своей совокупности иногда могли занимать половину всего годового времени⁴³.

В.Н. Топоров обращается также к этимологии слова ритуал⁴⁴. Рассматривая латинское слово *ritus* (он использует сочинения Тита Ливия и Цицерона), он приводит целый ряд значений («религиозный обряд», «ритуал», «церемониал богослужения» (*sacrificiū ritus* у Тита Ливия, «установленная форма», «принятый порядок», «обычай»), на основании чего приходит к выводу, что это слово стало почти универсальным техническим термином для обозначения ритуала и обряда. Далее исследователь анализирует латинское наречие *rite*, обозначающее «по установленному обряду», «с соблюдением церемониала» применительно к сфере культа и ритуала (*rite deos colere* о почитании богов у Цицерона), а также «по обычаю», «по обыкновению», «как принято»; «по праву»; «правильно» и т. п. Помимо того, В. Н. Топоров устанавливает более глубоко уходящие связи со словом *reor* «считать», «думать», «полагать», *ratus* (*part. perf.* от *reor*) «рассчитанный», «определённый» (*rato tempore* «в определенное /назначенное/ время» в контексте определения времени для совершения ритуала, нахождения временного соответствия тому, что имело место *in illo tempore*, когда творился мир), также «незыблемый», «неизменный», «постоянный» и даже – с характерным развитием – «решенный», «юридически действительный», «имеющий законную силу»;

⁴³ Там же. С. 16–18.

⁴⁴ Там же. С. 25.

ratio «счёт» и т. п. – вплоть до «рассудок», «разум»; «смысл»; «образ», «способ», «приём», «метод»; «план», «путь»; «основание»; «учение», «система» и т. п. Подытоживая, В. Н. Топоров отмечает, что ритуал оказывается тем самым образом, который отражает весь мировой порядок, более того единство ритуала и космического закона сообщает нам прежде всего о том высочайшем значении, которое придавалось ритуалу⁴⁵.

Противоположностью семиотическому методу В.Н. Топорова является сравнительно-этнографический метод С.А. Токарева (1899–1985 гг.). В его фундаментальном исследовании «Ранние формы религии» представлен интересный этнографический материал, где учёный видит смысл ритуала в возвращении нарушенного хода жизни, т.е. установления её стабильности, которая и является идеалом общественных отношений. В случае, если появляются препятствия для естественного хода жизни архаического коллектива, ритуал должен вернуть всё в исходную позицию. «Сперва, – писал С.А. Токарев, – люди, отнюдь не руководствуясь никакими отчётливыми, хотя бы и суеверными представлениями, бросали на труп умершего или на погребальный костёр принадлежащие ему вещи просто в порыве аффекта, вызванного смертью сородича; затем такие действия, закреплённые обычаем, стали совершаться уже и по традиции, по обязательному ритуалу (что не исключало, может быть, и проявления искреннего чувства); а под конец люди начали постепенно осмысливать эти свои действия в духе развивающихся религиозных представлений»⁴⁶.

М.М. Шахнович (1957г.) в обзорной статье пишет: «В целом, ритуалы обычно совершаются с чувством крайней необходимости, поддерживаемым ощущением, что, в случае неисполнения этих ритуалов, людям грозит серьезная опасность. Эти страхи также характерны для обсессивно-компульсивных расстройств. Как отмечают многие

⁴⁵ Там же. С. 26.

⁴⁶ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 175.

антропологи и психологи, проблемы ритуалов и проблемы патологических навязчивых идей имеют много общего»⁴⁷. М. М. Шахнович предполагает, что эмоциональное сопровождение этапов ритуала напрямую связано с теми элементами нервной системы, которые ответственны за способность человека распознавать угрожающую ему опасность и по возможности с ней справиться.

В изучении ритуала, начиная со второй половины двадцатого века ближе к последней четверти, мы, таким образом, можем наблюдать количественный и качественный всплеск публикаций отечественных исследователей, которые выдвигают оригинальные идеи, не теряющие своей актуальности.

Основные элементы *sacra privata* римской семьи: зарубежная и отечественная историография

Изучение *sacra privata* римской семьи не сразу стало предметом специальных исследований историков. Решать данную проблему до определённого времени отчасти помогали труды общего характера, посвященные вопросам римской религии.

Крупнейшим специалистом XIX века, автором историко-критического метода изучения исторических источников был Б. Г. Нибур (1776–1831 гг.), чьё сочинение «Римская история» выходит в 1811–1813 гг.⁴⁸ Подход Б. Г. Нибура к анализу источников позволил ему предположить, что анналистика создавалась с учётом устного поэтического творчества древних римлян⁴⁹, которое он попытался реконструировать. Применяемая Б. Г. Нибуром реконструкция позволяла

⁴⁷ Шахнович М.М. Современные проблемы когнитивного религиоведения. Аналитический научный обзор. СПб., 2013. С. 21.

⁴⁸ Niebuhr B.G. Römische Geschichte. Bd. I-III. Berlin, 1811, 1812, 1832.

⁴⁹ И. Л. Маяк считает, что Г. Б. Нибур слишком увлекся этой идеей и многие из его размышлений являются домыслами: Маяк И. Л. Рим первых царей. М., 1983. С. 5 (с опорой на мнение В. И. Модестова: Модестов В. И. Лекции по истории римской литературы. СПб., 1868. С. 55–56).

воссоздать картины повседневной бытовой стороны жизни древних римлян, сформировать первые общие представления о характере их частной религии. Б. Г. Нибур обращался и к такому направлению народного творчества как ателлана (*atellana*) – древнеримское народное представление с участием актёров в масках, что позволило ему провести параллель между этим представлением и похоронной процессией: он указывает на их схожие черты – маска и тога⁵⁰. Обращаясь к похвальным речам, которые, по его мнению, члены римской семьи хранили в атриуме возле изображений предков, он замечает, что их содержание было сфальсифицировано⁵¹.

В 1816 г. были изданы «Римские древности, или изображение нравов, обычаев и постановлений римских, служащее для легчайшего уразумения латинских писателей» А. Адама (1749–1809 гг.), а в 1824 году вышел его перевод на русский язык А. Зиновьева и Н. Стриневского⁵². Вторая часть книги содержит разделы, посвященные домашним ритуалам, а также некоторые сведения о римских богах. Автор интересуется и социальной историей, например, касается вопроса об институте семьи и брака. Переводчик этого издания А. Зиновьев и сам являлся автором книги «Римские древности. Описание общественной и частной жизни древних римлян», которая была издана после его смерти в 1884 году, где также уделяется особое внимание обрядовой стороне жизни древних римлян⁵³. Среди подобных популярных изданий можно отметить работы О. Гольдсмита «История римская от основания Рима до разрушения Западной

⁵⁰ *Niebuhr B.G. Lecturs on Roman History. Vol. II. Translated from the edition of M. Isler, by H. M. Chepmell and F. Demmler. London, 1875. P. 195.*

⁵¹ *Ibid. P. 11.*

⁵² *Адам А. Римские древности, или изображение нравов, обычаев и постановлений римских, служащее для легчайшего уразумения латинских писателей. М., 1824. 495 С.*

⁵³ *Зиновьев А.З. Римские древности. Описание общественной и частной жизни древних римлян. М., 1884. 208 С.*

империи»⁵⁴, Л. Шаффа и Э. Горрмана «Очерк истории римской литературы»⁵⁵, В. Коппа «Римские древности»⁵⁶, А. Фелье «Жизнь знаменитых римлян, изложенная по Плутарху»⁵⁷, Г. В. Штоля «Великие римские писатели: очерк классической литературы римлян с биографиями»⁵⁸, Г. Ф. Герцберга «История Рима»⁵⁹. Во многом, за исключением названия, аналогичной является работа Й. Хартунга «Религия римлян, изображенная по источникам»⁶⁰, вышедшая в 1836 году. В процессе весьма поверхностного анализа *sacra privata* автор обращается к праздникам и ритуалам, которые имели непосредственное отношение к тому или иному богу. Для понимания особенностей частной религиозной практики римлян данное исследование может заинтересовать лишь отчасти в виду фрагментарного обращения автора к деталям *sacra privata*. Подобные особенности трудов, посвященных римской религиозной практике, были характерны и для других изданий. Например, А. Россбах в работе «Исследование римского брака»⁶¹, вышедшей в 1853 году, несмотря на обширную источниковую базу пренебрегает анализом ритуальной стороны домашних праздников.

Т. Моммзен (1817–1903 гг.) в своём труде «История Рима» высказывает мысль, что у римлян был достаточно низкий уровень понимания характера их богов, а религия состояла из повседневных

⁵⁴ *Гольдсмит О.* История римская от основания Рима до разрушения Западной империи. Ч. I. / Пер. с англ. А. Огинский. СПб., 1819. 459 С.; *Гольдсмит О.* История римская от основания Рима до разрушения Западной империи. Ч. II. / Пер. с англ. А. Огинский. СПб., 1820. 533 С.

⁵⁵ *Шафф Л., Горрман Э.* Очерк истории римской литературы / Пер. с нем. Н. Соколова. М., 1856. 268 С.

⁵⁶ *Kopp V.* Римские древности. 2 тт. М., 1868–1870.

⁵⁷ *Фелье А.* Жизнь знаменитых римлян, изложенная по Плутарху / Пер. с франц. П. В. Евстафьева. СПб.; М., 1872. 364 С.

⁵⁸ *Штоль Г. В.* Великие римские писатели: очерк классической литературы римлян с биографиями / Пер. с нем. СПб., 1889.

⁵⁹ *Герцберг Г. Ф.* История Рима. Кн. 1-3 / Пер. с нем. М. А. Антонович. Киев, Харьков, 1898. 672 С.

⁶⁰ *Hartung J. A.* Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt. Erlangen, 1836.

⁶¹ *Roszbach A.* Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart, 1853.

переговоров и сводилась к сухому формализму⁶². Влияние взглядов Т. Моммзена было весьма значительным. К сожалению, по вопросам частной религии исследователь предлагает лишь эпизодичные замечания: например, римский Гений, по мнению учёного, был божественным существом постоянно возрождающимся, так как всегда повторяются одни и те же действия и появляются одинаковые люди, а вместе с ними и одинаковые Гении. Т. Моммзен считает, что Гений почитался в публичной сфере под именем Весты и Пенатов, в домашней – главным образом под именем Лаза или Лара⁶³. Ритуальная сторона отмечена двумя моментами: ежедневное жертвоприношение части от поданных за семейным столом кушаний и ритуал приветствия домашних Ларов⁶⁴. О мире духов Т. Моммзен говорит следующее: «Души усопших – «добрые» (manes) – не переставали жить в виде теней в том самом месте, где покоилось тело (dii inferi)»⁶⁵. Автор выделяет только одну характерную черту душ усопших и не называет Лемуров и Ларвов, хотя его замечание о ритуале жертвоприношения пищи и напитков со стороны живых в большей степени указывает на умиротворение более агрессивной стороны души умершего. Далее Т. Моммзен касается загробной топографии и помещает Манов в подземном пространстве, замечая: «... а из подземного мира никакой мост не вёл ни к ходившим по земле людям, ни к витавшим в высших сферах богам»⁶⁶. В целом, частная религия римлян не интересовала Т. Моммзена, его обращение к ней было связано исключительно с вопросами римского права, за его пределами автор лишь поверхностно касался данной темы, не используя материал этнографического характера или археологические данные.

⁶² Моммзен Т. История Рима. Т. 1. СПб., 1997. С. 165.

⁶³ Там же. С. 45.

⁶⁴ Там же. С. 45.

⁶⁵ Там же. С. 146.

⁶⁶ Там же. С. 146.

Вторая половина XIX века отмечена плодотворной работой в данном направлении. Немецкий историк К. Й. Марквардт (1812–1882 гг.) в рамках работы по созданию «Справочника римских древностей» («*Handbuch der Römischen Altertümer*») под седьмым томом издаёт книгу «Частная жизнь римлян»⁶⁷. В ней он описывает повседневную жизнь семьи, анализирует юридическое положение каждого её члена, пишет о семейных праздниках, о погребальных ритуалах и последующих люстрационных обрядах. В шестой главе книги К. Й. Марквардт исследует структуру дома (атриум и ларарии), считая дом религиозным центром, в восьмой главе, – которая более детально проработана с точки зрения изучения ритуальной практики, – обращается к римским похоронам. Помимо вида, места и типа похорон автор посвящает отдельный раздел культу Манов. Но детально и он не рассматривает все стороны ритуальной жизни семьи. Книга представляет собой системное изложение фактического материала. У. Вард Фаулер так охарактеризовал её: «Она является безопасным руководством, так как автор исключает фантазии и имеет дело только с фактами»⁶⁸.

В конце XIX столетия выходит книга Э. Ауста «Религия римлян»⁶⁹, в которой присутствует отдельный раздел, посвященный частным культам, связанным с рождением и детством ребёнка, свадьбой и похоронами. Автор обращает внимание на сельскохозяйственные культы и на относящихся к ним богов. Э. Ауст пишет о большом значении домашней религии и её влиянии на государственные культы⁷⁰. Это исследование произвело большое влияние на Г. Виссову (1859–1931 гг.), который принял

⁶⁷ *Marquardt J., Mau A. Das Privatleben der Römer. Leipzig, 1879.*

⁶⁸ *Fowler W. W. The Religious Experience of the Roman people from the earliest times to the Age of Augustus. London, 1911. P. 13.*

⁶⁹ *Aust E. Religion der Römer. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster, 1899.*

⁷⁰ *Ibid. S. 212.*

предложенную методологию Э. Ауста⁷¹. В своей книге «Религия и культ римлян»⁷² Г. Виссова формулирует классификацию богов, которая выглядит более структурно и организовано в отличие от других работ. Проблема, поставленная ещё Б. Г. Нибуром, также его интересует: он стремится извлечь из всей римской истории исключительно римский материал, увидеть эпоху, свободную от последующих наслоений. В первой главе в шестом параграфе «Формы старого богопочитания» Г. Виссова приходит к выводу, что частная религия – это лишь простейшая форма общественной религии, без присутствия жрецов⁷³. Автор исследования пишет о ритуале, о том, что римские боги были ревностными и бдительными, незначительная ошибка и любое неверно произнесённое слово делало недействительным весь ритуал и требовало повторения всей церемонии. Г. Виссова считает, что ритуалы сложились очень давно и понять их значение мы не можем. Также он скептически относится к стихам Овидия и Проперция и считает, что их содержание мифологического характера полностью находится под греческим влиянием и не отражает сущность римского быта. Среди божеств римского пантеона именно Веста является отражением древнейшей религии римлян, ученый сравнивает её с Гестией и считает, что её культ был распространён среди всех италиков⁷⁴. Также Г. Виссова положил начало дискуссии, которая продолжается по сегодняшний день, о происхождении культа Ларов⁷⁵.

⁷¹ Showerman G. Religion und Kultus der Römer by Georg Wissowa // AJPh. Vol. 24. № 1. 1903. P. 77.

⁷² Wissowa G. Religion und Kultus der Römer. Munich, 1912.

⁷³ Ibid. S. 32–38.

⁷⁴ Ibid. S. 9.

⁷⁵ Анализ точки зрения Г. Виссова см. в разделе «Культ Ларов и священные локусы дома».

Продолжением исследования римской религии стала книга А. Де-Марки (1855–1915 гг.) «Частный культ древнего Рима»⁷⁶. Первые три параграфа исследователь посвящает теоретическому вопросу, а именно разграничению частного и публичного культа, используя в качестве примера культ Весты. Затем большой блок посвящен домашним богам: Ларам, Пенатам, Гениям, Весте. Итальянский учёный уделяет внимание особенностям ритуальной практики *pater familias*, считая, что именно понимание домашней религии помогает понять религию государственную. Работу отличает описательный характер изложения, цель её – систематизация римских ритуалов, пояснения используются лишь эпизодично и никаких концепций автор не формулирует, но ценно его обращение к археологическому материалу.

Особое значение имеет труд Э. Самтера (1868–1926 гг.) «Семейные праздники греков и римлян»⁷⁷. Автор рассматривает ритуалы брачной церемонии и рождения ребёнка, активно используя этнографические сведения. Часть книги посвящена отдельно проблеме «Формирование культа Ларов»⁷⁸, помимо этого Э. Самтер снова обращается к данной теме в статье «Происхождение культа Ларов»⁷⁹, где выступает против теории Г. Виссопы о Ларах как защитных божествах земли и относит их к культу предков и душам умерших. В своём основном труде автор уделяет достаточное внимание обряду бракосочетания, который в итоге служит обеспечению ритуального перехода невесты под новую опеку – в семью мужа⁸⁰. В разделе «Рождение, свадьба, смерть» исследователь на протяжении всего повествования постоянно проводит параллели с

⁷⁶ *De-Marchi A.* Il culto privato di Roma antica. Milano, 1896 – 1903; idem. La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive. Milano, 1896; idem. La religione gentilizia e collegiale. Milano, 1903.

⁷⁷ *Samter E.* Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin. 1901.

⁷⁸ Ibid. S. 107.

⁷⁹ *Samter E.* Der Ursprung des Larenkultus // Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 10. 1907. Leipzig. S. 368–392.

⁸⁰ *Samter E.* Familienfeste... S. 91.

ритуалами других народов, это позволило Э. Самтеру утверждать, что в большинстве своём ритуальная практика отдельного человека или группы в первую очередь носит апотропеический характер.

Ю. Гольштейн (1863–1932 гг.) – автор исследования «Ритуалы и ритуальные действия как это описано в римской религии согласно с комментариями Сервия к Энеиде Вергилия»⁸¹, изданного в 1916 году. Содержание книги разделено на две части: одна посвящена частной жизни римлян, вторая, более обширная по объёму, – публичной жизни. Небольшая статья содержит сведения о домашних божествах: Ларах, Лемурах, Манах, Ларвах, Гении и Пенатах. Приводится описание свадебных и похоронных ритуалов, также автор упоминает ритуалы, которые проходили в атриуме у очага и были посвящены Ларам и Пенатам, кратко сообщает о домашних ауспациях. Ю. Гольштейн активно использует вышедшую к тому времени книгу Г. Виссоны и в основном находится в рамках предложенных им концепций.

В рамках изучаемой проблемы следует отметить работу М. Буларда (1877–1952 гг.) «Домашняя религия в итальянских колониях на Делосе на росписях и алтарях»⁸², вышедшую в Париже в 1926 году. Её темой являются алтари и изображения ритуальных сцен, связанных с *pater familias* в римских провинциях. Он сравнивает алтари делосские с помпейскими, где изображены сцены жертвоприношений в день рождения отца, представляет свою интерпретацию поведения жены в праздник мужа. Также, обращаясь к работе Г. Виссоны, рассуждает о многофункциональной природе культа Ларов и их парном существовании. Интересна версия автора о связи Ларов на Делосе с играми, напоминающими гладиаторские бои: на рельефах изображены игры и бои,

⁸¹ *Holstein J.F.* Rites and Ritual acts as prescribed by Roman Religion according to commentary of Servius Vergil's Aeneid. New York, 1916.

⁸² *Bulard M.* La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels histories. Paris, 1926.

которые автор относит к культу предков и частным священнодействиям. М. Булард анализирует ритуал жертвоприношения по случаю годовщины со дня рождения главы семейства, приводит сведения об одежде *pater familias*, пишет о жертвоприношениях Ларам рабами в доме и на праздник Компиталий.

Тема исторических корней римской религии и её развития на протяжении республики, а затем и империи стала предметом изучения многих учёных. Г. Лэнг (1869–1945 гг.) расширил эту тему, дополнив её вопросом о том, какое наследие оставила римская религия после крушения империи. Его книга «Пережитки римской религии»⁸³ написана в 1931 году и рассказывает о почитании змеи, богах, связанных с браком, смертью, сельским хозяйством; автор обращается к теме фаллицизма и посмертной жизни. Древнейшие религиозные воззрения римлян, по мнению исследователя, наиболее тесным образом связаны с Ларами, их он считает самыми близкими и понятными богами для римлянина, несмотря на то, что в римском пантеоне есть боги более могущественные. Г. Лэнг обнаруживает следы культа Ларов в домовом, которого называют в Италии *Monacello* «маленький монах», чьи миниатюрные деревянные изображения обнаружены в крестьянских домах в районе Неаполя и Салерно. Также он упоминает о *Aguriellu* («маленький Авгур»), называя его духом домохозяйства, которого почитают крестьяне в Калабрии⁸⁴. Исследователь считает, что римская идея духа-покровителя (Гения и Юноны) нашла своё продолжение в христианской концепции ангелов, а почитание змей, – о котором красочно повествуют помпеянские алтари, – мы можем увидеть на юге Италии⁸⁵. Римляне широко использовали воду в своей повседневной религиозной практике в ритуалах очищения, возможно, вода использовалась во время ритуалов, связанных с наречением ребёнка.

⁸³ *Laing G. J. Survivals of Roman Religion. New York, 1931.*

⁸⁴ *Ibid. P. 18.*

⁸⁵ *Ibid. P. 23.*

Вспоминая древний римский обычай прикосновения ко лбу и рту ребёнка с частью слюны на губах в день, когда он получал своё имя, Г. Лэнг, опираясь на статью Ф. Николсона «Слюна в суевериях»⁸⁶, указывает на её апотропеическую функцию, которая защищала ребёнка от злых духов. Исследователь считает, что римская вера в эффективность слюны перешла и к современным священникам, которые касаются ушей и ноздрей окрещаемого⁸⁷.

Изучение римской религии получило новый импульс в работе К. Латте (1891–1964 гг.) «История римской религии». Впрочем, так же, как и Г. Виссова, в своём исследовании он игнорировал накопленный сравнительно-исторический материал. В главе «Религия крестьян» К. Латте пишет о возможном изучении государственной религии только в случае обращения к *sacra privata*⁸⁸, но данное обращение, стоит отметить, весьма ограничено. На протяжении всего своего повествования он даёт эпизодические комментарии, которые касаются характеристики частного культа. Например, когда К. Латте пишет о похоронной процессии, он соотносит её не с культом умерших, а с самопрезентацией римской фамилии, с поддержанием её авторитета⁸⁹. Праздник Паренталии он относит только к домашней культовой практике⁹⁰, а Лемурув считает анахронизмом и определяет их как души преждевременно или насильственно умерших людей⁹¹.

В 1971 году выходит книга археолога и историка искусства Дж. Тойнби (1897–1985 гг.) «Смерть и погребение в римском мире»⁹². На основании археологических данных автор анализирует римские

⁸⁶ *Nicolson F. W.* The Saliva Superstition in Classical Literature // HSCPh. Vol. VIII. 1897. P. 23–40.

⁸⁷ *Laing G. J.* Op. cit. P. 199.

⁸⁸ *Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960. S. 108.

⁸⁹ *Ibid.* S. 100.

⁹⁰ *Ibid.* S. 98.

⁹¹ *Ibid.* S. 99.

⁹² *Toynbee J. M. S.* Death and Burial in the Roman World. London, 1971.

представления о душе, касается Лемурув, Ларвов, пишет об отношениях, которые устанавливаются между живыми и мёртвыми, воспроизводит топографию загробного мира. Важен вывод Дж. Тойнби – римляне верили в счастливое посмертное существование души⁹³. В главе III автор обращается к теме погребальных обычаев с момента смерти и после захоронения⁹⁴. Глава завершается анализом культа мёртвых, который, по мнению автора, служил двум основным целям: сохранить память об умерших среди живых и обеспечить комфорт умершего, поддерживая статус захоронения⁹⁵. Дж. Тойнби не признаёт, что ритуалы, связанные с погребением и поминовением мёртвых, имели цель увековечить социальный статус умершего. Другие главы посвящены погребальному зодчеству, устройству кладбищ и надгробным рельефным изображениям. Обращение к погребальному искусству помогает лучше понять ритуалы древних римлян, имеющих отношение к культу мёртвых и культу предков.

Дополнило изучение древнеримских представлений о смерти и погребении исследование Г. Таниеля (1938–1991 гг.), учёного и поэта «Темы смерти в римской религии и поэзии»⁹⁶. По словам автора, литература в отличие от, например, эпиграфических данных не носит формализованного характера. Исследователь обращается к теме богов Манов, считая, что с их помощью римская поэзия отражает древнейшие римские идеи о загробном мире. Близка по тематике работа Э. Фантэм (1933–2016 гг.) «Латинские поэты и итальянские боги»⁹⁷, где она предпринимает попытку реконструировать религиозную сферу римского земледельца. В разделе «Фасты Овидия и местные боги города» автор пытается очертить рамки исконно римского обряда и обращает особое

⁹³ Ibid. P. 38.

⁹⁴ Ibid. P. 52–54.

⁹⁵ Ibid. P. 61–62.

⁹⁶ *Thaniel G.* Themes of death in Roman religion and poetry. McMaster University. Hamilton, Ont., 1971.

⁹⁷ *Fantham E.* Latin Poets and Italian Gods. Toronto, 2009.

внимание на большое значение священных рощ в сельской религиозной жизни римлянина. Э. Фантэм на протяжении всей работы постоянно обращает внимание на особенности произведений Овидия в качестве исторического источника по вопросу изучения частной религии – «поэта, который находится между подлинностью антикварного исследования и творческими радостями своей фантазии»⁹⁸. В главе «Фасты как источник для изучения участия женщин в римских культах» Э. Фантэм рассматривает частные молитвы и приношения, обряды, связанные с целомудрием и плодородием, ритуал *lavatio*. Исследовательница обращается к рассуждениям поэта о надлежащем поведении римской матроны в религиозной сфере. Автор имеет и другие работы по интересующей проблематике, например, «Женщины в классическую эпоху»⁹⁹, где она, рассуждает об отношении дочерей к ежедневным обрядам, связанным с культом Весты и Ларов¹⁰⁰.

В это же время появляется достаточное количество работ, в которых продолжают рассматриваться отдельные аспекты *sacra privata* римской семьи. В частности, Д. Орт¹⁰¹ рассуждает о таких понятиях как *sacra privata* и *sacra religiosa*, его интересуют ритуалы перехода, среди которых он выделяет переход девушки во взрослую жизнь под опеку семейных богов мужа: рассматривая ночь перед свадьбой, прощание с детскими игрушками и ритуал перехода во власть мужа, автор акцентирует внимание на большой роли культа Ларов в данных ритуалах. Анализируя другие семейные праздники, Д. Орт находит подтверждение постоянного присутствия культа Ларов в ритуальной практике древних римлян. При описании ларариев в Помпеях автор эпизодически обращается к

⁹⁸ Ibid. P. 89.

⁹⁹ *Fantham E. Women in the Classical World. Oxford, 1994.*

¹⁰⁰ Ibid. P. 227–228.

¹⁰¹ *Orr D.G. Roman Domestic Religion: A Study of Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum. Diss. PhD. University of Maryland, 1972; idem. Roman domestic religion: the evidence of household shrines // ANRW. II. 16. 2. 1978. P. 1557–1591.*

ритуальной практике главы дома, используя археологические данные, также посвящает отдельную главу почитанию в римской семье Весты, Януса и Пенатов.

К анализу Паренталий, Лемурий, Фералий и Матроналий обращался в частности, Р. Шиллинг (1913–2004 гг.) в книге «Ритуалы, культы, боги Рима»¹⁰². Автор обеспокоен ситуацией, сложившейся в сфере изучения римской религии, считая, что сегодня историк римской религии должен быть более осторожен, более чувствительным к специфике каждого культурного пространства, конечно, не забывая, что существует общее индоевропейское наследие. Именно в этом направлении он попытался рассмотреть некоторые аспекты римской религии. Изучая обряды, Р. Шиллинг пытается разобраться в общих проблемах религиоведения, таких как отношения между магией и религией, обрядами и мифами. Исследователь ставит перед собой цель показать, каким образом эти проблемы могут быть решены в контексте римской религии. Р. Шиллинг не ограничивается общими исследовательскими вопросами, он посвящает отдельную статью Ларам грундильским¹⁰³, интерпретация которых представляет достаточные затруднения. В этой статье автор проводит параллель между Ромулом и Анхизом: указывая на связь между Ромулом и capitoлийской волчицей, он считает, что и отец Энея Анхиз имел связь с тотемным животным, но уже с другим – со свиньей. Поэтому Ларов грундильских, по его мнению, следует рассматривать в контексте основания римского государства, отталкиваясь от традиции, посвященной Энею и Анхизу.

¹⁰² Schilling R. Rites, Cultes, Dieux de Rome. Études et Commentaires. Paris, 1979; idem. The Penates in Roman and European Mythologies. Chicago, 1992 (1981).

¹⁰³ Schilling R. Les Lares Grundiles // L'Italie préromaine et la Rome républicaine. École Française de Rome. Rome, 1976. P. 947–960.

Г. Скаллард (1903–1983 гг.) в книге «Праздники и обряды в Римской республике»¹⁰⁴ пишет об общих чертах римской религии и помещает небольшую статью, посвященную домашней религии, где он достаточно формально очерчивает общие рамки *sacra privata*, упоминая домашних богов и сакральные места в доме и на приусадебном участке. Вторая глава «Римский год» поделена на двенадцать частей, каждая из которой соответствует месяцу календаря. Анализируя праздники января, автор особое место отводит происхождению праздника Компиталии и пытается доказать его прямое отношение к домашней сфере, а не к публичной¹⁰⁵. Перекрёсток, по замечанию Г. Скалларда, является священным, что достаточно широко распространено в мировом фольклоре, кроме того, он обращается к ритуалам, имеющим отношение к этому сакральному месту. Также исследователь высказывает ряд интересных предположений о римской религии. В частности, он усматривает связь между лошадьё и погребальным миром, предполагая, что данные воззрения возникли в Риме в этрусский период, потому что этруски уделяли скачкам достаточно большое внимание, и эта связь с духами мёртвых устанавливалась через принесение лошади в жертву в качестве погребального животного¹⁰⁶. Автор также рассуждает о природе Ларов, рассматривая ритуал, когда богине Мании (матери Ларов) приносили человеческие жертвы, заменённые позже на головки чеснока и мака, а так как этот ритуал совершался перед сельскохозяйственными работами, скорее всего, Лары имеют отношение к приусадебному участку, а не к культу мёртвых.

¹⁰⁴ Scullard H. H. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Ithaca and London, 1981.

¹⁰⁵ Ibid. P. 60. См. критику мнения Г. Скалларда: *Stek T. Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the roman conquest*. 2009. P. 191.

¹⁰⁶ Ibid. P. 178.

Р. Туркан (1929–2018 гг.) в книге «Боги Древнего Рима: религия в повседневной жизни от архаики до периода империи»¹⁰⁷ отмечает практичность римлян в качестве фундамента их религии, где прагматизм благочестия достиг высшего уровня; римляне сталкивали между собой старых и новых богов, манипулировали ими и использовали в своих интересах. Автор обращается к религиозным действиям римлян в трёх основных сферах жизни: в государстве, семье и в сельском хозяйстве. Глава «Религия семьи и усадьбы» начинается с краткого перечисления богов, которые связаны с предметами быта и сакральной топографией дома (дверями и порогом). Автор считает дом священным и называет его храмом, а отца семейства верховным жрецом, наделяя его личность сакральными чертами¹⁰⁸. Р. Туркан обращается к ежедневным ритуалам семьи (например, утреннее приветствие Ларов) и к ритуалам, связанным с особыми случаями (рождение, совершеннолетие, брачная церемония или похороны). Большой интерес представляет предположение Р. Туркана о связи между культом предков, легендой о рождении Ромула, Сервия Туллия и хозяйкой дома. Огонь в представлениях римлян обладает созидательной творящей силой, этой силой наделены предки, а потому исследователь считает, что женщина-хозяйка дома, связанная напрямую с очагом, через него приобретает связь с культом предков и таким образом ей были доступны их божественные силы¹⁰⁹. Р. Туркан определяет государственную религию как расширение домашней религии; обожествление императоров, по его мнению, можно рассматривать как проекцию поклонения предкам в рамках *sacra privata*. Особенность работы Р. Туркана заключается в том, что автор только предлагает интересный

¹⁰⁷ *Turcan R. The Gods of Ancient Rome: religion in everyday life from archaic to imperial times. New York, 2000.*

¹⁰⁸ *Ibid. P. 14.*

¹⁰⁹ *Ibid. P. 1.*

материал для размышления, но сам избегает формулировать концепции или делать выводы.

Интересна работа Дж. Бэккера «Жизнь и труд рядом с богами»¹¹⁰, где он рассматривает вопросы частной религии на примере материальной культуры города Остии. Автор уделяет особое внимание архитектурному контексту, его интересуют жилые дома. Дж. Бэккер отмечает, что большая часть древних домов «помпейского типа» сохранилась фрагментарно (либо снесены, либо застроены), более того в течение I в. н.э. атриум и перистиль как организующие помещения теряют свои позиции¹¹¹. Обоснованно и логично выглядит попытка автора сосредоточиться на различиях между *sacra privata* и *sacra publica*. В одном из своих выводов он предлагает рассматривать жертвоприношение от частного лица, совершенное в общественном месте, областью *sacra privata*, так как решающим фактором является положение субъекта деятельности. Автор приводит различные точки зрения о природе происхождения Ларов, но сам не примыкает ни к одной из них, указывая, что на данный момент вопрос остаётся открытым¹¹². Дж. Бэккер считает, что в отличие от Ларов Гении и Пенаты имели отношение к привилегированной римской верхушке, т.е. связывает их почитание со свободнорождёнными римлянами¹¹³. Автор, рассматривая архитектуру одного из остийских домов, обращает внимание на изображение Дианы, которое может быть связано с Гекатой, богиней перекрёстков. Эта находка вернула автора к спору о *compita*, и он соглашается с мнением Л. Холланд (1893–1990гг.), высказанным ею в книге «Янус и мост» в 1961 году¹¹⁴. Исследователь не оставляет никаких сомнений относительно того, что *pervia/pertusa compita* означает проход с

¹¹⁰ *Bakker J.Th. Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia. Amsterdam, 1994.*

¹¹¹ *Ibid.* P. 27.

¹¹² *Ibid.* P. 130.

¹¹³ *Ibid.* P. 43.

¹¹⁴ *Holland L.A. Janus and the Bridge. Roma, 1961.*

воротами¹¹⁵, что позволяет внести некоторые дополнения в понимание праздника Компиталии.

Дж. Шайд (1946 г.), автор известного труда «Религия римлян»¹¹⁶, утверждает, что римская религия носила исключительно ритуалистический характер и основывалась на действии (*ritus*)¹¹⁷. В своём исследовании «Религиозные роли римских женщин»¹¹⁸ в книге «История женщин на Западе», он, опираясь на Феста и Плутарха, отстаивает точку зрения о второстепенной роли римской женщины в религиозных обрядах и указывает, что только отец может претендовать на главенство в отправлении ритуалов. Несмотря на категоричность тезиса, автор сообщает, что к некоторым ритуалам, таким как, например, культ Ларов, допускались все члены семьи, но к ритуалам, связанными с Паренталиями или Лемуриями, допускались только мужчины¹¹⁹. Дж. Шайд пишет, что жертвоприношение – центральный элемент римской религиозной жизни, и женщины были исключены из всех стадий этого ритуала. Все действия, связанные с жертвоприношением, предполагали некоторые предварительные распоряжения, отсюда и возникает право выступать от имени сообщества, как публичного, так и частного, где совершающий жертвоприношение становится его представителем, а женщина им быть не способна. Автор, указывая на причины социального характера, замечает, что можно установить прямую зависимость между социальным статусом женщины и уровнем её религиозной дееспособности¹²⁰. В итоге, Дж. Шайд указывает на парадокс, когда римская женщина одновременно могла

¹¹⁵ Ibid. P. 118.

¹¹⁶ Шайд Д. Религия римлян. М., 2006.

¹¹⁷ Там же. С. 42; Scheid J. Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action // ARG. 1. 2. 1999. P. 184–203 (esp. P. 191); idem. Graeco ritu: a typically Roman way of honoring the gods // HSCPh. 1996. Vol. 97. P. 15–31.

¹¹⁸ Scheid J. The Religious Roles of Roman Women // A History of Women in the West. Vol. 1. London, 1992. P. 377–408.

¹¹⁹ Ibid. P. 378.

¹²⁰ Ibid. P. 405.

занимать противоположенные друг другу социальные позиции – она могла быть как включена, так и выключена из публичной и частной религиозной жизни. Итальянский исследователь А. Маюри в книге «*Sacra privata: домашние ритуалы и юридические институты в античном Риме*»¹²¹ пишет о том, что ритуальная практика семьи в основном находилась в области поклонения Пенатам и Ларам; подобная практика выходила за рамки домашнего пространства и осуществлялась уже в семейной гробнице, где поклонялись Ларвам. Пытаясь разграничить сферы деятельности Пенатов и Ларов в рамках домашней религии, А. Маюри считает, что Пенаты обеспечивали экономическую стабильность семьи, а Лары были основателями семьи и по своей природе эти божества были ближе к Манам, так как выполняли защитную функцию¹²². Интересно замечание автора относительно природы Манов – согласно его мнению, употребление их во множественном числе, при том, что речь может идти об одном умершем, говорит о некоем распаде индивидуальности с последующим преобразованием в существ множественного характера¹²³. Помимо Ларов и Пенатов автор обращает внимание на Лемуров – мёртвых, которые возвращаются в отличие от Манов: ритуалы, посвященные Лемурам, совершались не в гробнице, а дома; в течение ночи домовладыка совершал ряд обрядов, которые, по мнению автора, носят двойную функцию – защищают, а также воссоздают новые похороны, заново хоронят умерших, чтобы успокоить их¹²⁴.

В книге Г. Люка (1926–2013 гг.) «*Arcana Mundi: магия и оккультизм в греко-римском мире*»¹²⁵ рассматриваются образы магического мышления в античном мире, начиная с Гомера и до падения Римской империи.

¹²¹ *Maiuri A. Sacra private Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica. Roma, 2013.*

¹²² *Ibid.* P. 20, 22.

¹²³ *Ibid.* P. 22.

¹²⁴ *Ibid.* P. 23.

¹²⁵ *Luck G. Arcana Mundi Magic & the Occult in the Greek & Roman Worlds. Baltimore, 2006.*

Отдельные разделы книги посвящены магии, духам, гаданию, алхимии и астрологии. Автор отмечает, что нет никакой возможности точно определить, какие именно характеристики италийской магической практики являются уникальным явлением, хотя называет некоторые исключения, среди которых римские стриги (*striges* или *strigae*) – женщины, которые могли превращаться в птиц и наводить ужас на людей¹²⁶. Некоторые повседневные ритуалы, продолжает автор, не могут быть определены только как «магические» или «религиозные», ярким примером тому служит обряд, посвящённый немой Таците (*Tacita*) в день Фералий. Также автор считает весьма важным отметить, что описанные Овидием Фералии устанавливают связь между Манами и Ларами, что и позволяет интегрировать магию в русло религии¹²⁷. Законы Двенадцати таблиц позволяют, по мнению исследователя, также увидеть некоторые корни древних видов магии, практикуемых в Италии, например, «*fruges excantare*», когда колдун может уничтожить урожай одного крестьянина и приумножить урожай другого. Таким образом, заключает автор, можно сказать, что магия – это то, что древний римский крестьянин мог делать в дополнение к своим обычным религиозным обязанностям. Также Г. Люк обращается к теме сглаза. «*Fascinum*» обозначает колдовство и вместе с тем заклинание против колдовства, которое было вызвано завистью, само слово, вероятно, связано с греческим аналогом – дурной глаз (*οφθαλμός βάσκανος*), что указывает на общий индоевропейский корень и доказывает историчность данного явления.

Параллельно с работами общего характера, появляются исследования, посвященные отдельным римским культам. Например, П. Дорси в исследовании «Культ Сильвана: изучение римской народной

¹²⁶ См. статьи о римских стригах: *McDonough C. Cama, Proca and Strix on the Kalends of June // TAPhA. 1997. Vol. 127. P. 315–344; Oliphant S. G. The Story of the Strix: Isidorus and the Glossographers // TAPhA (=TAPhA). 1914. Vol. 45. P. 49–63. См. Сергеев М.Е. Жизнь Древнего Рима. М., 1964. С. 162.*

¹²⁷ *Luck G. Op. cit. P. 20.*

религии» на основе анализа множества археологических и эпиграфических данных говорит о важности и особой популярности культа Сильвана в частной религиозной жизни римской семьи¹²⁸. Автор рассматривает вопрос о присутствии женщин при отправлении культа, которое находилось под запретом, что, по его мнению, было обусловлено либо связью культа с сельскохозяйственной деятельностью, либо по причине ассоциаций между Марсом и Сильваном. По мнению исследователя, это не означает, что женщины не имели никакого отношения к жертвоприношению Сильвана. Автор проводит параллель с культом Геракла, где существует ряд доказательств того, что некоторые ограничения не могут быть интерпретированы как показатель общего запрета. То, что женщины активно участвуют в поклонении Сильвану, подтверждается большим объемом надписей, которые они посвящали в его честь.

В продолжение сказанного отметим, что особое развитие получило направление, связанное с изучением положения римской женщины в религиозной сфере. Н. Бёльс-Жанссен (1937г.) в исследовании «Религиозная жизнь матрон в архаическом Риме»¹²⁹ пытается восстановить древнейшие ритуалы римской матроны. Автора интересует костюм невесты, который безусловно носил ритуальный характер. Также предметом изучения стал процесс обучения шерстепрядению (*lanificium*), которое, по мнению исследовательницы, имеет отношение к магическим силам богинь судьбы. Тезис автора об ответственности *mater familias* за воспитание детей ставит много вопросов, связанных с проблемой религиозной несостоятельности римской женщины¹³⁰. Вызывает большой интерес анализ архаических культов, который показывает, что женские божества римского пантеона выполняли функции не только обеспечения плодородия и рождения детей, но и обладали даже некоторыми политическими функциями, что помогает

¹²⁸ *Dorcey P. F.* The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion. Leiden, 1992. P. 32.

¹²⁹ *Boëls-Janssen N.* La vie religieuse des matrons dans la Rome archaïque. Rome, 1993.

¹³⁰ *Ibid.* P. 258.

по-новому взглянуть на религиозное положение римской женщины. Очень красноречиво за себя говорит изображение Юноны Соспиты: являясь покровительницей брака, рождения и воспитания детей, богиня считалась весьма воинственной. Автор пишет о религиозном сообществе женщин, которое противопоставляется такому же сообществу мужчин, и считает, что оно не было ограничено только отдельными религиозными функциями.

Н. Перселл затронул в своей статье «Женщина и вино в древнем Риме»¹³¹ немаловажную тему: он обращается к Цицерону, Валерию Максиму и Авлу Геллию, которые утверждают, что женщины не должны пить чистого вина, чтобы не поддаться порочным умыслам. В итоге исследователь приходит к выводу, что подобные высокие требования к женскому моральному облику были необходимы в силу сложившейся исторической необходимости, а именно ввиду войны с Карфагеном, когда римское общество нуждалось в сплочении и самоопределении, чтобы преодолеть врага¹³².

Особого внимания заслуживает работа С. Шульц «Религиозная деятельность женщин в период Римской республики»¹³³. Это важное исследование, которое помогает признать достаточно важную роль женщины в сфере домашней религии. Автор приводит убедительные аргументы в защиту того, что женщины в Римской республике принимали большее участие в религиозной жизни Рима, чем считалось ранее. Их религиозная деятельность не была ограничена культами женских божеств, связанных с плодородием и деторождением. С. Шульц показывает, что римская религия была менее жёсткой в своих гендерных категориях, например, автор исследования допускает, что женщины были исключены

¹³¹ Purcell N. Women and Wine in Ancient Rome // Gender, Drink and Drugs. Oxford, 1994. P. 191–208.

¹³² Ibid. P. 196.

¹³³ Schulz C. E. Women's Religious Activity in the Roman Republic. Chapel Hill, 2006.

из конкретных обрядов Геракла, но не от культа бога в целом. Также автор замечает, что традиционно женское божество Кармента имеет намного меньше посвященных надписей от женщин, чем можно было бы ожидать, а богиня Юнона Луцина имеет достаточное количество надписей, посвященных мужчинами, хотя она является женским божеством¹³⁴. Позиция автора основывается на её понимании очевидных различий между двумя терминами – обряд и культ: обряд – это отдельный акт поклонения, а культ – это сумма таких обрядов. Данное различие очень важно, потому что, как показывает С. Шульц, религиозные ограничения женщин могли касаться только отдельного обряда, но не культа в целом, и что именно это непонимание и привело к ложным заключениям о принадлежности того или иного культа только мужчинам или только женщинам.

В четвертой главе «Домашние ритуалы» исследовательницу интересует степень вовлеченности римской женщины в сферу домашней ритуальной практики. Источники, по её мнению, показывают два аспекта женской религиозной деятельности: участие в ритуале и ответственность за обеспечение его проведения, чтобы все предметы, необходимые для обряда, были приготовлены¹³⁵. В какой степени свободнорожденная римская женщина может взаимодействовать с богами от своего имени – этот вопрос определил направление повествования всей главы. Известно, что женщины могли принять участие в жертвоприношении, которое совершал домовладыка, например, на праздник Терминалий, но и женщина иногда приносила жертву самостоятельно в случае, если мужчина пренебрегал своими религиозными обязанностями. В сфере частного ритуала женщина никогда не была равна мужчине, она была подчинена его авторитету, *pater familias* должен был убедиться, что жена или дочь правильно исполняли ритуалы. Автор также рассматривает доказательства,

¹³⁴ Ibid. P. 47–93.

¹³⁵ Ibid. P. 122.

связанные с проблемой вовлечения женщины в ритуал жертвоприношения, утверждая, что женщины могли быть инициаторами и участниками жертвоприношения. Римские женщины были хорошо интегрированы в религиозную жизнь семьи, хотя и не пользовались таким же широким спектром возможностей как мужчины.

Р. Флемминг видит свою задачу в пересмотре тезиса о религиозной несостоятельности римской женщины. Вступив в полемику с Дж. Шайдом в своей работе «Фест и роль женщины в римской религии»¹³⁶, она утверждает, что сведения традиции совсем не говорят нам о том, что женщины были исключены из главной части ритуала – жертвоприношения. Женщина не находилась на периферии римской религии, она играла активную роль как в государственной, так и в частной религиозной сферах. Таким образом, женщину не исключали из жертвоприношения, а только ограничивали сферу её ритуальной деятельности.

Интересны исследования, посвященные узкоспециальным темам, например, И. Эдланд-Берри обращается к теме воды и связанных с нею культов в своём исследовании «Горячая, холодная или с запахом: сила священной воды в римской религии»¹³⁷. Автор считает, что римляне признавали абсолютную важность воды в каждодневной религиозной практике. И. Эдланд-Берри замечает, что различные виды источников указывают на использование воды в государственной религии и в ритуалах, исполняемых обычными людьми, главной целью которых было очищение и исцеление человека и животных, очищение жилищ и могил и выявление воли богов¹³⁸. Также для римлян были важны характеристики воды во время исполнения ритуала не только с точки зрения температуры,

¹³⁶ *Flemming R. Festus and Women's Role in Roman Religion, in Verrius, Festus and Paul: Lexicography // BICS. 2007. Supplement 93. P. 87–108.*

¹³⁷ *Edlund-Berry I. Hot, cold, or smelly: the power of sacred water in Roman religion, 400–100 bce // Religion in republican Italy. New York, 2006. P. 162–180.*

¹³⁸ *Ibid. P. 166.*

но и её запаха и вкуса. Автор обращает внимание на значение контраста между солёной морской водой и сладкой родниковой, что имело важное символическое значение. Чаще всего, по мнению исследовательницы, вода как атрибут ритуала сопровождала обычных людей: это могли быть пастухи во время очищения животных, купцы, окропляющие свои товары водой перед продажей. Опираясь на Овидия и Горация, автор считает, что чаще всего воду использовали в люстрационных обрядах, это могло быть омовение или окропление. Далее интерес исследовательницы сосредотачивается на культе богини Мефитис, самое известное святилище которой расположено в провинции Авеллино (регион Кампании), где находится сернистое озеро. Культ Мефитис (Mefitis) связан с целебной водой, чаще с сернистой, которая играла важную роль в исцелении людей и животных. Автор пишет: «Конечная цель священной и целебной воды в контексте римской религии – это реализовывать интересы отдельных лиц и групп в обществе»¹³⁹.

Исследования Ф. Долански направлены на изучение развития личности ребёнка в римском мире. Она пытается установить связи между игрушками (куклами), полом и процессом формирования личности. Её работа помогает лучше понять ритуал посвящения игрушек Ларам, когда девушка уходит в дом мужа¹⁴⁰. Не меньший интерес представляет другая статья «Празднование Сатурналий: религиозный ритуал и римский быт»¹⁴¹, где Ф. Долански пытается определить причины, по которым римляне отмечали этот праздник. Сатурналии, возможно, даже больше, чем другой праздник, создавал огромную возможность для формирования у молодёжи и новых членов дома социальных ценностей и убеждений¹⁴². Важным

¹³⁹ Ibid. P. 180.

¹⁴⁰ Dolansky F. Playing with gender: girls, dolls, and adult ideals in the Roman world // *Classical Antiquity* 31. 2012. P. 256–292.

¹⁴¹ Dolansky F. Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life // *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. London, 2011. P. 488–503.

¹⁴² Ibid. P. 489.

моментом, отмечает Ф. Долански, является наше понимание того, что проведение праздника зависело от количества рабов и разнообразия домашнего персонала. Несмотря на то, что праздник начинался с жертвоприношения в храме Сатурна, его общественный характер уступает место частной сфере. Ф. Долански считает, что все члены семьи, скорее всего, принимали участие в этом празднике, т.е. не только хозяин дома и его рабы, но жена и дети, а также гости, которые были его клиентами и знакомыми. Далее Ф. Долански пытается реконструировать этапы праздника. Исследовательница поднимает вопрос, касающийся присутствия на празднике женщин и детей, что оспаривается некоторыми учеными, считающими, что Сатурналии были исключительно мужским праздником в противовес Матроналиям. Тем не менее, Ф. Долански с опорой на Марциала указывает, что подарки распределялись во время ужина или после него, а среди подарков были женская одежда и пояса, заколки, парики и зонтики, что явно указывает на женское присутствие, хотя существует предположение о том, что эти женские подарки были для мужчин. Далее исследовательница выделяет идеи, которые лежали в основе самого праздника.

В статье «Чествование мёртвых в течение Паренталий: церемония, зрелище и память»¹⁴³ Ф. Долански, реконструируя ритуальную практику во время данного праздника, пишет о разжигании костров, а в качестве жертвоприношения указывает цветы, гирлянды и продукты питания. Подношения были достаточно простыми, но их символическое значение могло быть довольно сложным, например, вино и фиалки, возможно, были заменителями крови жертвенного животного. В итоге, Ф. Долански акцентирует внимание на понимании особой важности данного праздника

¹⁴³ *Dolansky F. Honouring the family dead on the Parentalia: ceremony, spectacle and memory // Phoenix. Vol. 65. 1/2. 2011. P. 125–157.*

и связанного с ним жертвоприношения, которое было одним из приоритетных обязанностей римского гражданина.

В 2008 году вышла книга «Римское одеяние и ткани в римской культуре», где Ф. Долански является автором статьи «*Togam virilem sumere: совершеннолетие в римском мире*»¹⁴⁴. Своё внимание она фокусирует на ритуале перехода римского мальчика в разряд совершеннолетних, когда он снимает свою *toga praetexta* и меняет её на *toga virilis*. Исследовательница предпринимает попытку реконструкции ритуала, который она интерпретирует на основе теории А. ван Геннепа об обрядах перехода¹⁴⁵. Церемония проходила дома, в кругу семьи, но не ограничивалась домашней сферой и выходила за рамки *sacra privata*, так как семья должна была представить общине её нового члена. Реконструируя обряд, Ф. Долански указывает на уникальную особенность данной ритуальной практики: социально-религиозный праздник установлен не в соответствии с государственным календарём, инициатором его является *pater familias*, который самостоятельно представляет сына как самодостаточного члена общества.

Изучение сакральной топографии римского дома

Исследователи, затрагивая проблемы функционирования частных культов, не ставили перед собой задачу изучения объектов сакрального пространства дома, их анализ в большинстве случаев касался преимущественно лишь святилищ домашних богов. Таким образом, попытка охарактеризовать ритуальную организацию римского дома предпринималась лишь отчасти, в основном ученые ограничивались общими замечаниями. Например, У. Фаулер, автор исследований «Римские праздники периода Республики» и «Религиозный опыт римлян с

¹⁴⁴ *Dolansky F. Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World // Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture. Toronto, 2008. P. 47–70.*

¹⁴⁵ *Ibid. P. 48.*

древнейших времён до времени Августа»¹⁴⁶, рассматривает римский дом как религиозный центр семьи и считает, что религиозность ему придаёт присутствие Весты, Пенатов, Гения и Ларов. В книге «Римские праздники периода Республики» он обращается к культу Весты и символике священного огня и очага в доме, рассматривает роль молитвы в повседневной жизни римлян.

Исследователи выделяли не только религиозные аспекты римского дома: в частности, Дж. Маккигроссо, несмотря на его общее внимание к государственной сфере, обращается также к частной сфере римлян и считает дом центром не только религиозной, но и политической жизни¹⁴⁷. Ученый отмечает, что *pater familias* был понтификом дома, где девственные дочери следили за очагом и таким образом домашняя религия поддерживала государственный культ Весты¹⁴⁸. Дом – это святиня, где обитали домашние божества, и Цицерон, пишет Дж. Маккигроссо, напоминает нам, что дом выполняет защитную функцию в силу своего особого религиозного статуса¹⁴⁹. Далее автор размышляет о таких категориях как частное и общественное и обращается к слову *aedes*, которое в *pluralis* означает дом, но также и храм, предполагая, что существует возможный эквивалент, который связывает эти два типа построек. Аналогичным, по мнению автора, является пример с римским атриумом, который использовался как открытая часть республиканского дома так же, как и другие открытые общественные здания¹⁵⁰. Дом римской элиты республиканской эпохи, предполагает автор, принадлежал в равной

¹⁴⁶ *Fowler W. W.* Roman festivals of the period of the Republic. London, 1908; *idem.* The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Ages of Augustus. London, 1911.

¹⁴⁷ *Muccigrosso J.* Religion and politics: did the Romans scruple about the placement of their temples? // Religion in Roman Italy in the Mid and Late Republican Eras. Cambridge, 2006. P. 181–206.

¹⁴⁸ *Ibid.* P. 183.

¹⁴⁹ *Ibid.* P. 181–182.

¹⁵⁰ *Ibid.* P. 184.

степени к миру политики и религии, эти два взаимосвязанных уровня можно увидеть уже в конце VI в. до н.э. в Этрурии и Риме. В целом, взгляды У. Фаулера и Дж. Маккигроссо нашли широкую поддержку у других авторов.

«Архитектура римлян от начала до конца была искусством формирования пространства вокруг ритуала» – пишет Дж. Кларк¹⁵¹ и в этом видит сходство римского дома с храмом или форумом. Автор делает важное замечание относительно интерпретации ритуалов с точки зрения пространства дома и призывает учитывать такие факторы как его размер, расположение и социальную принадлежность хозяина. В частности, Дж. Кларк пишет, что ритуал *salutatio* – это ритуал приветствия, который структурировал римский *domus*¹⁵².

Подобную точку зрения высказывает и Э. Уоллес-Хэдрилл, исследуя социальный язык римского дома¹⁵³. Он отмечает, что пространство в доме не разделялось по половому или возрастному признакам¹⁵⁴. Автор выделяет три основные социальные группы, которые были связаны с римским домом: семья владельца, слуги и друзья. Э. Уоллес-Хэдрилл выделяет две оси дифференциации домашнего пространства: публичное/частное и высокий социальный статус/низкий социальный статус. Ось общественное/частное различает «аутсайдеров» и «инсайдеров»: семья и рабы являются «инсайдерами», хотя по социальному статусу они сильно различаются, друзья/знакомые являются «аутсайдерами», их различие было связано с социальным статусом и отражается в языковом различии *amici* и *clientes*. Архитектура и декор римского дома выполняли роль координаторов движения этих категорий

¹⁵¹ *Clark J.* The houses of Roman Italy, 100 B. C. – A. D. 250: ritual, space, and decoration. Berkeley, 1991. P. 2.

¹⁵² *Ibid.* P. 4.

¹⁵³ *Wallace-Hadrill A.* Houses and Society in Pompeii and Herculaneum. Princeton, 1994. P. 11.

¹⁵⁴ *Ibid.* P. 8–10.

лиц по дому, одновременно отличая своих от чужих и лиц по критерию высокий социальный статус/низкий социальный статус¹⁵⁵. Монография «Дома и общество в Помпеях и Геркулануме» содержит богатый визуальный материал о домашнем пространстве древних римлян. Также Э. Уоллес-Хэдрилл, затрагивая вопрос о соотношении частного и публичного в рамках домашнего пространства римской семьи, рассматривает *domus* в рамках концепции ось «*fauces-atrium-tablinum*», согласно которой создавался осевой обзор внутреннего пространства с улицы.

В этом контексте хотелось бы обратить внимание на статью Э. Праудфута, который на археологическом материале показывает наличие в конце вестибюля второй двери и указывает, что подобное обстоятельство характерно для половины домов в Помпеях¹⁵⁶. Ещё в работах А. Мау мы можем встретить описание второй двери в доме римлянина, например, подобная ситуация присутствует в Доме Фавна¹⁵⁷. В данном случае следует обратить внимание на утверждение Э. Уоллес-Хэдрилла, что в римском *domus pater familias* являлся регулятором социального поведения окружающих и членов своей семьи в пределах, обозначенных его желанием¹⁵⁸. Таким образом, данное наблюдение открывает дискуссию об интерпретации концепции оси «*fauces-atrium-tablinum*» в контексте рассмотрения вопроса о соотношении частного и публичного в римском доме. Несмотря на то, что сакральная топография не стала предметом специального изучения Э. Уоллес-Хэдрилла, его работы вносят большой

¹⁵⁵ Ibid. P. 37.

¹⁵⁶ Proudfoot E. Secondary Doors in Entranceways at Pompeii: Reconsidering Access and the «View from the Street» // TRAC: Proceedings of the Twenty-Second Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Frankfurt, 2012. P. 107.

¹⁵⁷ Mau A. Pompeii: Its Life and Art. Translated from German by F.W. Kelsey. New York, 1899. P. 283.

¹⁵⁸ Wallace-Hadrill A. Houses and Society in Pompeii and Herculaneum. Princeton, 1994. P. 52–58.

вклад в изучение проблем¹⁵⁹, решаемых в рамках данного исследования, они лучше помогают понять степень вовлеченности посетителей в ритуальную организацию римского дома и увидеть взаимопроникновение социальной и религиозной сфер в повседневной жизни римского общества.

Широкий круг интересных вопросов в своей статье ставит К. Боуз: каким образом сам дом формировал те религиозные импульсы, которые характерны для него? как особенности семейной жизни и домашнего пространства привели к возникновению индивидуальной ритуальной и социальной практики? как публичные ритуалы в домашнем пространстве могут повлечь за собой важные изменения в частных ритуалах? Древняя ритуальная практика в рамках домашнего пространства, по мнению автора, не была чем-то «личным», но всё же часто носила индивидуализированную печать дома и семьи¹⁶⁰. К. Боуз отмечает: несмотря на то, что древнее средиземноморское жилище демонстрировало огромное разнообразие, почти всегда оно имело внутренний двор, который служил центральной организующей единицей. Исследовательница делает важное замечание, что в большинстве домов существовало отдельное пространство для очага. К. Боуз считает, что именно в этих двух

¹⁵⁹ *Wallace-Hadrill A.* The social structure of the Roman house // *British School at Rome*. 56. 1988. P. 43–97; *idem.* Houses and households: sampling Pompeii and Herculaneum // *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome* / Ed. by B. Rawson. Oxford, 1991. P. 191–227; *idem.* Public honour and private shame: the urban texture of Pompeii // *Urban Society in Roman Italy* / Ed. by T. Cornell and K. Lomas. London, 1995. P. 39–62; *idem.* Rethinking the Roman atrium house // *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond* / Ed. by R. Laurence and A. Wallace-Hadrill. Portsmouth, Rhode Island, 1997. P. 219–240; *idem.* The development of the Campanian house // *The World of Pompeii* / Ed. by J. J. Dobbins and P. W. Foss. New York-Abingdon, 2007. P.279–291; *idem.* Housing the dead: the tomb as house in Roman Italy' // *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context* / Ed. by L. Brink and D. A. Green. Berlin, New York, 2008. P. 39–77; *idem.* What makes a Roman House a "Roman House"? // *Public and Private in the Roman House and Society* / Ed. by K. Tuori and L. Nissin. Portsmouth, Rhode Island, 2015. P. 177–186.

¹⁶⁰ *Bowes K.* At home // *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Ed. by R. Raja, J. Rüpke. Chichester, 2015. P. 209.

пространствах – во дворе и в кухне/ у очага – была сосредоточена большая часть ритуальной деятельности¹⁶¹.

Продолжая анализ, автор пишет о важности общественного взгляда для обеспечения домашних ритуалов, и этому, по её мнению, способствуют линии обзора между входом, атриумом и перистилем (подобные дома встречаются от Помпей до Британии и Северной Африки). Однако стремление к самопрезентации повлияло на домашний ритуал, в частности, очаг, являясь древнейшим местом совершения ритуалов (ещё в домах бронзового века), к греко-римскому периоду приобрел «антикварное значение» как память о практике предков и божествах, связанных с прошлым¹⁶².

Исследование Х. Платтс является попыткой соединения письменной традиции с археологическими сведениями (дома Неаполитанского залива и Рима) в контексте исследования запахов, текстуры и образов, которые воплощает римский дом¹⁶³. В рамках такого подхода автор обращает большое внимание на используемые методы манипулирования и организации пространства как средства демонстрации силы и статуса семьи окружающим. Х. Платтс рассматривает как «общественное» и «частное» взаимодействовали в передних комнатах жилища, анализирует как множественные чувства могут служить для различия «публичного» и «частного» в лиминальной области атриум-таблинум. Кроме того, она обращается к похоронным и свадебным ритуалам. Ритуальные действия «горя» считаются социально ожидаемыми, они включают закрытие дверей дома, что было необходимо для реинтеграции скорбящей семьи обратно в общество¹⁶⁴. Во время семейных празднеств большую роль играл ларарий,

¹⁶¹ Ibid. P. 211.

¹⁶² Ibid. P. 216.

¹⁶³ *Platts H.* Multisensory Living in Ancient Rome. Power and Space in Roman Houses. London and New York: Bloomsbury Academic, 2020.

¹⁶⁴ Ibid. P. 88.

совершаемые перед ним ритуалы также вызывали особые чувственные переживания у людей, находящихся вблизи алтаря. Приношения еды, вина или даже кровавых жертв, а также сжигание ладана вызывали как обонятельные, так и визуальные ощущения у тех, кто совершал поклонение. Исследовательница обращает внимание и на вокальные действия, прославляющие домашних богов, которые в равной степени обеспечивали слуховой опыт для тех, кто находился в атриуме или соседних комнатах, включая возможно и уличных прохожих, если входные двери дома были открыты, а ларариум был расположен в непосредственной близости от входа, как, например, в Доме Менандра¹⁶⁵.

Особо стоит отметить те исследования, которые в той или степени касались изучения отдельных элементов сакрального пространства римского дома. Очаг – один из главных элементов сакрального пространства римского дома; археологические открытия, сделанные в Кампании, Риме и Остии, позволяют значительно расширить наши представления о его роли в *sacra privata* римской семьи. Археологические раскопки домов в Помпеях и Геркулануме не оставляют сомнения, что атриум с очагом являлись важнейшими сакральными элементами римского дома¹⁶⁶. К. Шеффер указывает на изменения в архитектуре и декоративных элементах дома, что принципиально меняло сакральную топографию жилища: пищевая сфера теперь связана не с атриумом, а с *culina* – кухней¹⁶⁷. Данное обстоятельство помогает понять, насколько изменения в структуре римского дома оказали влияние на его ритуальную организацию.

¹⁶⁵ Ibid. P. 109.

¹⁶⁶ *Foss P. W.* Kitchens and Dining Rooms at Pompeii... P. 78; *Santoro S.* Sacra privata nell' Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia // *Dialogues d'histoire ancienne*. 2013. Vol. 39. P. 10.

¹⁶⁷ *Scheffer Ch.* Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries // *Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*. 2000. Vol. 7. P. 94

Обращение к исследованиям, непосредственно не касающихся того или иного аспекта римского дома, но анализирующих культ божеств, которым поклонялись в рамках домашнего пространства, может способствовать пониманию многих особенностей ритуальной организации римского дома. В частности, работа Л. Холланд «Янус и мост»¹⁶⁸, в которой она проводит анализ культа Януса через архитектурный контекст римского моста, будет полезна для расширения представления о культе Януса и в рамках домашнего пространства, так как мост (перекрёсток) является объектом лиминального характера, что способствует развитию представлений о пороге римского дома. Кроме того, Л. Холланд затрагивает проблему ритуальной практики *pater familias* во время проведения Компиталий, при этом сделав акцент на отдельной части ритуала – на вывешивании сломанного ярма *iugum*, которое она рассматривает в качестве символа Януса – бога порогового пространства в римском доме. К теме порогового пространства в римском доме обращался ещё в начале XX века М.Б. Огл в статье «Дверной порог в римской религии и фольклоре», где автор указывает на важную роль порога в ритуальной организации дома, считая, что порог и двери являлись местом пребывания неких потусторонних сил, влияющих на жизнь домочадцев¹⁶⁹.

Проблему роли культа Пенатов и его локализацию в доме затронула в своём исследовании «Происхождение и развитие культа Пенатов в Риме»¹⁷⁰ А. Дюбурдьё. Она считает, что во главе культа Пенатов в доме стоял *pater familias*. Автор достаточно подробно изучает этимологию слова Пенаты, пытаясь выяснить происхождение культа. Относительно Ларов и Пенатов в доме она пишет, что они «объединены в одной и той же

¹⁶⁸ *Holland L.A.* Janus and the Bridge. Roma, 1961.

¹⁶⁹ *Ogle M. B.* The House-Door in Greek and Roman Religion and Folklore // *AJPh.* 1911. Vol. 32. № 3. P. 250.

¹⁷⁰ *Dubourdieu A.* Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome. Ecole française de Rome. Rome, 1989.

идентификации в душах умерших предков»¹⁷¹. К культу Пенатов и Ларов члены семьи обращаются в трудные для семьи времена, так как они выполняли защитную функцию. Жертвоприношение Ларам и Пенатам имели разный характер. Пенаты принимали активное участие в пищевой сфере, место их культа автор находит на столе римской семьи, за которым собираются все её члены и приносят бескровные жертвы в виде приготовленной пищи, но они не играют никакой конкретной роли в торжественных или других исключительных обстоятельствах внутренней жизни семьи. У. ван Андринга в статье «От жертвоприношения к пиршеству: ритуалы и топография римского дома»¹⁷², связывает стол с культом Ларов¹⁷³ и считает, что, когда процесс приготовления пищи не был больше связан с атриумом, святилище домашних богов было локализовано на кухне¹⁷⁴.

В статье «Бдительные Лары: организация римского домохозяйства и ритуалы приготовления и приёма пищи»¹⁷⁵ П. Фосс изучает святилища Ларов на примере домов в Помпеях и считает, что своё святилище могли иметь не только хозяева и рабы дома отдельно, но и каждый член семьи, таким образом, существовала персональная ритуальная топография¹⁷⁶. Существование семьи и продолжение рода, по мнению автора, напрямую зависело от полноценного и ритуально защищённого каждодневного питания, поэтому отношение между святилищами дома и местами, где происходило приготовление и употребление пищи, является ключевым

¹⁷¹ Ibid. P. 106.

¹⁷² *Van Andringa W.* Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana // *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*, Atti dell'Incontro di studi (Padova, 2009). Padova, 2011. P. 91–98.

¹⁷³ Ibid. P. 96–97.

¹⁷⁴ Ibid. P. 96.

¹⁷⁵ *Foss P.* Watchful Lares: Roman household organisation and the rituals of cooking and dining // *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*. Portsmouth, Rhode Island, 1997. P. 196–218.

¹⁷⁶ Ibid. P. 197.

вопросом в понимании ритуальной топографии дома римлянина¹⁷⁷. Ф. Джакобелло в работе «Помпеянские ларарии: иконография культа Ларов в частной сфере»¹⁷⁸ пытается определить рамки культа через анализ домашних святилищ. На основании тщательного исследования автор делает выводы о том, что Лары тесно связаны с иконографией Диоскуров и культом предков семьи, который ярко проявлялся в её внутренней жизни. Также Ф. Джакобелло предлагает разделить ларариев на две группы: «подлинные» и «вторичные». Первый вид располагался в пределах кухни или рядом с ней, все остальные – это «вторичные» ларарии, которые могли находиться, например, в перистиле. Пытаясь определить природу культа Ларов, исследовательница высказывает большие сомнения в возможной интерпретации. Интересна третья глава книги, в которой автор высказывает весьма оригинальную точку зрения относительно одежды и предметов, сопутствующих культу, в частности, несправедливо, по мнению исследовательницы, опираясь на вид одежды, делать причастными к культу низшие слои римского общества. Совсем наоборот, предметы одежды Ларов изображают в большей степени их героическую природу, источником такого изображения является иконография Диоскуров. Диоскуры и Лары – это боги-герои, защитники всей семьи и её собственности.

С. Шульц в статье «Римское жертвоприношение, снаружи и внутри», опираясь на сведения Плиния Старшего и Апулея, утверждает, что среди бедных римлян мы можем наблюдать в качестве жертвоприношения не только продукты питания, но и посуду¹⁷⁹. Проблема римской материальной культуры в контексте домашнего пространства была также затронута в книге М. Рихтер «Мебель греков этрусков и римлян»¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Foss P.* Kitchens and dining rooms at Pompeii... P. 162.

¹⁷⁸ *Giacobello F.* Op. cit. P. 294.

¹⁷⁹ *Schultz C. E.* Roman Sacrifice, Inside and Out // JRS. 2016. Vol. 106. P. 64–65.

¹⁸⁰ *Richter M. A.* The Furniture of the Greeks Etruscans and Romans. London, 1966.

Исследовательница утверждает, что ложи, столы и стулья, встречающиеся на римских памятниках из Британии, Галлии, Германии и Востока, а также Северной Африки, соответствуют найденным образцам в Италии, т.е. во всех римских владениях существовал единый стиль, подчеркивающий единство государства¹⁸¹. М. Рихтер обращается к характеристике римского стола и пишет, что в Греции столы использовались главным образом для приёма пищи и имели сравнительно простую конструкцию, в Риме же стол – это важнейший предмет мебели более символического характера. М. Рихтер выделяет пять различных типов столов, которые различались между собой формой крышки и количеством ножек¹⁸². Часть книги исследовательница посвящает *armaria* и указывает на его широкое использование, о чем свидетельствуют не только фрески, но и письменные источники, а самое важное – археологические находки в Боскореале, Помпеях и Геркулануме¹⁸³. Например, *armaria*, найденный в 1935 году в Геркулануме, относительно хорошо сохранился, внутри были найдены стеклянные, бронзовые и терракотовые вазы, а также статуэтки. Относительно данной находки высказывался А. Маюри, который считал, что данный образец сочетал в себе использование ларария и *armaria*¹⁸⁴. Таким образом, так или иначе, в римском доме любой предмет материальный культуры мог быть вовлечён в ритуальную организацию домашнего пространства.

Подводя итоги, отметим, что в изучении религии Древнего Рима мы можем наблюдать тенденцию, характерную и для других отраслей науки, – движение от работ общего характера к исследованиям узкоспециальной направленности, а последние в свою очередь, благодаря накоплению фактического материала с привлечением источников различного

¹⁸¹ Ibid. P. 4.

¹⁸² Ibid. P. 110.

¹⁸³ Ibid. P. 115.

¹⁸⁴ Ibid. P. 115.

характера, позволили появиться в современной историографии серьёзным работам общего характера, т.е. по сути происходит сменяемость исторических концепций, сформировавшихся ранее. Подобная ситуация позволила в том или ином виде пересмотреть взгляды на римскую религию, в частности, преодолевается негативная тенденция в оценке возможности реконструкции частной религии римской семьи. Положительной тенденцией является публикация исследований, рассматривающих те или иные элементы *sacra privata* в хронологическом срезе, что способствует изучению римской религии во всём её многообразии, а также позволяет полнее представить историю Древнего Рима в целом. Активно проводятся исследования, связанные с комплексным анализом археологических находок, особенно ценными являются работы, изучающие памятники культового характера. Подобная ситуация способствует решению целого ряда проблем, с которыми сталкивался исследователь частной религии римлян ввиду состояния источников. В последние десятилетия в историографии появляются работы, связанные с изучением жилого пространства древних римлян, но в них в большей степени преобладает изучение социального аспекта жизни римской семьи. Исследований, ставящих задачу всестороннего, комплексного анализа ритуальной организации римского дома, крайне недостаточно, и они преимущественно рассматривают более или менее детально лишь отдельные элементы сакральной топографии дома, не ставя перед собой задачу установить возможные связи между данным элементом и другими культовыми объектами римского дома. Имеющиеся нарративные источники в свете интенсивно нарастающих археологических изысканий позволяют исследователю римской архаичной религии с большей степенью объективности реконструировать ритуальную практику римской семьи в рамках сакральной топографии дома.

Объект и предмет исследования. Объектом данного исследования является частные священнодействия (*sacra privata*) римской семьи в период республики и ранней империи. Предметом исследования являются ритуалы, направленные на формирование сакрального пространства римского дома и придомовой территории.

Цели и задачи. Основная научная проблема данного исследования заключается в реконструкции ритуальной практики римской семьи, направленной на сакрализацию жилого пространства, что предполагает всесторонний анализ ритуалов, связанных с элементами дома (порог, очаг, стол, *armaria* с изображениями предков) и придомовой территорией. С учётом данной проблемы была сформулирована следующая цель – провести комплексный анализ топографических объектов ритуального пространства римского дома, которые способствовали сакрализации обитаемой территории.

В соответствии со сформулированной целью в работе были поставлены следующие задачи:

- Проанализировать соотношение частного и публичного в контексте порогового пространства римского дома; выявить основные элементы порогового пространства, которые будут определять соприкосновение сфер частного и публичного.
- Изучить роль домашнего очага как важнейшего центра римского жилища и проанализировать связанные с ним элементы ритуальной практики членов римской *familia* в контексте общей ритуальной организации дома.
- Провести всесторонний анализ основных этапов праздника Лемурии; изучить его как возможный фактор формирования сакрального придомового пространства.
- Изучить роль стола в ритуальной организации римского дома; попытаться установить, был ли стол связан с другими сакральными

элементами домашнего пространства.

- Проанализировать возможность участия в ритуальной практике римской семьи изображений предков, чтобы определить их место в *sacra privata*.
- Определить, какие функциональные характеристики культа Ларов способствовали установлению ритуальных связей между отдельными элементами домашнего культового пространства римского дома.

Хронологические рамки работы. Древнеримская религия, включающая компоненты семейно-родового культа, характеризуется достаточным консерватизмом. Несмотря на происходящие в ней изменения (включение племён и общин в состав римско-италийской конфедерации в V–III вв. до н.э., проникновение греческой религии и восточных культов) сохранились основные специфические черты не только римской публичной религии, но и частной в особенности. Хронологические рамки исследования охватывают период с III в. до н.э. по III в. н.э. Определение нижней границы указанных рамок обусловлено состоянием источников, которые именно с этого времени позволяют нам говорить о римской религии с большей степенью уверенности, что не исключает, конечно, обращения к более древним пластам религиозной традиции. Верхняя граница исследования заканчивается III в. н.э., когда огромное влияние на частную религиозную деятельность начало оказывать распространение христианства. Помимо приведённых выше оснований подобные хронологические рамки продиктованы необходимостью обращения к сочинениям римских авторов поздних периодов римской истории.

Территориальные рамки работы: Рим и Италия.

Методология исследования. Теоретико-методологической базой исследования стал метод системного анализа, а также методы, необходимые для комплексного изучения различных видов источников.

Широко применяется использование ретроспективного метода, который подразумевает всесторонний анализ развития и определения причин возникновения того или иного факта, процесса или явления, например, для установления отношения изображения предков к ритуальной практике римской семьи. Использование культурно-антропологического метода обусловлено необходимостью в рамках данного исследования изучить исторический процесс через проникновение в культурную сферу жизни не только определённой общности людей, но и отдельно взятого человека изучаемого периода. Применение конкретных методов обусловлено особенностями источниковой базы. Используется сравнительно-исторический подход, методы терминологического и лексического анализа письменных источников. При работе с источниками особое внимание уделялось их внутренней критике, направленной на установление степени достоверности представленных в них сведений о ритуальной практике римской семьи. Применялся диахронический метод, который помогает выяснить хронологическую последовательность изменения таких понятий как *imago* и *persona*. Данное диссертационное исследование основывается на принципах историзма и научной объективности, что позволяет изучить ритуальную организацию дома и связанную с ней ритуальную практику в развитии и в контексте конкретных исторических условий. Помимо этого, для анализа и интерпретации источников в данной работе используются традиционные методы исторической и источниковедческой критики.

Научная новизна. В диссертационной работе впервые был проведён комплексный анализ основных элементов сакрального пространства римского дома и связанных с ними частных ритуалов. Подобный подход позволил проследить процесс формирования культового домашнего пространства. В работе был осуществлён всесторонний анализ соотношения частного и публичного в контексте порогового пространства римского дома и выявлены основные элементы порога, которые

определяли соприкосновение сфер частного и публичного. Была изучена роль домашнего очага как сакрального центра жилого пространства римской семьи. Исследованы религиозные аспекты стола в ритуальной организации римского дома и установлено взаимодействие данного сакрального элемента с другими священными локусами дома. Также было проанализировано использование изображений предков в ритуальной практике римской семьи. Определены функциональные характеристики культа Ларов, способствовавшие установлению ритуальных связей между отдельными элементами домашнего культового пространства римского дома. Был обоснован тезис о роли праздника Лемурий в формировании сакрального придомового пространства, а также рассмотрена ритуальная практика *pater familias* и выдвинуто предположение о назначении бобов в ритуале, сопровождающем Лемурии. Изучение ритуалов *sacra privata* древних римлян позволило выявить новые аспекты понятия ритуал, а именно, невозможность инструментального контроля за итогами/результатами проведённого ритуала. Следовательно, высказано предположение о том, что для отдельных элементов сакральной сферы важен не столько итог, сколько повторяемость ритуального действия (на примере праздника Лемурий).

Основные положения, выносимые на защиту:

- Моделирование сакрального пространства римского дома и придомового пространства неразрывно связано с определёнными топографическими объектами (границы придомового участка, порог, очаг, стол, область поклонения изображениям предков и домашнее святилище).
- Сакрализация жилого пространства обеспечивалась системой ритуальных практик, при осуществлении которых так или иначе были задействованы порог, очаг, стол, место нахождения изображений предков, домашнее святилище, границы придомового участка.

- Порог является важнейшим элементом в сакральной топографии римского дома, он был связан не только с частной сферой, но и с публичной. Ритуальная практика в рамках порога носила прежде всего апотропеический характер и в целом была направлена на формирование безопасной, в определённом значении замкнутой, среды обитания римской семьи.
- Ритуальные действия *pater familias* в течение праздника Лемурий были направлены на выделение обитаемого пространства из остального окружающего мира через перемещение отца семейства по подвластной ему территории, что указывает на пространственный аспект данного ритуала; бобы, используемые отцом семейства, следует рассматривать не как жертву, а как инструмент отделения (т.е. изменение статуса) от мира живых для взаимодействия с мёртвыми, что позволяло ему в итоге утвердить свою власть на данной территории.
- Ритуальная практика членов римской семьи была связана с очагом, который являлся связующим звеном внутреннего сакрального пространства и центром ритуальной практики римской *familia*; члены семьи, совершая каждодневные ритуалы, обладали различной степенью включенности в *sacra privata*.
- *Pater familias* являлся гарантом отправления домашнего культа; в отдельных случаях допускалось достаточно независимое участие *mater familias* и детей в ритуальной практике.
- Важнейшим элементом римской религии являлось жертвенное пиршество, в такой ситуации стол в римском доме выполнял две основные функции: хозяйственно-бытовую и сакральную. Стол в римском доме являлся важнейшим сакральным элементом и его полисемантический характер раскрывался в различных аспектах *sacra privata*.
- Изображения предков в рамках домашнего пространства позволяли умершему играть активную роль в процессе формирования сакрального

пространства римского дома, на это были направлены ритуалы украшения изображений и воскуривание ладана или зажжение лампы.

- Особый статус *pater familias* способствовал созданию единого пространства (могила, придомовая территория и дом с очагом), в рамках которого неразрывно существовали Лары и умершие предки.

Научные и практические результаты исследования, область их применения. Выводы и результаты данного диссертационного исследования могут быть использованы непосредственно для изучения истории Древнего Рима в целом и римской религии в частности. Также они будут способствовать привлечению внимания к существующим проблемам в области *sacra privata* римской семьи и пространства дома как частного, так и публичного характера. Кроме того, результаты данной работы могут найти применение в сфере высшего образования при составлении специального учебного курса по истории Древнего Рима в период республики. Сделанные выводы можно использовать в процессе дальнейшего изучения различных аспектов религиозной и культурной сферы жизни древнего Рима, а также в общих и специальных лекционных курсах и практических занятиях по истории, религии и праву Древнего Рима и Древней Греции.

Апробация. Результаты данного исследования были апробированы на всероссийских и международных научных конференциях: III Авторско-читательская конференция альманаха «ANTIQUITAS AETERNA» «Феноменология античного духа: Актуальные проблемы классической литературы, философии, мифологии, религии и искусства». Всероссийская конференция с международным участием. Нижний Новгород, 4–6 февраля 2016 г.; XX Сергеевские чтения. Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2017 г.; XXI Сергеевские чтения. Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 2019 г.; Всероссийский междисциплинарный научный семинар «Античная

религия в пределах полисов и империй», Ярославль, 20 сентября 2019 г.; II Всероссийский междисциплинарный научный семинар «Античная религия в пределах полисов и империй. Ярославль, 20–21 июня 2020 г.; XXII Сергеевские чтения. Москва, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. 2023 г.

Структура работы. Работа состоит из введения, двух глав, заключения, списка литературы и приложения с соответствующими иллюстрациями. Во введении обосновывается актуальность исследования, формулируются его цель и задачи, а также характеризуются методы исследования. Выделены объект и предмет исследования, хронологические рамки. Дан обзор источников, выявлены важнейшие достижения историографии в интерпретации ритуала и его функций, в исследовании основных элементов *sacra privata* римской семьи, в изучении сакральной топографии римского дома. Приведены основные положения, выносимые на защиту, научные и практические результаты исследования и обозначена область их применения, представлена апробация результатов. В рамках первой и второй глав были выделены и проанализированы основные элементы сакрального пространства римского дома и придомового участка, реконструирована ритуальная практика римской семьи.

В первой главе были обозначены пороговые объекты римского дома и придомового пространства. В частности, рассматриваются вопросы соотношения частного и публичного в контексте порогового пространства; также были определены основные элементы порогового пространства, которые определяли соприкосновение сфер частного и публичного. Был проведен всесторонний анализ праздника Лемурии; изучены его основные этапы, отмечена роль *pater familias* в процессе формирования сакрального придомового пространства. Вторая глава посвящена исследованию роли очага, стола, области поклонения изображениям предков, также рассмотрен культ Ларов как фактор формирования сакрального пространства дома.

Была реконструирована ритуальная практика, направленная не только на почитание указанных топографических объектов, но связывающая воедино все локусы дома и придомовое пространство. Также рассматриваются все возможные пересечения изображений предков с элементами ритуальной практики римской семьи, чтобы определить их место в *sacra privata*. Анализируются функциональные характеристики культа Ларов, способствовавшие установлению ритуальных связей между отдельными элементами домашнего культового пространства римского дома.

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:

В изданиях, рекомендованных ВАК для публикации результатов диссертаций:

- 1) Федченко О.В. На пороге римского дома: публичное и частное в сакральной топографии жилого пространства // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Гуманитарные науки. № 9. 2019. С. 35–40.
- 2) Федченко О.В. Очаг в сакральной топографии римского дома и ритуальной практике *familia* // Гуманитарный вектор. Т. 16. № 3. 2021. С. 167–175.
- 3) Федченко О.В. Лемурии в сакральной практике главы семейства в древнем Риме: семантика ритуалов и религиозное значение // Диалог со временем. № 81. 2022. С. 249–262.

В других изданиях:

- 4) Федченко О.В. К вопросу соотношения публичного и частного в рамках концепции порогового пространства римского дома // Античная религия в пределах полисов и империй. Ярославль: Факел, 2020. С. 62–86.

- 5) Федченко О.В. Порог в сакральной топографии римского дома и ритуальной практике фамилии // Всероссийская научная конференция «XX Сергеевские чтения». Сборник тезисов. М., 2017. С. 57.
- 6) Федченко О.В. Значение *os resectum* в ритуальной практике древних римлян // Всероссийская научная конференция «XXI Сергеевские чтения». Сборник тезисов. М., 2019. С. 60.
- 7) Федченко О.В. *Arma* и изображения предков: ритуальная составляющая / Всероссийская научная конференция «XXII Сергеевские чтения». Сборник тезисов // Ред.: И.А. Ладынин, А.В. Сафронов. М., 2023. С. 67–68.

ГЛАВА I

ПОРОГОВЫЕ ПРОСТРАНСТВА: САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА РИМСКОЙ СЕМЬИ

I.1 Ритуальная практика на пороге римского дома

В данном разделе будет проведён анализ порогового пространства римского дома как одного из элементов сакральной топографии. Пороговое пространство дома играло большую роль в отправлении ритуалов, поскольку римская религия, как частная, так и публичная, была тесно связана с понятием сакрального пространства (*templum*) и его пределов (*fines*). Немецкий историк К. Й. Марквардт в книге «Частная жизнь римлян» обращается к структуре дома и называет порог религиозным центром¹⁸⁵. Подобную позицию высказывали Ю. Гольштейн, У. Фаулер, Г. Скаллард, Р. Туркан¹⁸⁶.

Тем не менее непосредственно порогу римского дома как сакральному элементу в историографии не уделялось достаточно внимания. В основном он рассматривается либо как архитектурный компонент дома, практически вне ритуальной практики, либо в рамках семейных культов, но без особого акцента. Первое крупное исследование, посвященное изучению порога как священного элемента архитектурной структуры дома, было издано в 1896 году. Его автор Г. Трамбл даёт достаточно обширное перечисление обычаев различных народов, которые связаны с порогом. Римский материал изложен весьма фрагментарно, в выводах автор называет порог «алтарём» и указывает на схожие черты с этим сакральным объектом¹⁸⁷. М.Б. Огл в статье «Дверной порог в римской религии и фольклоре», вышедшей в 1911 году, указывает на важную роль,

¹⁸⁵ *Marquardt J., Mau A.* Das Privatleben der Römer. Leipzig: Hirzel, 1879. S. 928.

¹⁸⁶ *Holsetin J. F.* Op. cit. P. 56; *Fowler W. W.* Roman festivals... P. 373; idem. The Religious Experience...P. 532; *Scullard H. H.* Op. cit. P. 288; *Turcan R.* Op. cit. P. 180.

¹⁸⁷ *Trumbull H.* The threshold covenant: or the beginning of religious rites. New York: Charles Scribner's Sons, 1896. P. 3.

которую порог и двери дома играют в религии разных народов, и пытается найти точки соприкосновения в отношении греков и римлян к порогу. Самым сильным убеждением как греков, так и римлян, по мнению автора, было то, что духи достаточно часто посещают пороговое пространство и локализуются рядом с ним, поэтому порог и дверной проём играли в ритуальной практике этих двух народов важную роль¹⁸⁸. В 1931 году вышла книга Э. Бёрриса «Мана, магия, табу: изучение примитивных элементов римской религии»¹⁸⁹. Автор приводит примеры ритуалов, совершающихся на пороге римского дома, отмечая их магический характер¹⁹⁰.

Интересное наблюдения делает А. Махон. Он считает, что дверь и дверное пространство имеют схожие мотивы с архитектурой и декором гробниц и подобные двери встречаются во многих частях Италии, таким образом, символизм порогового пространства, по мнению автора, связан с контекстом смерти¹⁹¹. А. Махон указывает, что не только Янус, но и Меркурий, Геркулес, Минерва, Юнона и Вакх нашли локализацию у порога, так как их изображения можно увидеть у входа на стенах некоторых римских домов¹⁹². Эти наблюдения о пороге, имеющие весьма фрагментарный характер, могут быть дополнены общим выводом А. ван Геннепа о значении ритуалов в этой части дома: «... большая часть этих обрядов должна рассматриваться в прямом и непосредственном смысле как обряды входа, ожидания и выхода, т.е. обряды перехода»¹⁹³.

¹⁸⁸ *Ogle M. B.* Op.cit. P. 250.

¹⁸⁹ *Burriss E.* Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion. N. Y., 1931.

¹⁹⁰ *Ibid.* 10–11.

¹⁹¹ *Mahon A. M.* The realm of Janus: Doorways in the Roman World // Proceedings of the Twelfth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Kent. Oxford: Oxbow Books, 2002. P. 65.

¹⁹² *Ibid.* P. 67.

¹⁹³ *Геннеп ван А.* Указ. соч. С. 28.

Таким образом, исследователи отмечают особый статус порога в рамках жилого пространства, поэтому наша задача – выявить специфические черты порога и определить его роль в ритуальной организации римского дома. Прежде всего обратим внимание, что порог функционирует как элемент с достаточно высокой степенью публичности (см. раздел «Соотношение частного и публичного в рамках порогового пространства римского дома»). Это обстоятельство делало его в глазах семьи уязвимым местом, которое нуждалось в применении различных мер безопасности. Многие пороговые пространства получили архитектурное оформление, целью которого была защита дома. В частности, в Помпеях можно было увидеть терракотовые мемориальные доски с изображением фаллоса, которые помещали снаружи дверных проёмов¹⁹⁴. Известна чёрно-белая напольная мозаика в Доме Менандра с фаллосами в качестве апотропеического символа. Фаллический символ, помещенный на пороге, имел цель воспрепятствовать враждебным силам, пытающимся проникнуть в дом¹⁹⁵. Плутарх говорит, что этот символ притягивает злые силы, отвлекая его от самой жертвы своей необычностью (*Plut. Quaes. Con. V. 7. 3*).

В Доме Трагического поэта на пороге изображена собака и сделана надпись «*Cave Canem*» («Берегись собаки»). Вероятнее всего, мозаика служила сигналом для входящего в дом, предупреждением о присутствии собаки¹⁹⁶ или являлась эстетическим дополнением входного пространства. Но, учитывая статус порога, его сакральный характер, хозяева дома могли придавать изображению собаки особый смысл. Собака в римской

¹⁹⁴ Moser C. *Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy*. Philadelphia, 2006. P. 62, см. также приложение.

¹⁹⁵ Ibid. P. 62.

¹⁹⁶ Conzémus M. Op. cit. P. 108, с опорой на Jashemski W.F. *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas destroyed by Vesuvius. Volume I*. New York, 1979. Пока не ясно, сколько семей, имевших подобные мозаики и другие виды изображений, на самом деле были владельцами собак, хотя недавние раскопки обнаружили скелет собаки прямо под кроватью в cellule Дома Пакувия.

иконографии является спутницей некоторых божеств, например, Ларов, которые имели отношение и к порогу римского дома. Плутарх задает вопрос: «Почему перед теми Ларами, которых особо называют «преститами», должна лежать собака и сами изображения закутывают в собачьи шкуры?» (*Plut. QR. 51* перев. здесь и далее Н.В. Брагинской). Плутарх не даёт однозначного ответа, но говорит, что «преститы» — это «предстоящие», возможно, предстоящие перед дверьми, поэтому роль Ларов и домашнего пса идентична, следовательно, обязанности будут одни и те же: «охранять дом, пугать чужих и быть ласковым с домашними» «стоять впереди или выше, далее, быть лучше, выделяться, превосходить, соблюдать, сохранять, хранить, исполнять, выполнять, удерживать, отвечать, гарантировать» и так далее¹⁹⁷. В указанных глаголах можно выделить главное смысловое значение, и оно будет иметь положительный охранительно-исполнительный оттенок, что в целом согласуется с особенностями культа Ларов. Плутарх указывает на идентичные функции Ларов и собаки, реализация которых могла осуществляться у порога дома. В этом случае изображение собаки у входа могло быть дальним отголоском её связи с культом Ларов и их функцией охраны границ.

Б. Уилкенс, помимо практического использования собаки в домашнем хозяйстве, устанавливает сакральную связь между собакой и её функцией защиты дома. Исследовательница утверждает, что это животное присутствовало в ритуальной практике, которая могла осуществляться в рамках городского дома, деревенской усадьбы или на поле¹⁹⁸. Не исключена возможность, что римская семья, закладывая фундамент, совершала на пороге дома ритуал жертвоприношения собаки, — что было характерно для различных народов, — который уже не был свойственен для периода римской республики. Жертвоприношение собаки происходило во

¹⁹⁷ Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. М., 1986. С. 612.

¹⁹⁸ Wilkens B. The Sacrifice of Dogs in Ancient Italy // *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*. Oxford, 2006. P. 135.

время праздника Робигалий в честь божества Робига (*Varro. LL. VI. 16; Ovid. Fast. IV. 908; 931–942*). У Плутарха сказано о жертве собаки в честь Гекаты: «Только как трапезу для Гекаты подземной их приносили на перекрёстке, и эта жертва служит отвращению или искуплению зла...» (*Plut. QR. 111*). Автор пишет о жертвоприношении собаки с целью «отвращения зла», речь идёт о перекрёстке, который связан с частной сферой, его функции во многом близки с пороговым пространством дома римлянина, что может являться косвенным свидетельством возможного жертвоприношения собаки на территории жилого пространства. В римском культе встречается жертвоприношение животного у порога. Например, Колумелла сообщает, что, когда овцы заболевают, одну из них закапывают живой под порогом, чтобы остальные смогли выздороветь (*Colum. RR. VII. 5. 17*).

Во время проведения Компиталий, праздника, имеющего отношение к Ларам, на пороге дома вывешивали шерстяные куклы и шары, которые могли быть (согласно наиболее распространённой точке зрения) заменителями человеческих жертв духам загробного мира (*Fest. P. 239L*). Г. Скаллард предполагает, что шерстяные шары (*pilae*) на дверях дома и на перекрёстке являются просьбой об очищении членов семьи перед началом работ или просьбой, обращенной к *numen* (мистическая сила) Ларов, которые бы передали эту силу куклам (*maniae*) и их дарителям¹⁹⁹. Порог при этом становится местом символического жертвоприношения и обращения к силам Ларов, культ которых отправлялся не только на перекрёстке, но и на пороге дома. Но всё-таки вывешивание на пороге обозначенных выше ритуальных предметов стоит рассматривать прежде всего не как элемент жертвоприношения, а как определённый этап начала взаимодействия с сакральной сферой (см. раздел «Придомовая территория: ритуалы во время проведения праздника Лемурий»). Вероятно, данный

¹⁹⁹ *Scullard H. H. Op. cit. P. 59.*

ритуал связан с женской частью *familia*, так как ткацкие работы или вышивание являлись важнейшей составляющей помпейского домохозяйства, и, видимо, именно в обязанности *mater familias* и её дочерей входило изготовление шерстяных фигур.

Лары также были связаны с *iugum* (ярмо), его использовали как перекладину, которая поддерживалась двумя стойками, что внешне было похоже на ворота или дверной проём (*Pers. Sat. IV. 26–32*). Эта конструкция подобна греческому символу Диоскуров с двумя стойками и перемычкой наверху (докана), где стойки – Диоскуры, а перемычки – символы их братской любви, пространство же под перемычками – проход, который разделял два противоположенных мира. М. Вейтс отмечала связь Диоскуров с римскими Ларами, называя братьев–близнецов стражами меж двух миров: с одной стороны порога – они защитники живых, с другой – спутники мёртвых. Таким образом, автор придаёт пороговому пространству особое значение и отмечает, что в Помпеях можно увидеть конструкции из двух стоек и перекладины с изображением Ларов по бокам²⁰⁰.

Овидий сообщает: «В каждой двери ведь есть и одна сторона, и другая, / Та сторона на народ, эта на Ларов глядит, / Так что и в доме привратник, у самого сидя порога, / Видит того, кто вошел, видит того, кто уйдет. / Точно так же и я, привратник двери небесной, / Видеть могу и Восток, видеть и Запад могу (*Ovid. Fast. I. 135–140* перев. здесь и далее Ф.А. Петровского). В данном пассаже Овидий разделяет пороговое пространство на две сферы ответственности, одна из которых (внутренняя часть) принадлежит Ларам. М. Смит считает, что Лары начинали как боги-защитники определённого места и только потом стали понемногу идентифицировать себя с определённым родом, что позволило им

²⁰⁰ *Waites M. C. The Nature of the Lares and Their Representation in Roman Art // AJA. Vol. 24. №3. 1920. P. 251–252.*

локализоваться у домашнего очага, места отправления родового культа²⁰¹. Лары являются хтоническими божествами²⁰², поэтому охранительная функция, осуществляемая ими в рамках порогового пространства, не противоречит их природе.

Порог римского дома также был связан с почитанием Януса в разных ипостасях. Янус *Patulcius* заведовал открытием дверей, Янус *Clusivius* – закрытием. Имя Януса производили от *ire* (ходить), от которого и открытые проходы называются *iani*, а двери у входов в жилые помещения – *ianua* (*Cic. Nat. Div. II. 67*). Овидий пишет: «...лишь после меня (Януса – О.Ф.), порогов хранителя, можешь ты до любого достичь, – так он сказал, – божества» (*Ovid. Fast. I. 133–134*). Макробий указывал: «...имя Янус показывает, что он руководит всеми дверями (*ianuis*)», в этом же пассаже Макробий указывает на атрибуты Януса: «...его изображали с гвоздём, а также палкой (наподобие ликторских *fascis*. – О.Ф.)» (*Macr. Sat. I. 9. 7*). Атрибутом Януса являлся ключ, что восходит еще к этрусским временам, например, дверной болт показан в иконографии этрусской богини *Culsu*²⁰³: «Не о войне я радел: охранял я мир и пороги. Вот оружие моё!» — И показал он на ключ» (*Ovid. Fast. I. 253–254*). Е.М. Штаерман считала, что первоначально Янус был создателем мира, космоса и богом начала всего, он знает прошлое и будущее и трактовала его как «мир» (*mundus: Serv. Ad Aen. VII. 610*)²⁰⁴. Исследовательница даёт интерпретацию использования гвоздя в культе Януса и проводит аналогию с символикой узла: развязывание и завязывание узла схоже с вбиванием гвоздя, в основе этих ритуальных действий лежит представление о творческой потенции Януса,

²⁰¹ *Smith M.* To seek the boundaries of the Roman Lares: interaction and evolution. Lawrence, 2009. P. 57–58.

²⁰² *Dorcey P. F.* Op. cit. P. 209; *Palmer R.* Op. cit. P. 381–385.

²⁰³ *Taylor R.* Watching the skies: Janus, auspication and the shrine in the roman forum // MAAR. Vol. 45. Cambridge, 2000. P. 11, 36.

²⁰⁴ *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 54.

которая нуждалась в высвобождении при определённых обстоятельствах²⁰⁵.

Овидий пишет о совершаемых жертвоприношениях Янусу: «Почему, хоть богов и других почитаю, / Первому, Янус, тебе ладан несу и вино?» (*Ovid. Fast. I. 170–171*). Также в жертвоприношениях Янусу присутствовали корова или свинья (*Hor. Ep. I. 16. 58–59*), но происходило ли это жертвоприношение у порога – неизвестно. Прямые археологические свидетельства поклонения Янусу, например, архитектурные элементы или статуэтки, надписи и другие визуальные представления практически отсутствуют²⁰⁶, что не даёт возможности более конкретно определить ритуальную практику членов римской фамилии.

Со временем порог стал ассоциироваться с Лиментином (*Limentinus*), дверные петли с Кардеей (*Cardea*)²⁰⁷ и Форкулом (*Forculus*) – защитником двери (*Aug. De Civ. IV. 8*). Этот пантеон божеств помогал Янусу правильно исполнять его функции и управлял культовым местом. Янус, согласно Овидию, даёт Кардеи власть над дверными петлями и дарит ей белый терновник (*Ovid. Fast. VI. 127–129*). Овидий рассказывает о Проке Сильвии: когда ему, младенцу, угрожала смерть, его спасла Кардея. Детская смертность в Риме была достаточно высокой, 30–40 % детей умирали на первом году жизни²⁰⁸. Потому в этот период было достаточно важно защитить неокрепшего младенца от злых сил, например, от стриг (*striges* или *strigae*) – женщин, которые превращались в птиц и наводили ужас на людей. Кардея могла помочь младенцу и его семье спастись от коварных птиц, она совершала ритуал на пороге дома: «Тотчас же, трижды она земляничником тронувши двери, / Трижды листвою его тронула также

²⁰⁵ Там же. С. 56.

²⁰⁶ *Taylor R. Op. cit. P.36.*

²⁰⁷ Богине Кардее был посвящен праздник – Карнарии, он носил как публичный, так и частный характер, в этот день совершали жертвоприношение бобовой кашей (*Non. P. 341*).

²⁰⁸ *McDonough Ch. M. Op. cit. P. 315.*

порог; / Вход окропляет водой (а в воде этой было и зелье)» (ibid. 155–157). Далее Овидий рассказывает о жертвоприношении двухмесячной свиньи, которая предлагается стригам. В данном ритуале важен ещё один аспект: участники ритуала находятся на улице и совершают его, видимо, где-то совсем рядом с жилым помещением, на дворе. Переступив через порог, они не должны на него оглядываться, потому что там находилась злая сила, не имеющая возможности подобраться к ребёнку. Кардея сумела защитить порог рядом ритуальных действий, наделив его, таким образом, особым сакральным статусом. Как считает Ч. Макдона, власть над порогом и дверными проёмами является основным фактором в способности Кардеи отогнать стриг²⁰⁹.

Не только стриги угрожали новорожденному. Сильван мог проникнуть в дом и причинить вред ребёнку. Ритуал, совершённый во время рождения ребенка, описан Августином со ссылкой на Варрона, который пишет, что роженицу сопровождали после родов три бога-хранителя, чтобы Сильван не мучил её по ночам (*Aug. Civ. Dei. VI. 9*). Ритуал совершают три человека, они выходят ночью на порог, первый ударяет о порог топором, второй использует пестик, которым прикасается к порогу, а третий подметает порог метлой. Объяснение ритуалу даётся следующее: «этими ... знаками обработки не дано было богу Сильвану войти, потому что, как считают, ни деревья не срубают всё же без железа, ни хлеб не готовят без пестика, ни плоды не складывают в кучу без веника; от этих трёх названных вещей также три названных бога, Интерцидона (*Intercidona*) от «рассекания топором» (*intercisio*), Пилумн (*Pilumnus*) от «пестик» (*pilum*), Деверра (*Deverra*) от «выметать метлой» (*deverrere limen scopis*), каковыми богами-стражами родившая защищена от силы Сильвана» (ibid.). Н.Д. Клёнышева трактует данный ритуал как защитный и ставит вопрос, какое «зло» имеется в виду и что следует

²⁰⁹ Ibid. P. 330.

понимать под «*ne vexet*». Глагол *vexare* переводится как «швырять, колебать, беспокоить, угнетать, мучить, разрушать, портить». Возможно, ритуал должен был помешать Сильвану мучить мать и ребёнка, и римляне пытались это сделать с помощью ритуалов, совершаемых на пороге дома. Н. Клёнышева отмечает, что «злу» преграждали дорогу предметами человеческого мира, «домашнему» противопоставлены те злые силы, над которыми человек не властен и которые являются извне²¹⁰.

Неизвестны эти трое участников, которые должны были на пороге дома совершить ритуал, возможно ли его исполнение женской половиной дома, учитывая особенности культа, который был связан с мужской частью семьи? П. Дорси считает, что женщины активно участвуют в поклонении Сильвану, что подтверждается большим количеством надписей, посвященных женщинами в его честь, более того римская матрона могла отправлять этот культ даже независимо от главы дома²¹¹. Поэтому мы можем предположить, что данный ритуал мог совершаться при участии женской половины дома под контролем и совместном участии *pater familias* либо полностью самостоятельно.

Очевидно, что в рамках частной сферы особенно показательными для понимания римлянами порогового пространства являлись ритуалы жизненного цикла. Не только рождение, но и свадьба и похороны сопровождалась ритуальной практикой с использованием порога. Во время свадебной церемонии невеста, прибыв в дом мужа, смазывала дверные косяки маслом и украшала их шерстяными повязками (*Serv. Ad Aen. IV. 458*). Плутарх сообщает: «Ведь, когда невесту вводят в дом, ей под ноги стелют овчину, сама она вносит прялку и веретено, а дверь мужнина дома украшает венками из шерсти» (*Plut. QR. 31*). Исидор Севильский пишет:

²¹⁰ Клёнышева Н. Д. Рождение ребенка в древнеримской семье: боги и ритуалы // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 33. История, религия, культура. М., 2010. С. 267.

²¹¹ Dorsey P. F. Op. cit. P. 32.

«Ведь был древний обычай, в соответствии с которым невесты, как только подходили к порогу дома мужа, прежде чем переступить его, украшали косяки шерстяными лентами» (*Isidor.* IX. VII. 12 перев. здесь и далее А.А. Павлова). Шерстяные повязки (*vittae*) на двери свидетельствовали о принятии домом нового члена, а сам факт их привязывания, вероятно, символизировал освящение порогового пространства, которое должно было защитить невесту не только как нового члена семьи, но и как хозяйку дома и будущую мать. Согласно Сервию, невеста смазывала дверные косяки волчьим жиром (*unguine lupino*) (*Serv.* Ad Aen. IV. 458). Вполне возможно связать жир с апотропеической функцией волка–собаки, что в целом характерно для религиозных представлений древних римлян (*Plut.* QR. 31; *Plin.* NH. XXVIII. 135; 142). Также не стоит исключать возможность того, что невеста могла использовать жир свиньи, которую приносили в жертву на свадьбе, учитывая связь этого животного с плодородием (*Varro.* RR. II. 4. 10).

А в это время жених ожидал молодую жену в дверях, чтобы совершить ритуальный перенос её через порог, что было связано с запретом невесты переступить через него. В преддверии римского жилища мог находиться домашний очаг, т.е. практически у самого порога (*Serv.* Ad Aen. II. 469). Опираясь на Нония, Сервий сообщает: «вестибулум – первая часть входа...посвящен Весте и поэтому замужние девушки не трогают порог» (*vestibulum est prima ianuae pars ... Vestae consecratum est. unde nubentes puellae limen non tangent: ibid.*). Варрон также связывает этот обычай с опасением нарушить святость порога, так как он посвящался богине Весте (*apud Serv.* Ad Ecl. VIII. 29). В указании Исидора Севильского о запрете невесты прикасаться к порогу сказано: «им (невестам. – О.Ф.) потому запрещалось наступать на порог, что в этом месте двери и смыкаются, и размыкаются» (*Isidor.* Etymol. IX. VII. 12). В этом сообщении можно понять только общий контекст фразы, в котором

Исидор указывает на явную сакральность порога. Сопровождающие могли помочь перенести невесту через порог своего нового дома (*Plut. QR. 29; Serv. Ad Ecl. VIII. 29*), или она могла самостоятельно перейти через него: «Легонько, новобрачная, переступай ступеньку. Иди! Счастливым путем тебе!» (*Plaut. Cas. 818–819* перев. А. Артюшкова).

Проходя через порог, невеста окончательно превращалась в молодую хозяйку и приобщалась к новому очагу и соответственно новому родовому/семейному культу. Для этого совершался следующий ритуал, проводимый, видимо, при входе в дом прямо у порога: новобрачную заставляли прикасаться к огню и воде (*Plut. QR. 1*). Фест указывает, что невесту окропляли (*aspergebatur*) водой, и объясняет причину: тем самым жена разделяет огонь и воду с мужем, иными словами, вступает в права хозяйки (*Fest. P. 77L*). Согласно Варрону, огонь и вода – это причина рождений, и огонь символизирует мужчину, а вода – женщину, потому и то, и другое применяется на пороге во время свадьбы (*Varro. LL. V. 61*). Аналогичное сообщение есть и у Сервия (*Serv. Ad Aen. IV. 103*). Возможно, невеста, стоя у порога, могла обратиться к богине Cardea (*Ovid. Fast. VI. 155–166*), которой была свойственна функция очищения (*ibid. 155–160*). Неизвестно, что делал в этот момент жених. Возможно, он наблюдал за действиями невесты или выполнял некоторые обряды вместе с ней, например, держал дверь или касался угла дверного проёма, становясь более активным участником данного обряда.

Э. Самтер в своей книге «Семейные праздники греков и римлян», анализируя обряд бракосочетания, утверждал, что он прежде всего служил обеспечению ритуального перехода невесты в семью мужа²¹². Действительно, А. ван Геннеп пишет: «Обряды включения также имеют значение для коллектива в целом. Они либо соединяют того или иного

²¹² Samter E. Op. cit. S. 91.

человека с новой группой, либо объединяют две или несколько групп»²¹³. Но интереснее другое – как происходил обряд отделения дочери-невесты, ведь она выполняла определённые обязанности в рамках отцовского родового культа, который связан с различными сакральными элементами дома, в том числе и с пороговым пространством. Например, дочь могла принимать участие в защите порога, изготавливая апотропеические символы или обращаясь с молитвой к богам, отвечающим за его безопасность, вероятно, она же помогала исполнять ритуалы у порога во время рождения ребёнка, свадьбы или похорон, также можно вспомнить о украшении порога в течение Компиталий, и, очевидно, активное участие дочери в этом. Относительно обряда отделения невесты следует сказать о том, что жених, перед тем как отправиться в свой дом, имитировал насильственный увод невесты из её родного дома (*Catul.* 62. 20-22; *Fest.* 364, 365 L)²¹⁴.

Брачными ауспициями руководили Пилумн и Пикумн: «Пилумн и Пикумн считаются председательствующими богами, когда испрашивали брачные птичьи знамения» (*Non.* P. 528 L: *Pilumnus et Picumnus dii praesides auspiciis coniugalibus deputantur*). И эти же боги принимали участие в другом ритуале жизненного цикла, связанном с порогом, – при рождении ребёнка в атриуме для них выставляли ложе: «Варрон говорит, что Пилумн и Пикумн – боги детства и им, для защиты роженицы, расстилали ложе в атриуме...» (*Serv. Ad Aen.* X. 76: *Varro Pilumnus et Pitumnus infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni...*). Возможно,

²¹³ Геннеп ван А. Указ. соч. С. 122.

²¹⁴ Подобное происходило во время превращения дочери в весталку, когда великий понтифик уводил девочку от отца (*Gell.* I. 13), и трудно представить, чтобы в этом обряде отделения порог не играл никакой роли. Ведь только покинув пределы родного дома, дочь-невеста теряла покровительство своих семейных богов. К. Латте писал, что свадебные ритуалы способствовали переходу невесты из-под защиты духов своего дома под защиту духов дома жениха, а также предотвращали возможное бесплодие: *Latte K.* Op. cit. S. 96.

жертвоприношение и сами ауспиции совершал *pater familias* рядом с порогом дома.

Порог играл важную роль и в ритуалах, связанных с погребением умершего. Родственники покойного на пороге дома устанавливали ветку кипариса – символ смерти, предупреждая жрецов о мёртвом теле в доме (*Hor. Od. II. 14. 23; Plin. NH. XVI. 33*). После этого тело клали на ложе в преддверии дома так, чтобы ноги были ближе к порогу: это означало, что человек совершает своё последнее путешествие (*Gell. XVI. 5; Suet. Tib. 70. 3*). После захоронения умершего членам семьи необходимо было очистить дом от скверны смерти. Фест пишет о эверриаторе – наследнике умершего, который проводил ритуал очищения дома, выметая мусор с пола за порог (*Fest. P. 68L*). Вероятно, *everriator* очищает или защищает границы домашнего пространства от смерти, обрызгивая и подметая порог.

Защитить необходимо было не только дом, но и родственников умершего. Фест сообщает о *suffitio* – окуривание, во время которого происходило очищение членов семьи огнём и водой. Ритуал совершался после возвращения родственников покойного домой. Тогда все, следовавшие за процессией, должны были быть окроплены водой и очищены огнём. Сервий пишет о дождевой воде и окуривании подожженной ветвью лавра (*Serv. Ad Aen. IV. 635; VI. 229*). Вероятно, очищение происходило у порога, потому что, будучи нечистыми, члены семьи могли нарушить святость порога, переступив его осквернёнными. Правда, Вергилий пишет, что очищение происходило на могиле, для чего использовали воду и ветку оливы (*Verg. Aen. VI. 230*), но это замечание Вергилия всё же не исключает проведение данного ритуала и у порога дома.

В дни с 13 по 21 февраля римляне проводили Паренталии, поминая умерших родственников, а в последний день 21 февраля справляли Фералии, когда на могилу приносили венки, фиалки и продукты (*Ovid.*

Fast. II. 533–541). Известно о проведении в этот день ритуала, направленного на умилоствление предков, главная роль в нём отводилась не домашнему очагу: «Пусть фимиам не дымит и не горят очаги» (Ibid. 564), а порогу, где пожилая женщина «ладан кладёт под порог, тремя его пальцами взявши» (ibid. 573), держа во рту при этом семь чёрных бобов (ibid. 576). В рамках порогового пространства римского дома происходила локализация тех сил, которые могли быть враждебны человеку, рядом с порогом совершались ритуалы, целью которых было остановить действие этих сил, которым нет места в доме у священного очага.

Описание «чертогов темного Дита» в «Метаморфозах» показывает, как у входа, охраняемого Цербером, обитают «порождённые ночью, суровые богини, милосердию чуждые от века» (Ovid. Met. IV. 449–453 перев. здесь и далее С.В. Шервинского), т.е. некие тёмные силы подземного мира. Как видно из пассажа Овидия, обитают эти злые духи именно у порога, на границе двух миров, и не могут пройти через него. Овидий оставил и другие подобные сообщения о локализации тёмных сил у порога: «Остановилась, прибыв, у порога стоит, за дверями» (ibid. VII. 236), «Только лишь стоны мои услышала, на жертвенник села / Возле дверей...» (ibid. IX. 298–298). Пытаясь остановить враждебные силы, члены семейства защищали свой порог различными способами, в частности, размещали на пороге множество светильников и лавровых венков (Tertul. De idol. XV). В этом сообщении Тертуллиана упоминается «множество светильников», вероятно, римляне выставляли на пороге дома светильники или лампы, которые предназначались не только для освещения порога, но и могли предотвратить проникновение злых сил в дом. Дж. Люкс приводит примеры описания призраков, имеющих различные цветовые оттенки, например, белые, чёрные и даже прозрачные, которые в полной темноте при едва зажжённой лампе могли быть

замечены домочадцами²¹⁵. Вероятно, именно поэтому римляне ставили на пороге своего дома лампу или освещали его каким-то иным способом. Можно заметить, что, когда в источнике описывается появление призрака, поблизости присутствует какое-то освещение (*Plin. NH. VII. 27. 5–11; Lucian. Philops. 30–31*). У Апулея есть сюжет, где матроны ловят сов, залетевших в дом, они их пригвозждают к дверям, чтобы те искупили своими страданиями несчастье, которым грозит семье их «зловещий полёт» (*Apul. Metam. III. 23*). Таким образом, члены римской familia пытались обезопасить пороговое пространство рядом ритуальных действий, что придавало этому месту особый сакральный статус.

Важная роль порога в сакральной топографии римского дома, привела к формированию многочисленных запретов. Например, через порог можно переступать исключительно правой ногой. В этом случае с человеком, переступившим порог не той ногой, в дом сможет войти нечистая сила. «Достаточно налюбовавшись этим великолепием, мы хотели войти в триклиний, как вдруг мальчик, специально назначенный для этого, крикнул нам: – Правой ногой!» (*Petr. Sat. 30* перев. здесь и далее В.А. Амфитеатрова-Кадашева). Данное сообщение у Петрония носит сатирический характер, но, в любом случае, является отражением народных верований. Помимо этого, важно было не только переступить его нужной ногой, важно было не споткнуться об него: «Тиб. Гракх, намереваясь получить трибунскую должность, посоветовался дома с пулларием. Тот запретил ему идти на Поле. Но когда он упрямо отправился туда, тут же ударился за дверью ногой с такой силой, что выбил её сустав...» (*Val. Max. I. 4. 2* перев. здесь и далее А.М. Сморгчова). Спотыкание для римлян было плохим предзнаменованием, например, случай с Публием Лицинием Крассом: он упал, запнувшись за своего сына,

²¹⁵ *Lux J. Op. cit. P. 45.*

который в свою очередь споткнулся при выходе из храма (*Plut. Crass. 17*). Вероятно, любое преодоление пограничных или пороговых пространств было весьма символично, и спотыкание рассматривалось как нарушение гармоничного сосуществования двух миров, которые были разделены и в то же время связаны порогом, и не важно, будь то дом или какой другой объект обитания человека.

Ливий сообщает об обряде очищения Горация, который убил свою сестру (*Liv. I. 26. 8–11*): после того как были совершены очистительные обряды, «отец перекинул через улицу брус и, прикрыв юноше голову, велел ему пройти словно под ярмом» (*ibid. 12–13*). В данном случае созданная отцом конструкция являлась пороговым пространством, пересекая его Гораций попадал из одного мира/состояния в другое. Иными словами, данный обряд был необходим для того, чтобы отец смог очистить сына, убившего свою сестру, а предыдущие ритуальные действия, которые совершал *pater familias*, вне пределов пороговой конструкции были направлены на очищение от скверны самой смерти, независимо от ситуации. Главенствующая роль отца в данном сюжете – очевидна, он не только самостоятельно формирует «новое пространство», но и в яркой степени демонстрирует свой авторитет в области *sacra privata* римской семьи²¹⁶.

Таким образом, порог, являлся важнейшим элементом в сакральной топографии римского дома. Ритуалы, совершаемые в рамках порогового пространства, были направлены на защиту от злых сил не только самого дома как места сферы частной жизни и частных священнодействий, но и каждого члена семьи в отдельности. Ритуальная практика придавала порогу особый статус, он становился своеобразным «алтарём», который при определённых обстоятельствах приветствовали словно сакральный

²¹⁶ *Muccigrosso J. Religion and politics: did the Romans scruple about the placement of their temples? // Religion in Roman Italy. Cambridge, 2006. P. 183–186.*

объект и даже складывали перед ним дары (*Val. Max.* II. 10. 2b). Таким образом, ритуальная практика фамилии в рамках порога носила апотропеический характер и в целом была направлена на формирование безопасной, в определенном значении замкнутой, среды обитания членов римской семьи. Значение порогового пространства ещё раз подтверждает тот факт, что установление пространственных отношений было характерной чертой римской религии, без которых невозможны надлежащие отношения римлян с богами.

I.2 Соотношение частного и публичного в рамках порогового пространства римского дома

Жилое пространство древних римлян содержало большое количество топографических элементов религиозного характера, которые обладали той или иной степенью открытости. Наиболее открытыми можно считать границы самого места проживания отдельной семьи, порог дома, его вестибюль и атриум и т.д. Стоит отметить, что открытость или закрытость того или иного элемента, в первую очередь, стоит связывать не с его расположением или архитектурными особенностями, а с направленностью ритуальной практики членов семьи. Эта направленность принципиально важна для понимания соотношения публичного и частного в сакральной топографии римского дома, и её следует интерпретировать в контексте значимости ритуала не только для самой семьи, но и для римской *цивitas*.

Наличие открытых пространств в доме позволяет предположить, что дом является сферой не только частного характера, но и публичного. Стоит отметить, что данный тезис широко дискутируется в научном сообществе и особенно актуален в отношении порогового пространства. Проблема частного и публичного в изучении римского жилого пространства в основном связана с изучением внутренних жилых и коммерческих помещений, примыкающих к дому (торговая зона, атриум, *таблинум*, *триклиний*, *перистиль*). Поэтому следует обратить внимание на изучение порогового пространства и проследить, как взаимодействовали одновременно элементы публичной и частной жизни в рамках порога римского дома. В данном случае предметами, определяющими это взаимодействие, будут входные двери с каркасом²¹⁷, стены вокруг дверного

²¹⁷ См. описание дверей римского дома: «Римский дверной проём состоял из четырех частей: порога (*limen*), двух косяков (*postes*) и перемычки (*limen superum*). Перемычка представляла собой монолитный камень, достаточно массивный. Двери не имели петель, хотя у римлян были петли, они не использовали их на дверях. Дверная опора была цилиндрической формы, из твердой древесины, немного длиннее двери и диаметром чуть больше толщины двери, заканчивалась стержнями. Дверь была врезана

проёма, пространство вестибюля, скамейки у порога и другие предметы материальной культуры.

Дж. Маккигроссо выделяет черты публичности в определённых частях дома римлянина, среди которых находится пороговое пространство²¹⁸. Для определения уровня публичности порога необходимо учитывать следующие факторы: во-первых, это степень закрытости или открытости порогового пространства, т.е. доступность его для окружающих, во-вторых, это ритуалы, совершаемые на пороге дома, а точнее отдельные компоненты того или иного ритуала, которые несли в себе общественную нагрузку. Ведь чем выше уровень общественной нагрузки ритуала, совершаемого в рамках порогового пространства, тем выше уровень публичности данного топографического элемента.

Вход в жилище римлянина разграничивал частное и публичное пространство, но, если хозяин дома открывал двери, он приоткрывал границы между двумя сферами жизни, что подтверждает анализ домов в Помпеях и Геркулануме. Планировка внутреннего пространства позволяла прохожему с улицы увидеть через дверной проём вестибюль, атриум и перистиль. Особенно высокую степень публичности имели дома, если они находились рядом с форумом или другим часто посещаемым местом, например, здания, расположенные рядом со знаменитой улицей Изобилия в Помпеях. В таком случае дом и его придомовое пространство находились в эпицентре социальной активности²¹⁹, где границы публичного и частного не так резко обозначены, как, например, на загородной вилле. Пороговое пространство дома объединяло домочадцев с общиной, делало их

в цилиндр. Внешняя дверь дома называлась *īānuā*, внутренняя - *tiumstium*, но эти два слова можно было использовать в любом случае, и последнее применялось и ко всему входу тоже. Двери открылись вовнутрь; те, что во внешней стене, были снабжены затвором (*pessulī*) и решеткой (*serae*)» (*Johnston H. Wh. Life of the Romans. New York - Chicago, 1903. P. 143*).

²¹⁸ *Muccigrosso J. Op. cit. P. 181–182.*

²¹⁹ *Conzémus M. Private Security in Ancient Rome. Pétange, 2013. P. 101–102.*

общественную и частную жизнь взаимосвязанной, особенно в той ситуации, когда двери жилища могли быть открыты в течение всего дня. Доступность порога и, как следствие, возможный обзор внутренних комнат для посетителей, находящихся у входа в дом, позволяли через дверной проём и вестибюль увидеть происходящее в атриуме, а, возможно, и более дальних помещениях. Поэтому важно понять, насколько хозяин дома мог «приоткрыть свои двери».

У Апулея мы нередко встречаем сюжет, где автор указывает, что двери домов закрыты не только ночью, но и днём: «...подхожу ко входу и с криком начинаю стучать в наглухо закрытую дверь...» (*Apul. Metam. I. 22*). Ливий сообщает, что во время лектистерний по всему городу растворяли двери (*Liv. V. 13. 7*), вероятно, в остальные дни они были закрытыми. В другом месте у Ливия сказано: «Камилл, став лагерем у ворот и желая знать, господствует ли внутри стен тот же мирный порядок, какой он видел на полях, вошел в город и увидел, что двери открыты ... школы оглашаются голосами учеников, и улочки полны людей, и среди прочей толпы дети и женщины спешат кто туда...» (*Liv. VI. 25. 8–9* перев. VI книги здесь и далее Н.Н. Казанского). Сюжет этого отрывка носит описание повседневной городской жизни, в которой двери домов открыты. Тем не менее, остаётся неясным, было ли это явление повсеместным. Таким образом, проблема открытости порогового пространства римского дома в источниках обозначена противоречиво. Трудно сказать, опираясь только на литературные источники, насколько хозяин дома готов был открыть свои двери и сделать внутреннюю жизнь доступной для окружающих.

Возможно, степень публичности порогового пространства могла варьироваться в зависимости от социального положения главы дома (*pater familias*). Консул 509 г. до н. э. Публий Валерий Попликола: «...был доступен всем нуждающимся в его помощи, постоянно держал двери дома открытыми и никогда не презирал речей и нужд человека низкого звания»

(*Plut. Popl.* 4 перев. С. П. Маркиша), что, по мнению Плутарха, говорит о его обходительности и милосердии. Братом Публиколы был Марк Валерий, который одержал победу над сабинянами, и за это ему на общественные деньги построили дом. Плиний сообщает, что дома триумфаторов открывались наружу, а остальные здания отворялись внутрь: «Это была почётная привилегия домов триумфаторов» (*Plin. NH.* XXXVI. 112). В данном случае двери, которые открывались *in publica versus* («в сторону народа»), могли символизировать саму власть римского народа, который наделил этим отличием одного из самых уважаемых граждан²²⁰. Традиция открытости дома должностного лица для народа сохранялась римлянами и спустя века. Цицерон писал в письме к брату Квинту, который исполнял обязанности претора в Азии: «...доступ к тебе весьма лёгок, и ты охотно выслушиваешь жалобу всякого; ни одному человеку, как бы он ни был беден и беспомощен, не закрыт доступ к тебе – и не только к твоему трибуналу, куда допускается весь народ, но также в твой дом и твою спальню...» (*Cic. Ad Q. fr.* 30. VIII. 25 перев. В.О. Горенштейна).

В источниках присутствует упоминание о привратнике: «...к дому Цицерона среди ночи пришли трое первых и самых влиятельных в Риме людей... Постучавшись в дверь, они приказали привратнику разбудить хозяина и доложить ему о них» (*Plut. Cic.* 15). Привратник (*ianitor* или *ostiarius*) находился у дверей, он следил за входом посетителей, проверял входящих, не пропускал непрошенных гостей, особенно когда хозяин дома открывал двери для утреннего приветствия (*salutatio*). Некоторые помпейские дома не имели просторных преддверий – *vestibula*, поэтому клиенты хозяина ожидали на скамейках (см. приложение №1). По сообщению Авла Геллия нам известно, что при постройке большого дома римляне «...оставляли свободное место перед дверью так, чтобы оно

²²⁰ *Beck H.* From Poplicola to Augustus: senatorial houses in Roman political culture // *Phoenix.* Vol. 63. 2009. P. 364–365.

находилось между дверью дома и улицей. Здесь останавливались пришедшие поприветствовать хозяина дома...» (*Gell. XVI. 8–9*), Таким образом получалось, что посетители находились и не дома, и не на улице (см. приложение №2). Это сообщение Авла Геллия уточняет представление об архитектурных особенностях порогового пространства, формирует представление о социальном взаимодействии между *pater familias* и другими членами общины. Э. Уоллес-Хэдрилл предполагает, что, если следовать Авлу Геллию, тротуар вне дома – это и есть вестибюль, следовательно, пороговое пространство превращается в комнату ожидания, что приводит к совпадению частного и общественного пространства²²¹. Большое скопление клиентов на пороге дома демонстрировало общине высокие статусные позиции *pater familias*. Цицерон, пытаясь дать характеристику Сулле, делает акцент на том, что не стоит писать о его достоинствах, стоит лишь посмотреть на его дом и на количество людей у дверей (*Cic. Pro Sul. 3*). Происходившее у порога было доступно для обозрения окружающих, которые под впечатлением увиденного могли сформировать своё отношение к данной семье.

Пороговое пространство было тем местом, где пришедший на аудиенцию «получал» своё место в социальной иерархии по отношению к хозяину дома. Наиболее «желанные» гости усаживались у самого порога, остальные – поодаль. Такая близость была неким символом более частных отношений посетителя с хозяином. У Сенеки есть замечание: «...Гордости свойственно высоко ценить доступ и прикосновение к своему порогу и дарить в виде почести (дозволение) садиться ближе к своей двери и прежде других вступать в дом...» (*Sen. De ben. VI. 34* перев. здесь и далее П. Краснова). Продолжая, Сенека пишет: «У нас Гай Гракх и вскоре затем Ливий Друз первые установили распределять толпу своих приверженцев (на разряды) и одних принимать наедине, других – вместе с

²²¹ *Wallace-Hadrill A. Houses and Society... P. 3.*

большинством, а иных – всех вместе. Таким образом, у них были друзья первого и второго разрядов, но никогда не было истинных. Ты называешь другом того, чье приветствие определяется известным сроком?» (ibid. 34. 2–3). В этом пассаже мы можем увидеть ярко выраженное осуждение Гая Гракха и Друза: их недостойное поведение вызывает недоумение Сенеки. Таким образом, автор представляет нам социальную структуру посетителей, которая формируется «чрезмерно амбициозными аристократами и их условными друзьями» и в этой ситуации двери и порог обеспечивают или запрещают привилегированный доступ к этим местам, что даёт элите в домашних условиях стремиться к получению общественной власти или непосредственно уже осуществлять её²²².

Открытость дома римского гражданина не позволяла членам общины заподозрить хозяина в том, что ему есть, что скрывать. Когда Ливий Друз, плебейский трибун 91 г. до н.э., строил дом на Палатине, архитектор предложил ему проект дома «свободного от общественного взгляда», но Друз ответил: «...если ты обладаешь умением, построй мой дом так, чтобы всем было видно мои деяния» (*Vell. Pater.* II. 14. 3). И более того: «...дом его по закону не имеет запора, днём и ночью он открыт как пристанище и прибежище для всех нуждающихся» (*Plut. QR.* 81). Как сказал Э. Уоллес-Хэдрилл: «Государственный деятель шел домой не для того, чтобы оградить себя от общественного взгляда, а чтобы представить себя ему в лучшем свете»²²³.

Хозяин дома, используя дверь в формировании общественного мнения, владел для этих целей широким набором различных инструментов. Например, в Помпеях дверные проёмы некоторых домов украшались львиными головами, различными видами оружия или торжественными венками, раскрывая характер жильцов дома и

²²² Roller M. Demolished Houses, Monumentality and Memory in Roman Culture // *Classical Antiquity*. Vol. 29. 2010. P. 132.

²²³ Wallace-Hadrill A. Houses and Society... P. 5.

предоставляя эту информацию прохожим (см. приложение №3). Фасад дома Помпея Великого был украшен рострами (*Cic. Phil. 2. 68–69*)²²⁴. На дверях помпейского дома Руфина (регион VII. 16), который собирался занять выборную должность, можно было прочесть следующую надпись: «Выбирайте в эдилы Попидия Сабина, честнейшего юношу. Руфин, поддержи его, и он тебя выберет»²²⁵. Известны и другие надписи, например, Гая Юлия Полибия баллотируют в эдилы «C(aium) Iulium Polybium / aed(ilem) o(ro) v(os) f(aciatis) panem bonum fer» / «Гая Юлия Полибия в эдилы, он даёт хороший хлеб» (CIL. IV. 429).

Подобных надписей политического характера в Помпеях насчитывается около трёх тысяч, часть которых была нанесена на стенах поблизости от дверного проёма. Пороговое пространство, становясь местом политической рекламы, продолжало формировать связи между частным и публичным. Рядом с порогом, прямо напротив входного пространства, могли находиться скамейки, которые патрон устанавливал для своих клиентов²²⁶. И размещение надписей для посетителей или просто присевших на скамейку отдохнуть – весьма ожидаемо. Настенные тексты обычно группируются в определённых частях внешнего фасада дома, как правило, возле дверных проёмов, и анализ типов домов с надписями показывает, что примерно половина из них (755 из 1400) были обнаружены на фасадах больших жилищ, чьи владельцы, видимо, играли активную роль в продвижении определённых кандидатов на выборах. Возможно, надписи на стене были оставлены самими посетителями, ожидающими приглашения, например, во время утреннего приветствия *salutatio*, подобная практика, вероятно, существовала и в провинциальных

²²⁴ См. также: *Plin. NH. XXXV. 7.* (о практике использования *spolia* и других военных трофеев на фасаде дома).

²²⁵ *Сергеенко М. Е.* Помпеи. М., 2023. С. 69. Автор приводит несколько примеров подобных агитационных надписей.

²²⁶ *Harnett J.* Si quis hic sederit: Streetside Benches and Urban Society in Pompeii // *AJA.* 2008. 112 / 1. P. 106.

городах²²⁷. Таким образом, порог активно участвовал в конкурентной политической борьбе римского общества. Не только публичная доступность дома, но и отделка фасада – всё это было ориентировано на общественность. Кроме того, события повседневной жизни – это не только возможность показать свои достижения членам общества, но и возможность принять участие в аристократической конкуренции²²⁸.

Скопление посетителей у порога дома было необходимым инструментом, практически отдельно взятым элементом ритуала *salutatio*, который поддерживал «корпоративную структуру» римского общества и был залогом социальной упорядоченности. Выполнение социальных ритуалов было важной составляющей общественной деятельности римской элиты, и она не ограничивалась только утренним приветствием. В одном сюжете у Ливия упоминается интересный обычай: военный трибун Сервий Сульпиций возвратился с форума домой и ликтор, его сопровождавший, согласно установленному обычаю, начал стучать фасками в дверь (*Liv.* VI. 34). Сульпиций, даже находясь на пороге своего дома, т.е. оказавшись на территории частного пространства, продолжает соблюдать установленные по отношению к его должности правила, не проводя четкой грани между двумя сферами жизни.

Общепринято, что дом с атриумом имел только одну дверь у входа, открывая которую *pater familias* предоставлял прохожему осевой обзор внутреннего пространства с улицы²²⁹ (см. приложение №4). Это является

²²⁷ *Viitanen E.-M., Ynnilä H.* Patrons and Clients in Roman Pompeii – Social Control in the Cityscape and City Blocks? // *Sounds Like Theory. XII Nordic Theoretical Archaeology Group Meeting in Oulu, 2012.* P. 148.

²²⁸ *Beck H.* Op. cit. P. 368–369.

²²⁹ См. обратный пример у М. Е. Сергеенко (*Жизнь Древнего Рима.* СПб., 2000. С. 60–61): «Дверь дома Эпидия Руфа в Помпеях не имеет прямого доступа со стороны улицы Изобилия, так как дверь и пешеходную часть разделяет достаточно большой подиум, который не только служил целям безопасности, но и видимо добавлял дому некоторые архитектурные особенности, но самое главное, что такое возвышение перед порогом не позволяло прохожим увидеть все особенности частной жизни. Более того, дом Руфа

одним из фактов, который стал основой утверждения, что дом римлянина является достаточно открытым местом, активно вовлеченным в публичную деятельность. В этот широко транслируемый тезис были внесены изменения, так как в конце входного пространства вестибюля существовала вторая дверь. По крайней мере, этот тезис правомерен по отношению к половине домов в Помпеях²³⁰. В работе А. Мау (конец XIX века) присутствует описание второй двери римского *domus*²³¹. Немецкий исследователь пишет, что уличная дверь в Доме Фавна находилась во внешнем конце вестибюля. Внешняя дверь трехстворчатая и открывалась внутрь, но была и вторая двойная дверь, между вестибюлем и зевами (см. приложение №5), которая открывалась наружу. В настоящее время обнаружены свидетельства наличия второй двери в Доме Цереры I. 9. 13, где на стене входного пространства осталось отверстие на высоте где-то около 2-х метров для деревянного поперечного бруса, а внизу у основания стены тоже есть следы от деревянного порога (см. приложение №6). Также в доме Цеев I. 6. 15 на косяке внутренней части входного проёма остался «вертикальный шрам» высотой 2 метра: этот след был оставлен сгнившей деревянной дверной рамой (см. приложение №7).

Подобная ситуация позволяет предположить, что первая внешняя дверь могла быть открыта в течение дня, не нарушая при этом конфиденциальность частной жизни²³². Расположенный сразу за входом атриум был местом приёма гостей в ранние часы дня и позже для

имел огромный атриум, который скрывал другие комнаты от посторонних глаз со стороны улицы».

²³⁰ *Proudfoot E.* Secondary Doors in Entranceways at Pompeii: Reconsidering Access and the «View from the Street» // TRAC: Proceedings of the Twenty-Second Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Frankfurt, 2012. P. 107; *Platts H.* Multisensory Living in Ancient Rome. Power and Space in Roman Houses. London and New York: Bloomsbury Academic, 2020. P. 129.

²³¹ *Mau A.* Pompeii: Its Life and Art. Translated from German by F.W. Kelsey. New York, 1899. P. 283.

²³² *Riggsby A. M.* Integrating Public and Private // JRA. Vol. 12. 1999. P. 557: автор высказывает мысль, что современному исследователю ещё далеко до понимания древних представлений о конфиденциальности.

приглашенных на обед, а в остальное время он был свободен от посетителей, тогда хозяйка дома вместе с домочадцами могли здесь заниматься делами или проводить время с детьми²³³.

Таким образом, хозяин мог оставить переднюю дверь открытой, делая лишь часть дома доступной для окружающих. Наружные двери были спроектированы так, что их можно было оставлять открытыми в течение всего дня и в любую погоду. Это подтверждается наличием водных стоков, сделанных в полу Casa di Octavius Quartio II. 2. 2, Casa di M. Lucretius Fronto V. 4a, Casa del Poeta Tragico VI. 8. 5, Casa di M. Lucretius IX. 3. 5. Напольные мозаики позади внешней входной двери – явление довольно распространенное в римских домах, их изучение приводит к выводу о том, что предназначались они, прежде всего, для прохожих²³⁴. Эти наблюдения могут говорить в пользу того, что *pater familias* оставлял внешнюю дверь открытой, при этом вторая дверь, в конце прохода перед атриумом, могла быть закрыта, охраняя частную жизнь от посторонних глаз. Будет вполне естественным предположить, что дверь и порог являются некими формами «социального языка», на котором «говорил» хозяин дома с членами общины. Распахнутые наружу створки дверей, выступают в качестве инструмента общения между членами римского общества. А кто будет устанавливать рамки этого общения, кто будет регулировать соотношение частного и публичного? Э. Уоллес-Хэдрилл писал, что римский *domus* был открыт для постороннего, но только на условиях *pater familias* и в пределах, обозначенных его желанием²³⁵. Открывая дверь своего дома, *pater familias* регулировал социальное поведение окружающих и членов своей семьи.

Вторым фактором, позволяющим оценить уровень публичности порогового пространства, являются ритуалы, совершаемые в рамках *sacra*

²³³ Harlow M., Laurence R. *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome*. London-New York, 2002. P. 29.

²³⁴ Proudfoot E. *Op. cit.* P. 14.

²³⁵ Wallace-Hadrill A. *Houses and Society*... P. 52–58.

privata на пороге дома, а точнее, отдельные их компоненты. М. Салинз считал, что ритуал поддерживает корпоративную структуру, т.е. «создает дух единства и центричности, систематизирует структуру, формирует централизованную организацию общественного порядка и общественной деятельности...»²³⁶. А. ван Геннеп и В. Тёрнер интерпретируют ритуалы, проводимые у порога, как ритуалы перехода²³⁷, но А. Махон считал, что они могли иметь и своё индивидуальное, особое значение, так как римское общество сознавало необходимость публичности в проведении некоторых ритуалов, и двери становились такой локацией²³⁸.

Конечно, ритуалы, совершаемые на пороге, были связаны с представлениями римлян о том, что порог зона лиминальная, зона, которая может оказать влияние на жизнь человека, полностью изменить её. Но, говоря о ритуальной практике римской семьи, трудно оставаться только в рамках сакральной сферы, потому что социальный фактор также присутствовал в ритуалах *sacra privata*, особенно в его отдельных компонентах. Плутарх задает вопрос: «Почему, если возвращаются те, кого ложно считали умершими на чужбине, то их не пускают домой в дверь, и они должны спускаться внутрь с крыши?» (*Plut. QR. 5*). Согласно разъяснению Варрона, во время Сицилийской войны произошла большая морская битва, и многих ложно объявили погибшими, но спустя некоторое время они вернулись и стали друг за другом умирать, за исключением одного. Этот выживший не смог открыть дверь, несмотря на все усилия. Устав, он засыпает, и во сне у него было видение, которое указало ему спуститься в дом через крышу, что он и сделал: «... и был после этого счастлив и долголетен. Отсюда и берёт своё начало этот обычай у потомков» (*ibid.*). Вероятно, что умерший, пусть даже ложно, уже не мог

²³⁶ Салинз М. Указ. соч. С. 172.

²³⁷ Геннеп ван А. Указ. соч. С. 24–28.

²³⁸ Mahon A. M. The realm of Janus: Doorways in the Roman World // Proceedings of the Twelfth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference. Oxford, 2002. P. 68.

совершить обратный переход через порог, поэтому все псевдо–мертвецы «немного времени спустя все скончались» и лишь тот, кто не нарушил святость порога и спустился через крышу, «был после этого счастлив и долголетен». Порог становится инструментом регуляции жизни живых и мёртвых, рассмотрение данного ритуала как переходного – очевидно, но можно обозначить и социальный аспект ритуала. Покинув дом, человек разрывает обычные социальные связи, и именно порог должен стать инструментом необходимой ему самоидентификации после возвращения, но ситуация изменилась, и порог в этих новых условиях уже не может выполнять свои прежние социальные функции.

Несомненно, определённая часть ритуалов *sacra privata*, отправление которых происходило в рамках порогового пространства, находилась в сфере интересов и всей общины. Не случайно особенно показательными в отношении римлян к пороговому пространству являлись ритуалы жизненного цикла. Свадебная церемония – это классический ритуал перехода, но следует отметить, что вместе с архаическим религиозным компонентом присутствовал и социальный. Процветание общины предполагало существование крепкой семьи, в которой женщина и мужчина будут способствовать продолжению рода и социализации новых членов общества, в том числе отправлению родового культа. Проведение свадебных ритуалов на пороге – это не только очищение невесты и приобщение её к новому культу, это демонстрация общине создания новой социальной единицы – новой семьи. Во время свадебной церемонии невеста, прибыв в дом мужа, украшала их шерстяными повязками (*Serv. Ad Aen. IV. 458; Plut. QR. 31; Isidor. Etymol. VI. 12*). Для окружающих шерстяная повязка (*vitta*) на двери свидетельствовала о принятии домом нового члена семьи. Таким образом, перед лицом всей общины происходило важное социальное изменение, и факт привязывания шерстяных лент должен рассматриваться нами не только в контексте

понятия сакрального: шерстяная лента на двери становилась «социальным сигналом» для членов общины, что создана новая семья, а значит, будут по-прежнему выполняться социальные и экономические функции домашнего хозяйства. Как отмечает К. Белл, ритуал есть способ создания некоего коллективного набора убеждений или идеалов, которые придавали ритуалу функцию моста между устоявшимися традициями и постоянными социальными изменениями, исследовательница делает акцент на значимости ритуалов для сохранения социальной коммуникации между членами общества²³⁹.

В контексте свадебного ритуала всё то, что происходило у порога, имеет значение не только для двух семей, непосредственно участвующих в свадебной церемонии, но и для всей общины. Невеста шла по улице к дому жениха вместе с тремя мальчиками (*patrimi et matrimi*) (*Fest.* P. 113L). Двое вели новобрачную за руки, а третий шёл впереди и нёс факел из белого терновника (*spina alba*), который был зажжён в доме невесты от огня в очаге (*Non.* P. 161L; *Tib. Car.* LXI. 15). Фест сообщает, что факел (*fax*) после того, как невеста с сопровождающими оказывалась за порогом нового дома, выносили, потому что его присутствие в доме могло принести смерть (*Fest.* P. 77L). Наличие зажжённого факела, т.е. огня домашнего очага, выполняло не только сакральную функцию, но и показывало членам общины, что невеста ещё сохраняет связь с родительским очагом, что она ещё связана с отцовским культом предков. После ритуального переноса невесты через порог, удаления факела и приобщения её к новому очагу с помощью огня и воды, девушка становилась членом новой семьи. Теперь она связана с новым очагом и через него она приобретает связь с предками мужа²⁴⁰.

²³⁹ *Bell C.* Op. cit. P. 20.

²⁴⁰ *Turcan R.* Op. cit. P. 1.

Свадебные ритуалы перехода невесты из одного дома в другой могли совершаться без жениха, значит, церемония имела значение в первую очередь для женщины – невесты, но не для мужчины – жениха²⁴¹. Действительно, именно невеста теряла связь со своим родовым культом после пересечения порога нового дома. Таким образом, если предыдущий анализ порогового пространства подводил нас к выводу о том, что порог – это более «мужской» топографический элемент римского дома, то теперь, очевидно, что порог был связан и с женской частью дома. Таким образом, в рамках порогового пространства происходил разрыв и одновременно установление новых социальных связей, изменялась социальная структура общины, формировался новый состав семьи, которая обеспечит теперь надлежащую преемственность между поколениями.

Если говорить о похоронных ритуалах, то родственники покойного на пороге дома устанавливали ветку кипариса – символ смерти (*Hor. Od. II. 14. 23; Plin. NH. XVI. 33*), предупреждая общественность о покойнике в доме, что предполагало дальнейшие изменения в поведении обеих сторон – семьи и членов общины. После захоронения умершего члена семьи необходимо было очистить дом от скверны смерти. Выше уже приводилось сообщение Феста об эверриаторе (*Fest. P. 68L*). Таким образом общине демонстрировались новые социальные позиции семьи, где происходила смена главы дома. Разрывались старые связи умершего хозяина дома с членами общества и теперь должны были устанавливаться новые. Наследник умершего, выполняя положенные ритуалы перехода, показывает членам общины, что родовой культ сохранен и унаследован, что смерть одного из членов семьи не нарушит должное функционирование данной социальной группы.

Таким образом, порог – это территория, которая не имела чётких границ публичного и частного. Когда *pater familias* открывал двери своего

²⁴¹ *Harlow M., Laurence R. Op. cit. P. 63.*

дома, он делал внутреннее пространство более доступным, и уровень доступности регулировался им самостоятельно, в зависимости от интересов семьи. Важно отметить, что пороговое пространство следует рассматривать в большей степени как некий критерий, который помогал выстроить систему «социального членства» римской общины, представители которой жили как по одну сторону порога, так и по другую²⁴². Компоненты этой системы весьма разнообразны, но их функционирование во многом регулировалось пороговым пространством римского дома. Члены семьи, совершая ритуалы на пороге дома в рамках *sacra privata*, устанавливали отношения с богами, ритуальная практика демонстрировала общине, что семья продолжает соблюдать все установленные обычаи и мир с богами не нарушен.

Также стоит отметить, что подобная логика организации порогового пространства позволяет определить потенциально возможную коммуникацию между пространством за пределами дома и внутри его. Особенно это важно для нашего понимания особенностей обрядов, совершаемых в пороговом пространстве и в тоже время связанными с другими сакральными элементами римского дома.

Безусловно, мы можем говорить о достаточно высоком уровне публичности порога римского дома, но стоит задаться вопросом, а была ли в принципе эта оппозиция частного и публичного, насколько часто и остро вообще стоял вопрос об этом соотношении для римской семьи, или это противопоставление присуще мировоззрению современного человека.

²⁴² *Allison P. Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic // AJA. Vol. 105. № 2. 2001. P. 199.*

I.3 Придомовая территория: ритуалы во время проведения праздника Лемурий

В календаре Нумы указано, что мёртвым были посвящены несколько праздников²⁴³, одни из которых – Лемурии. Этот «обряд стародавний», по замечанию Овидия, приходился на 9, 11 и 13 мая. Глава римской семьи *pater familias* обходил придомовую территорию и совершал ряд ритуальных действий. Во время обхода он вступал в контакт с духами, пришедшими к его дому. Несмотря на подчёркнуто агрессивный акцент их характеристик²⁴⁴, определить характер этих духов (Лемуров) на основании свидетельств античных авторов затруднительно. На мой взгляд, важнее понять, каков был характер этого «контакта», присутствовал ли элемент договора о характере отношений на данной территории между *pater familias* и Лемурами (духами). Для этого необходимо проанализировать ритуальные действия отца семейства во время праздника, что в свою очередь позволит дополнить наше понимание религиозного значения Лемурий в рамках *sacra privata* римской семьи.

Изучение Лемурий в основном фокусируется вокруг проблемы значения ритуала, исполняемого отцом семейства. Исследователи, обращавшиеся к теме Лемурий, в качестве главной цели ритуала выделяют изгнание духов мёртвых с обитаемой территории: на таких позициях стоят Г. Таниэль²⁴⁵, Ф. Гранже²⁴⁶, Г. Лэнг²⁴⁷, Дж. Люкс²⁴⁸. Лемурии совершались в мае. У. Фаулер указывает на трудности, которые возникают при попытке охарактеризовать положение мая в религиозном календаре римлян, но всё же, по мнению автора, это был, без сомнения, месяц очищения, а Лемурии

²⁴³ Fowler W.W. *The Roman Festivals...* P. 298.

²⁴⁴ См. подробный анализ термина Лемуры у Дж. Люкса: Lux J. *Op. cit.* P. 4–7.

²⁴⁵ Thaniel G. *Lemures and Larvae* // *AJPh.* Vol. 94. 2. 1973. P. 182–187.

²⁴⁶ Granger F. *The Worship of the Romans: Viewed in Relation to the Roman Temperament.* London: Methuen, 1895. P. 65.

²⁴⁷ Laing G. J. *Survivals of Roman Religion.* NY: Longmans, Green and Co., 1931. P. 78–79.

²⁴⁸ Lux J. *Op. cit.* P. 58.

были праздником очищения дома от враждебных призраков²⁴⁹. Дж. Люкс допускает, что Лемурии первоначально не были фестивалем мёртвых и лишь ко времени Овидия приобрели такое значение²⁵⁰, но остаётся неясным, с каким именно родом мёртвых сталкивается отец семейства во время совершения ритуала²⁵¹. По мнению Ч. Кинга целью праздника, возможно, был «упреждающий удар», который не позволил бы враждебно настроенным духам неожиданно оказаться в какой-то другой день, кроме праздничных, на территории проживания семьи²⁵². В целом же Ч. Кинг склонен сближать Лемурии с Паренталиями, хотя он не раз отмечает, что Лемурии не имеют единой интерпретации²⁵³.

Ритуал, исполняемый во время проведения Лемурий, включал в себя несколько компонентов. Хронологический компонент: «В полночь, когда тишина наступала, и все засыпали, Лай умолкал собак и щебетание птиц...» (*Ovid. Fast. V. 429–430*). Пространственный компонент – дом и придомовая часть: «И умоляет уйти тень из-под крова его» (*ibid. 442*), что также следует из общего контекста повествования Овидия. Далее институциональный компонент, где субъект – отец семейства: «И почитали своих дедов умерших сыны» (*ibid. 426*). Объектом же является его право на данную территорию («мой кров»), но создаётся препятствие для осуществления этого права – вторжение и угроза сил потустороннего мира: «И умоляет уйти тень из-под крова его» (*ibid. 442*). Функциональный компонент, который образуют различные ритуальные действия – омовение: «После же, руки свои омыв проточной водою» (*ibid. 435*); принесение в жертву пищи: «Он, отвернувшись, берет черные в руку бобы» (*ibid. 436*). Коммуникативный компонент – шумовые эффекты: «он в темесскую медь

²⁴⁹ *Fowler W.W. Op.cit. P. 100.*

²⁵⁰ *Lux J. Op. cit. P. 7.*

²⁵¹ *Ibid. P. 57.*

²⁵² *King Ch. The Ancient Romana Afterlife Di Manes, Belif and the cult of the dead. Austin, 2020. P. 167.*

²⁵³ *Ibid. P. 189.*

ударяет» (ibid. 441); ритуальные формулы: «Бросив их, он говорит: «Бобы я эти бросаю, / Чтобы себя и своих ими от вас уберечь!» / Девять раз говорит он так без оглядки (ibid. 437–439), ... девять раз повторив: «Уходите вы, отчие маны!»» (ibid. 443). Также к коммуникативному компоненту необходимо отнести ритуальные предметы, используемые в ритуале для коммуникации: вода, медный таз, бобы. Нормативный компонент включает в себя выполнение определённых условий, например, временное отделение совершающего ритуал: «В полночь, когда тишина наступала, и все засыпали» (ibid. 429); отец должен был быть босым: «Тут поднимается, сняв обувь свою, босиком» (ibid. 432); далее требуется определённое положение пальцев руки: «Пальцами знак он дает, прижимая их к пальцу большому, чтобы бесплотная тень не повстречалась с ним» (ibid. 433–434). Выделение данных компонентов необходимо для того, чтобы определить какая задача выполняется на каждом этапе ритуала, что в свою очередь позволит приблизиться к пониманию его основной цели.

В начале ритуала происходит определённая дифференциация семейной группы: отец дистанцируется от остальных членов семьи, что, видимо, должно было способствовать конструированию особой системы отношений между хозяином данной территории и Лемурами, которые сейчас здесь присутствуют. При анализе этой части ритуалов – когда отец отделяется от своей семьи – возникают вопросы: каково значение дистанцирования главы семейства и почему необходимо бодрствовать до выполнения обрядов? Можно вспомнить праздник, посвященный *Вона Деа*, когда римские матроны дистанцировались от мужчин. Но во время других праздников, например, Терминалий, *pater familias* вместе с женой и детьми совершает обряды у границ своего владения.

Дистанцирование в римской религии, возможно, связано с попыткой социального изменения индивида для того, чтобы обрести черты, которые не свойственны участнику ритуала в повседневной жизни. Например, во

время упомянутых ритуалов, посвященных *Vona Dea*, согласно мнению Х. Верснела, женщины становились снова «девственницами», потому что рядом не было мужчин, которые могли бы изменить их сексуальный статус; подобное изменение должно было способствовать увеличению плодородия²⁵⁴. Если предположить, что тот же самый принцип лежит в основе отделения отца семейства от остальных членов семьи, то встаёт вопрос: какой новый статус он приобретал? Отец теперь – это индивид, который отделился от коллектива и самостоятельно, не разделяя с ним сакральные функции, исполняет положенные ритуалы, но не совсем ясно, какие изменения происходили в его положении. Понятно, что в данном дистанцировании и уединении присутствует религиозная нагрузка, но какого характера?

За неимением прямых данных, мы можем выдвинуть только несколько предположений. Во-первых, опираясь на рассуждения А. ван Геннепа о маргинальных состояниях индивида во время совершения определённых ритуалов, можно сказать об опасности, которая исходила от него. Исследователь считает, что маргинальность носит неопределённый характер, а неопределённость может таить в себе угрозу не только для самого исполнителя ритуала, но и для других членов общества²⁵⁵. Поэтому *pater familias* находился во время ночных Лемурий в одиночестве, отделяясь от своей семьи, что, предположительно, способствовало её защите. Во-вторых, в контексте ритуала Лемурий следует говорить о соприкосновении со скверной, от чего, возможно, следовало оградить остальных членов семейства. В-третьих, не стоит исключать и вероятность рассмотрения уединения как элемента очищения, когда индивид через ограждение себя от всего мирского избавляется от мира «профанного» и готовит себя для встречи с «другим», сакральным миром. Но, вероятнее

²⁵⁴ *Versnel H. S. Inconsistencies in Greek and Roman religion. 2 Bände. Leiden; New York; Cologne, 1993. P. 354.*

²⁵⁵ *Геннеп ван А. Указ. соч. С. 198.*

всего, речь идёт об уникальном явлении при осуществлении священнодействий римской семьи, когда в соответствии с религиозным мировоззрением создавалась особая сакральная атмосфера для совершения ритуала Лемурий, которое могло включать в себя отдельные элементы вышеперечисленных предположений.

Ритуал совершался ночью, и глава дома должен был встать в полночь. Ожидая нужного времени, он бодрствовал: возможно, речь идёт об испытании сном. Обряды, связанные с потусторонним миром, совершались ночью, но в этнографическом материале есть примеры, где присутствует такое условие для получения желаемого – не спать до полуночи²⁵⁶. Здесь следует обратить внимание на один момент, который может помочь объяснить факт уединения и бодрствования отца семейства. Совершая ритуал ночью и в одиночку: «В полночь, когда тишина наступала, и все засыпали» (*Ovid. Fast. V. 529*), отец не спал в отличие от остальных членов семьи, которые теперь не совершали никаких действий, например, трудовых или каких-то иных. Их бездействие, возможно, также создавало особую сакральную атмосферу для совершения ритуалов *pater familias*. Нам известно, что в религиозной практике древних римлян присутствовал запрет на совершение трудовой деятельности в праздничные дни (*Serv. Ad Georg. I. 268*), что являлось в подобной ситуации осквернением всего религиозного праздника, а потому, например, о приближении понтифика сообщал специальный глашатай, чтобы все встречающиеся на его пути отложили свою работу и прекратили всякие занятия (*Macr. Sat. I. 16. 9; Serv. Ad Georg. I. 268*). Вероятно,

²⁵⁶ Данный запрет был обусловлен у разных народов разными причинами. Например, сон может выдать живого человека, которому со стороны мертвецов может быть нанесен вред, или злые духи могли навредить заснувшему, когда последний должен обязательно бодрствовать, так как именно в этот момент происходит важное событие в его жизни, например, инициация: *Пронн В.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1998. С. 20–21.

бездеятельность членов семьи обеспечивалась их сном, а это, в свою очередь, было залогом успешного совершения ритуала Лемурий.

Обращение к теме самого сна и его роли в контексте сакральной сферы может помочь нашему пониманию налагаемого на отца необходимого условия бодрствования. Данная тема не раз становилась сюжетом греко-римской литературы, что позволяет сделать определённые выводы. Например, Плутарх, рассуждая о способах общения с божествами, утверждал, что пророческая сила души скрывается, но именно сон может эту силу высвободить (*Plut. De def. orac.* 40). Овидий пишет: «...увидал ты во сне заступника бога стоящим / Возле постели твоей, о римлянин!», т.е. бог предстал перед человеком именно во сне (*Ovid. Met.* XV. 641–662). Павсаний в «Описании Эллады» рассказывает об оракуле Ино, где люди консультируются с богиней во сне, и она отвечает им, посылая определённые сновидения (*Paus.* III. 26. 1). В этих свидетельствах речь идёт об общении с богами, которые либо пророчествуют, либо просто предстают перед человеком, и нет никакого намёка на исходящую от них враждебность – наблюдается некий оттенок доброжелательности во взаимоотношениях. Поэтому, возможно, бодрствование отца делало его отличным от других членов семьи, которые спят, отсутствие сна помогало отцу отделиться от живущих, изменить свой социальный статус, не предполагающий «доверительного» общения с богами. Важно отметить, что и Эней, и Одиссей путешествовали по подземному миру именно во время бодрствования, где они общались с умершими предками (*Verg. Aen.* VI. 260–264). Преодоление желания сна делает сущность человека иной, придаёт ему особые силы, которые высвобождаются для свершения чего-то особого, что было бы ему недоступно, не пройди он этого испытания. Дж. Люкс пишет, что середина ночи – это время, когда мёртвые были наиболее активны, кроме того, полночь и полдень считаются временными порогами,

когда призраки умерших могут переходить в противоположные миры²⁵⁷. У Горация колдуньи Канидия и Саганна действуют ночью: «...Лик свой прекрасный луна, проходя по лазурному небу...Черную ярку и кровью наполнили яму, чтоб тени / Вызвать умерших – на страшные их отвечать заклинанья» (*Hor. Sat. I. 8. 22–29* перев.здесь и далее М. Дмитриева).

Не только бодрствование, но и босые ноги *pater familias* выступают важным условием для подготовки к основной части ритуала – обходу и контакту с духами. Петроний сообщает: «В прежние времена выходили именитые матроны босые, с распущенными волосами на холм и с чистым сердцем вымаливали воды у Юпитера, – и сразу же лил дождь как из ведра...» (*Petr. Sat. 44*). У Овидия: «Шел я когда-то домой в день праздника Весты дорогой / Новою там, где теперь к Римскому Форуму ход, / Вижу, спускаясь туда, идёт босая матрона» (*Ovid. Fast. VI. 395–397*). Ноги освобождались от обуви по нескольким причинам. Возможно, римляне, совершающие ритуал, хотели избавиться от неких сдерживающих сил, заключенных в ремнях, которыми обувь крепилась к ногам. Материал, из которого изготавливали обувь, считался нечистым, ведь он сделан из кожи мёртвого животного, при этом не являющимся жертвой: «Не позволяют вносить при этом в святилище кожи, / Чтобы святых очагов трупами не осквернять» (*ibid. I. 629–630*). Так пишет Овидий о запрете вносить кожу или шкуры мёртвых животных в святилище богини Карменты,

²⁵⁷ *Lux J. Op. cit. P. 45*. Дж. Люкс с опорой на Д. Фелтона пишет, что проведение ритуала ночью имеет смысл, если учесть, что нам известны описания призраков, имеющих различные цветовые оттенки, например, белые, чёрные и даже прозрачные. Можно предположить, что отец, совершая ритуал ночью, должен был себе каким-то образом освещать путь, вероятно, он держал в руке маленькую пальцевую лампу. Лампы для пальцев были очень компактными и с ними достаточно легко справиться даже тогда, когда надо что-то ещё делать руками или держать другой предмет в руке. Д. Фелтон отмечает, что, когда древние авторы пишут о появлении призрака, обычно рядом присутствует лампа или какое-то другое тусклое освещение (*Plin. NH. VII. 27. 5–11; Lucian. Philops. 30–31*): *Felton D. Haunted Greece and Rome. Austin, 1999. P. 55*. О лампах и освещении см. также: *Toynbee J. Op. cit. P. 61–64*.

покровительницы беременности и родов. Так что данный запрет неслучаен, он указывает на характер богини – покровительницы всего «живого». Фламиника могла носить обувь, только сделанную из кожи животного, которое умерло не собственной смертью (*Fest.* P. 153L), т.е. было принесено в жертву. Таким образом, обувь, сделанная из кожи и имеющая ремни, была под запретом во время исполнения ритуалов. В момент установления запрета, будь то матрона или супруга жреца Юпитера, они либо собирались вступить в контакт с богом, либо уже служили ему, но в любом случае мы говорим о лицах, контактирующих с божеством.

Далее глава дома оmyвает руки: «После же, руки свои оmyв проточной водою» (*Ovid. Fast.* V. 435). Таким образом, вода, используемая в ритуале, обязательно должна быть проточной, чтобы быть наиболее чистой в религиозном смысле. Г.С. Кнабе справедливо отметил: «В римской мифологии в основе каждого культа обычно лежал некоторый исходный образ-понятие. Когда речь шла о проточной воде источников и рек, таким образом-понятием была энергия, с которой вода, подчиняясь неведомой силе, вечным током устремлялась из тьмы, где дотоле пребывала, на белый свет. Непосредственным предметом почитания в культе источника было именно само не подчиняющееся никакой внешней силе вечное и свободное истечение»²⁵⁸. Проточная вода применялась для очищения храма жрицами Весты. Сервий сообщает, что, если вода не была проточной, она не может быть использована в очищении, в частности, храмовый мусор весталки должны были выбрасывать в Тибр (*Serv. Ad Aen.* VII. 150). У Овидия: «Вот что супруга рекла главного фламينا мне: «Вплоть до того, пока грязь, у троянской оmyтая Весты, / В медленном Тибре мутясь, не доплывет до пучин...» (*Ovid. Fast.* VI. 226–228). Вода использовалась для очищения перед совершением ритуала, что было необходимо для подготовки исполнителя к совершению ритуального действия, происходило это либо с

²⁵⁸ Кнабе Г.С. Древний Рим – история и повседневность. М., 1986. С. 44–45.

помощью окропления водой, либо по прошествии нескольких дней (*Cic. De leg. II. X. 24*). Омовение, как необходимый обряд для совершения жертвоприношения, описан Ливием в сюжете с принесением в жертву Диане особой тёлки, когда исход ритуала был определён именно в пользу жреца – римлянина, который не позволил совершить самниту жертвоприношение, указав ему на отсутствие омовения (*Liv. I. 45*).

Все эти очищения, окропления, посвящения готовили главу семьи к сакральному акту, отделяя его от обычной жизни и вводя шаг за шагом в сакральный мир, что, по мнению Анри Юбера, помогало высвободить особую священную энергию, необходимую для контакта с сакральной сферой²⁵⁹. Глава дома, таким образом, получал необходимую силу из бодрствования и омовения, а ночная тишина должна была подчеркнуть последующий контраст с ударами в медный таз. Поэтому на данном этапе ритуала мы видим, как «звуковой» символ – полночная тишина – является временным и предшествующим противоположному «звуковому» символу – шуму. Временная тишина (ночь) сама по себе не должна рассматриваться только как та часть суток, которая наиболее подходит для общения с духами. Необходимо, на мой взгляд, учитывать и другой фактор. Ночная тишина даёт возможность отцу, который вскоре повстречается с опасностью, подготовиться через ряд действий к кульминационному моменту ритуала. Отец пока изменяет свой статус, а для этого нужна тишина, и когда он будет готов, выполнив некоторые условия, он совершит обход своих владений, совершая определённые шумовые эффекты, которые, скорее всего, следует рассматривать как инструмент привлечения духов²⁶⁰.

Во время ритуала глава семьи думал и о своей защите: «Пальцами знак он даёт, прижимая их к пальцу большому, чтобы бесплотная тень не

²⁵⁹ Мосс М., Юбер А. Указ. соч. С. 27.

²⁶⁰ Геннеп ван А. Указ. соч. С. 57.

повстречалась с ним» (*Ovid. Fast. V. 433–434*). Домовладыка, соединив пальцы вместе, пытается создать некое замкнутое пространство, которое выступает в качестве защитного поля от внешних сил. Римскую невесту защищали с помощью особой прически, когда волосы разделяли на шесть прядей, а затем их соединяли на затылке конусом (*Fest. P. 454L; Plaut. Most. 224–225*). Также невеста надевала тунику и завязывала шерстяной пояс особым узлом (*Fest. P. 55L*). Возможно, сила созданного пальцами закрытого пространства тождественна силе завязанного узла. *Pater familias* подобными действиями пытался защитить себя («Чтобы бесплотная тень не повстречалась с ним») до того, как он проведёт очищение водой. Этот принцип, по мнению Дж. Люкса, не будет действовать в тех священнодействиях, где человек хочет «эффективно» молиться богам, потому что в таких случаях он должен быть свободен от узлов и других ограничивающих его элементов. Например, когда *mater familias* молилась Юноне Луцине, на её одежде не должно было быть никаких узлов (*Serv. Ad Aen. IV. 518*). Фламин Юпитера не мог иметь узлов ни на шапке, ни на поясе, ни на другой какой-либо части своей одежды (*Gell. X. 15. 9*). В мифе о рождении Геракла Юнона, чтобы задержать роды: «...на жертвенник села / Возле дверей и, колено одно положив на другое, / Между собою персты сплетя наподобие гребня» (*Ovid. Met. IX. 297–299*). Геракл смог появиться на свет только тогда, когда богиня: «...привскочила, и вдруг развела в изумленье руками...» (*ibid. IX. 314–315*), разорвав, таким образом, сплетённые пальцы рук. Соединённые колени и пальцы рук образуют эффект блокировки, чтобы создать некое препятствие для высвобождения определённых сил, но в случае с отправлением ритуала *pater familias* в течение Лемурий мы можем наблюдать обратный эффект: отец прижимает пальцы, чтобы защитить себя и не «отпускать» необходимые ему силы.

Овидий пишет, что *pater familias* берёт чёрные бобы и при этом не должен смотреть на духов: «Он, отвернувшись, берет чёрные в руку бобы; /

Бросив их, он говорит: «Бобы я эти бросаю, чтобы себя и своих ими от вас уберечь!» / Девять раз говорит он так без оглядки» (*Ovid. Fast. V. 436–439*). Мёртвым в Риме были посвящены и другие праздники, например, Фералии и Розалии, но об использовании бобов членами семьи в качестве жертвоприношения умершим на этих праздниках в источниках не сообщается. Овидий, описывая Фералии, пишет о том, что члены семьи могли оставить на дорогах в черепке и у могил небольшие дары: венки, фрукты, вино, соль, хлеб, цветы фиалки (*ibid. II. 563–616*). В другом случае отец вместе с домочадцами возлагали цветы к могилам – розы или лилии (*Verg. Aen. VI. 884–886*). Таким образом, во время других праздников, связанных с почитанием мёртвых, мы не видим жертвоприношения бобов, за исключением Паренталий, о чём сообщает Фест (*Fest. P. 77L*). Но на Паренталиях были и другие виды жертвоприношений, на Лемуриях же только бобы. Лемурии были отмечены в древнем календаре буквой N (*dies nefasti*). Другие праздники, связанные с мёртвыми, обозначались F или FF²⁶¹. У. Фаулер считает, что в различии этих римских праздников отражается два подхода в отношении живых к мёртвым: «В одном случае они (мёртвые) дружественны, так как похоронены с должными ритуалами и после достаточным образом «присмотрены», или они были забыты и как следствие ужасны и завистливы»²⁶².

В античной традиции бобовые были связаны с миром скверны. Авл Геллий пишет, что у жреца Юпитера существовал запрет на прикосновение к козе, сырому мясу, плющу и бобу (*Gell. X. 15. 12*). Плутарх отмечает, что употреблять в пищу бобы запрещено всем, кто хранит священную чистоту: «Почему те, кто хранит священную чистоту, должны воздерживаться от бобовых?», «...бобовыми по преимуществу

²⁶¹ ILS. Vol 2. 8744. P. 987–991. Fasti (F), дни, в которые можно было вести гражданские и юридические дела; nefasti (N) дни, в которые эти действия были запрещены; fasti publici или fasti principio – дни, в которые происходило деление на fasti по утрам и nefasti днём и вечером.

²⁶² Fowler W.W. Op.cit. P. 108.

пользуются на тризнах и для призывания душ предков?» (*Plut. QR. 95*). Плиний пишет со ссылкой на Варрона о вере римлян в то, что души мёртвых находятся в бобах (*Plin. NH. XVIII. 118*). Воздержание от бобовых известно у пифагорейцев, они считали, что благодаря цветению бобов души возвращаются на землю для своего перевоплощения, и по этой причине они отказывались ходить по бобовому полю в период цветения растений²⁶³.

Дж. Люкс обращает внимание на то, что обычно для избавления от духов мёртвых используют в ритуалах молоко, воду, мёд, вино и кровь, а в данном случае неожиданно появляются чёрные бобы²⁶⁴. Согласно мнению Б. Надя, который усматривает тесную связь между Лемуриями и священнодействиями Аргеев²⁶⁵, стоит обратить внимание на весьма существенное обстоятельство, что в ходе Аргеев с моста сбрасывали соломенные куклы, т.е. присутствовала определённая внешняя схожесть жертвы с человеком. Не выступают ли бобы в аналогичной роли, когда их можно интерпретировать в контексте категорий «зародыш/человек/душа»? Сбрасывание соломенных/тростниковых «кукол», по мнению О.В. Сидорович, вероятно проходило без присутствия народа (*Varro. LL. VII. 44*), поэтому наблюдающие издали могли принять их за изображения людей²⁶⁶. Возможно, это была искупительная жертва за души утонувших в реке людей либо замена тех жизней, которые не достались богу Тиберину

²⁶³ *Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Harvard University Press (London: Oxford University Press), Cambridge, 1972. P. 183–185, см. также: Parker R. Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford, 1983. P. 357; Détienne M. La cuisine de Pythagore // Archives de sociologie des religions. 1970. Vol. 29. P. 141–162.*

²⁶⁴ *Lux J. Op. cit. P. 51.*

²⁶⁵ *Nagy B. The argei puzzel // АЖАН. 1985. Vol. 10. № 1. P. 15–16.*

²⁶⁶ *Сидорович О.В. Жреческая традиция в Древнем Риме: культ, ритуал, история. М.: РГГУ, 2018. С. 138. См. там же упоминание мнения У. Фаулера, который считал этот обряд примером симпатической магии, когда сброшенные снопы, намокая в воде, должны были вызвать дождь, чтобы обеспечить хороший урожай.*

из-за построенного моста²⁶⁷. Таким образом, исследовательница не связывает культ Аргеев с человеческими жертвоприношениями²⁶⁸.

Во время ритуала Лемурий *pater familias* произносит формулу: «Бобы я эти бросаю, чтобы себя и своих ими от вас уберечь!». В данном случае бобы предлагается рассматривать как жертву – заменитель членов семьи. И в период Компиталий домочадцы вывешивали на пороге шерстяные шары и куклы, которые имели внешнее сходство с человеком (*Fest. P.* 273L). Таким образом, в обоих случаях мы видим, что жертва-заменитель представлена в виде человеческого образа. Овидий пишет о бобах чёрного цвета (*Ovid. Fast. V.* 436). Ч. Кинг обращает внимание на то, что у римлян была традиция приносить в жертву подземным божествам животных чёрного цвета, потому что чёрный цвет ассоциировался со смертью и подземным миром. Бобы, по замечанию автора, – это один из немногих сельскохозяйственных продуктов, которые могут быть чёрными в полностью съедобном состоянии, т.е. будучи приготовленными, что можно сравнить с «жизнью» в одежде «смерти»²⁶⁹.

Высказывается мнение, что бобы в данном ритуале – это уже нечто «мёртвое», необходимое для того, чтобы мёртвые начали взаимодействовать с живыми, как в случае с Одиссеем, предлагавшим кровь для питья призракам, чтобы те согласились на общение с ним²⁷⁰. В данном элементе ритуала бобы являются, безусловно, «доминирующим символом». Дж. Люкс указывает, что для обозначения умерших в целом римлянами используется слово *Manes*, а Лемуры – это особый тип

²⁶⁷ Там же. С. 138–139. Автор приводит мнение Р. Палмера и Г. Форсайта. Р. Палмер считает, что в реку ежегодно сбрасывались соломенные шалаши, в которых отправлялся культ Аргеев, Г. Форсайт же рассматривает антропоморфные фигуры из тростника в качестве просыпающейся природы, а фигуры должны были защитить урожай от неких угрожающих потусторонних сил.

²⁶⁸ Там же. С. 149.

²⁶⁹ *King Ch. Op. cit.* P. 162.

²⁷⁰ *Leonard J. L. Interpreting the Lemuria as Pietas.* Southern Illinois, 2018. P. 13.

умерших, видимо, преждевременной смертью, поэтому жертва на Лемуриях (бобы) и отличается от жертвоприношения просто умершим. Поэтому автор считает, что использование бобов не присуще общению с мёртвыми на других праздниках или некромантических обрядах, в то время как мёртвые угрожают именно во время таких праздников или ритуалов²⁷¹.

Необходимо отметить, что бобы применялись и на Фералиях, но характер их использования отличался от Лемурий. В ритуале Фералий, направленных на умилоствление предков, главная роль отводилась не очагу, а порогу, где пожилая женщина «ладан кладёт под порог, тремя его пальцами взявши» (*Ovid. Fast. II. 573*), держа во рту при этом семь чёрных бобов (*ibid. 576*). Мы видим здесь использование бобов во время совершения определённых религиозных, скорее даже магических процедур. При этом очевидно, что бобы не выступают в качестве жертвоприношения, они являются необходимым элементом ритуала и находятся во рту, пока старуха: «Темный вяжет свинец тройною заклятою ниткой... Жарит потом на огне зашитую голову рыбки, / Что залепила смолой, медной иглой проколов, льет вино...» (*ibid. V. 575–579*). Таким образом, мы имеем пример, где бобы не выполняют функцию жертвы, а, видимо, необходимы для совершения самого ритуала.

Если условно ритуал Лемурий разделить на две части (первая, где происходит якобы жертвоприношение бобов и вторая часть, когда отец ударяет в таз и произносит ритуальную формулу), то получается, что жертвоприношение осуществляется до ударов и ритуальной формулы. Дж. Шайд пишет, что жертвоприношению предварялось *praefatio* – это некое приглашение богов на жертвоприношение, демонстрация намерения принести жертву со стороны исполнителя ритуала²⁷². Однако в рассказе

²⁷¹ *Lux J. Op. cit. P. 68.*

²⁷² *Шайд Дж. Указ. соч. С. 89.*

Овидия отец оmyвает руки и бросает бобы, не призывая при этом богов или духов, которым они предназначались, т.е. не происходит никакого предварительного установления контакта с теми, кому отец жертвует. Затем происходило *immolatio* – освящение жертвы, чего мы тоже не наблюдаем в ритуале Лемурий. Таким образом, в ритуале отсутствуют характерные для римского жертвоприношения элементы.

В силу вышеизложенного бобы, на мой взгляд, не являются жертвой изначально, бобы – это инструмент, с помощью которого отец приобщается к миру мёртвых. Держа бобы в руке, отец семейства приобретает новую ипостась, необходимую для общения, а выбрасывая их призракам, он возвращается к живым.

Конечно, возможно, что ритуал описан Овидием с некоторыми сокращениями определённых этапов, либо перед нами текст, в котором сохранено описание всех этапов, но Овидий допускает в отдельных его моментах вольные интерпретации. Ч. Кинг, однако, считает, что нет никаких оснований полагать, что Овидий мог не знать подробностей ритуала, который был ещё популярен в его время²⁷³. Но знание ритуала не исключает возможности небольшой поэтической вольности со стороны Овидия, что косвенно может быть подтверждено сообщением Варрона, который пишет, что в течение Лемурий «ночью бросают бобы, при этом говорят, что Лемуров изгоняют из своего дома наружу за дверь» (*Non. P. 135M: fabam iactant noctu ac dicunt se Lemurios domo extra ianuam eicere*). Получается две версии: у Овидия это придомовая территория, а у Варрона – изгнание Лемуров за дверь, т.е. за порог дома. Но в любом случае речь идёт о придомовой территории.

На этом этапе ритуала глава семьи не оборачивается, чтобы не видеть духов и уберечься от опасности, которую они могут причинить ему.

²⁷³ *King Ch. Op. cit. P. 161.*

Запрет на поворот назад является необходимым условием, например, при совершении заклинания: «Амариллида, за дверь ты вынеси пепел, к потоку, / Там через голову брось, но назад не смотри» (*Verg. Buc. VIII. 101–102* перев. С.В. Шервинского). Или, например, в мифе о Девкалионе, где Фетида говорит: «Выходите из храма; / Головы ваши покрыв, одежд пояса развяжите / И через плечи назад мечите праматери кости» (*Ovid. Met. I. 381–383*). «Через плечи назад» – это предполагает запрет оглядываться, условие, которое должны были выполнить Девкалион и его жена, чтобы возродить человеческий род. Но, вероятно, отец семейства не поворачивается потому, что он теперь в какой-то степени сам «мертвец» и, повернувшись, может увидеть духов. Живые мёртвых не видят без, например, специального освещения, теперь же он мог их увидеть, а это может его погубить. Дж. Люкс обращает внимание, что нет никаких указаний о том, что Лемуры не хотят быть увиденными и что они исчезнут, если на них посмотрит отец; ведь если бы посмотрев на Лемуров, их можно было бы заставить уйти, то зачем тогда жертвовать бобы и выполнять другие части ритуала²⁷⁴.

На следующем этапе ритуала *pater familias*, «снова коснувшись воды...» (*Ovid. Fast. V. 441*), продолжает обходить свои владения. Касание воды разделяет ритуальную формулу на две части, и это имеет определённый смысл. Для произнесения первой отцу необходимо было изменить свой статус, чтобы контактировать с духами, – это сопровождалось первой частью формулы, во второй части мы уже не видим никаких особых требований, так как здесь отсутствует элемент переговоров между хозяином и духами.

Важным этапом в ритуале, формирующем пространственные отношения, является обход территории с использованием шумового эффекта. Вполне допустимо, что, ударяя в таз, отец не изгонял духов, а

²⁷⁴ *Lux J. Op. cit. P. 52.*

наоборот, привлекал к себе их внимание, призывая тем самым к дальнейшему контакту, но уже находясь в другом состоянии – состоянии «живого» человека. Возможно, этот обход главой семьи является неким воспроизведением ранее происходившего, т.е. когда отец впервые обозначал границы своей территории. Повторение прошлого – это возобновление, некое вспоминание исходных данных, которые, обновляясь, создают новый виток отношений между главой семейства – хозяином данной территории – и пришедшими духами. Эти отношения не лучше и не хуже прежних, они просто вновь установленные, их главной задачей является утверждение власти отца на данной территории. В основе таких представлений может лежать сама периодичность, повторяемость праздника Лемурий каждый год. По мнению Г. С. Кнабе, например, легенда об Анне Перенне – это один из признаков того, что в римском народномифологическом мировосприятии наряду с представлением о неподвижно сохраняющемся времени существовало и представление о его движении, сломах, об изживании прошлого и становлении нового²⁷⁵. Каждый год римляне «проводжали» и «уничтожали» прошедшее за год время во время праздника, посвященного Анне Перенне. Поэтому новый год заставлял отца семейства возобновлять властно–пространственные отношения в течение праздника Лемурий или, например, других праздников (Терминалий, Компиталий).

Далее глава дома «...в темесскую медь ударяет» (*Ovid. Fast. V. 441*). Овидий не называет, в какой именно предмет ударяет глава семейства, возможно, это какой-то кухонный таз или большое блюдо. Темеса – город на юге Италии, известный своей медью, которая была предпочтительнее для ритуальных церемоний, так как это был сырой необработанный

²⁷⁵ Кнабе Г.С. Материалы по общей истории культуры и истории культуры Древнего Рима. М., 1994. С. 282.

материал²⁷⁶. Вероятно, именно из него изготавливали первые предметы ритуального характера, что придало этому металлу сакральный характер. Ножом с закруглённой рукояткой, скреплённой медными гвоздями, пользовались весталки для работы на священных полях (*Fest.* P. 473L; *Serv. Ad Aen.* IV. 262). Авгуры, когда очищали предназначенное место для наблюдений за звёздами, помещали тут же вырезанную из медного листа бляшку в форме звезды (*Fest.* P. 476L).

Глава семьи, исполняя ритуал, произносил заклинание девять раз, т.е. присутствовало такое условие как многократность повторения, что придавало посланию духам магический оттенок²⁷⁷. Зачем необходима эта избыточность повторений? Трижды три – число, доведённое до совершенства. Повторяя команду девять раз, можно быть более уверенным, чем если бы повторение произошло три или шесть раз, – видимо, так считали исполнители ритуала. В римской религиозной традиции, по замечанию У. Фаулера, восходящей к магическим культам, можно встретить следы использования чисел 3, 9 и 27, например, у Варрона (*Varro. RR.* 1. 2) или Овидия (*Ovid. Met.* XIV. 58). Известная римлянам девятидневная неделя дала начало понятию *trinum nundinum* или периоду 27 дней²⁷⁸. Варрон, объясняя происхождение Аргеев, пишет о 27 сплетённых из тростника человеческих фигурах, которые ежегодно сбрасывали жрецы со Свайного моста в Тибр (*Varro. LL.* 7. 44).

Нам неизвестна ни ритмичность фразы, ни другие её вокальные особенности. В данном случае Овидий только указывает, что отец произносит ритуальную формулу вслух: «Бобы я эти бросаю, чтобы себя и своих ими от вас уберечь!», – и это первая часть формулы, – а затем «снова коснувшись воды, он в темесскую медь ударяет» (*Ovid. Fast.* V. 441). Неудивительно, что *pater familias* должен снова омыть руки в конце

²⁷⁶ *Lux J.* Op. cit. P. 53.

²⁷⁷ Объяснения подобного употребления чисел см.: *Lux J.* Op. cit. P. 52–53, 55–57.

²⁷⁸ *Fowler W.W.* The Number Twenty–Seven in Roman Ritual // CR. 1902. Vol. 16. P. 211.

ритуала, прямо перед новой вокальной частью, т.е. второй частью формулы: «Девять раз повторив: «Уходите вы, отчие Маны!»» (ibid. 443).

Обряд считается завершённым, когда отец уже может обернуться: «Он, обернувшись, свой этим кончает обряд» (ibid. 444). Трудно не согласиться с Дж. Люксом, что это весьма нетипичный финал, потому что в фольклорной традиции чаще речь идёт о том, что приходится идти задом наперёд или просто пятиться²⁷⁹. В знаменитом мифе об Орфее и Эвридике Орфей, уже находясь на границе земного мира и подземного, нарушает требование Аида – не оглядываться на жену до тех пор, пока они не вернутся домой: «Не обращать своих взоров назад, доколе не выйдет / Он из Авернских долин...» (Ovid. Met. X. 51–52). Таким образом, Орфей мог оглянуться лишь тогда, когда вернулся бы в царство живых, когда субъект ритуала закончил действие и произошло его перемещение в пространстве. И в период праздника Лемурий отец может оглянуться в самом конце, когда выполнены все этапы ритуала, когда завершён обход территории, таким образом, происходит символический возврат в мир живых.

Из контекста повествования Овидия следует, что *pater familias* постоянно перемещается по территории. Обход территории – важнейший аспект праздника Лемурий, который мы можем наблюдать и во время других ритуальных практик римской семьи. Катон сообщает, что, когда глава семьи приезжал в загородный дом, он приветствовал фамильных ларов и обходил кругом свои владения (Cato. RR. 2). Возможно, присутствие главы семьи и его перемещение по подвластной ему территории носило сакральный характер, своим перемещением он возобновлял границы своих владений. Другим видом перемещений являются *suovetaurilia* – шествие вдоль границ вместе с кабаном, бараном и быком. Процессия три раза обходила имение, и в заключение животные приносились в жертву Марсу, а с подношениями вина и молитвами –

²⁷⁹ Lux J. Op. cit. P. 52.

Янусу и Юпитеру (*ibid.* 141). Круговой обход семьёй с жертвенными животными своего имения, видимо, предполагал создание некоего магического круга, что должно было защитить поле, урожай, скот и саму семью от злых сил. В случае с Лемуриями *pater familias* через ряд ритуальных действий приобретал новый статус, который позволял ему противостоять угрожающей семье силе Лемуров.

Таким образом, в ходе Лемурий происходило выделение обитаемого пространства из остального окружающего мира через перемещение отца семейства по подвластной ему территории, что указывает на пространственный аспект данного ритуала. Более того, сакральная топография римской семьи расширяется, выходит за границы порогового пространства дома. Отец, покидая очаг и переступая порог дома, лишается защиты предков и остаётся в полном одиночестве, что, безусловно, является важной составляющей всего ритуального действия. В отличие от Терминалий, когда происходит вынос огня из домашнего очага к границам приусадебного участка семьи, в период Лемурий ничего подобного не происходит. Мы не видим здесь признаков «распространения» защитных сил предков за порог дома, что безусловно отражается на статусе *pater familias*, делая его скорее более близким к миру мёртвых, нежели живых. Подобно фламину Юпитера, которому запрещено соприкасаться с мёртвым телом, отец тоже дистанцируется, но – от всего живого. В этом контексте бобы, используемые отцом, можно рассматривать не как жертву, – что, видимо, является более поздним установлением, – а как необходимый инструмент для проведения ритуала. Выход за порог дома и использование бобов – всё это помогало отцу семейства изменить статус и отделиться от мира живых. Покинув дом и своих родных, выйдя за порог, он уже не принадлежал к этой социальной группе, члены которой не могли вступить в контакт с духами в данном случае. *Pater familias*, временно отделившись, не изгонял духов, а вступал с ними скорее в некий вид

договорных отношений, тем самым утверждая свою власть на данной территории. Отдельные характеристики Лемурий постоянно менялись, приспосабливаясь к новым историческим реалиям, нагружая отдельные элементы ритуала новым смыслом, но неизменным остается роль *pater familias* в формировании властных и пространственных отношений в рамках *sacra privata* римской семьи. Также необходимо отметить, что анализ ритуалов, проводившихся во время праздника Лемурий позволяет выявить новые категории понятия ритуал, а именно, невозможность инструментального контроля за итогами/результатами проведенного ритуала. Следовательно, для отдельных элементов сакральной сферы не столь важен итог, сколько повторяемость ритуального действия.

Выводы

Римляне в соответствии с представлениями об окружающем их мире не остаются простыми «созерцателями» физического мира как такового, они конструируют и упорядочивают его пространство, противопоставляя обитаемый мир необитаемому. При рассмотрении домашнего пространства римского дома, т.е. находясь в области узко ограниченного обитаемого пространства, но имеющего инструменты для его дальнейшего расширения (об инструментах переноса и распространения сакрализации пространства за пределами порога римского дома речь пойдет в следующей главе), особое значение приобретает такой топографический объект как порог. Порог римского дома являлся важнейшим элементом в сакральной топографии римского дома, он был связан не только с частной сферой, но и с публичной. Подобная ситуация определялась тем, что пороговое пространство выполняло функцию демонстрации римской общине статусных позиций главы дома, а его публичность влияла на характер ритуальной практики членов семьи. Ритуалы, совершаемые в рамках порогового пространства, были направлены, прежде всего, на защиту от злых сил не только самого дома как сферы частной жизни и частных священнодействий, но и каждого члена семьи в отдельности. Архитектурные топографические объекты римского дома – дверь и порог – являлись инструментами коммуникации между римской семьей и членами общины, но характер инструментов и частоту их применения устанавливал *pater familias*.

Высокая роль коммуникативного компонента в ритуалах, связанных с пороговым пространством римского дома, сообщало общине, что несмотря на изменения в социальной структуре семьи (рождение и свадьба, т.е. появление новых членов в семье; смерть, т.е. возможное приобретение новым членом семьи статуса *pater familias* и сокращение

численности семьи) функционирование данной социальной группы продолжало осуществляться в соответствии с установленными обычаями.

Упорядоченности требовало и пространство за порогом дома, особенно если мы говорим о территории ближнего порядка. Стремясь закрепить своё присутствие на придомовом пространстве, *pater familias* совершал особый ритуал во время проведения Лемурий. В ритуале можно выделить несколько компонентов: хронологический, пространственный, коммуникативный и др. Всесторонний анализ основных этапов ритуала позволили сделать вывод о том, что бобы, которые рассматривались в историографии в качестве жертвоприношения, в действительности являлись инструментом, с помощью которого отец приобщался к миру мёртвых, а не жертвовал их. В ходе праздника Лемурий происходило выделение обитаемого пространства из остального окружающего мира через перемещение отца семейства по подвластной ему территории, т.е. через распространение им сакрального пространства дома на прилегающую территорию, что указывает на пространственный аспект данного ритуала.

Таким образом, ритуальная практика римской *familia* в рамках порога носила апотропеический характер и в целом была направлена на формирование безопасной, в определённом значении замкнутой, среды обитания членов римской семьи. Ритуалы, связанные с пороговым пространством, подтверждают особенность римского мировоззрения, основным элементом структуры которого являлось установление пространственных отношений, без чего невозможны надлежащие отношения римлян с богами и с окружающим миром упорядоченного и хаотического характера.

ГЛАВА II

САКРАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ РИМСКОГО ДОМА

II.1 Очаг

В представлении древних римлян дом являлся центром религиозной жизни семьи, где обитали домашние божества, и каждая часть жилища была священна: «Есть ли что-нибудь более святое, более огражденное всяческими религиозными запретами, чем дом любого гражданина? Здесь находятся алтари, очаги, боги–пенаты, здесь совершаются религиозные обряды, священнодействия, моления...» (*Cic. De Dom. 109* перев. В.О. Горенштейна). Древние авторы с разных позиций освещали вопросы римского внутреннего пространства. Наиболее ценными для нас являются сведения Витрувия, Плиния, Варрона, Катона, Колумеллы и Цицерона²⁸⁰. Богатый материал для анализа очага в контексте сакральной топографии дома предоставляют археологические открытия, сделанные в Помпеях (и в Кампании в целом), Остии и Риме. Исследования жилого пространства значительно активизировались в последние десятилетия, но религиозный аспект остаётся затронутым в меньшей степени, чем социальный. Наша задача проанализировать роль римского домашнего очага как важнейшего сакрального центра жилища и проследить отдельные элементы ритуальной практики членов римской familia, связанные с его почитанием.

Помпеи, Геркуланум и Стабии — провинциальные города, которые дают достаточно информации о домашней архитектуре, начиная с IV в. до н.э. и до момента катастрофы в 79 г. н.э. Анализ помпеянских домов подтверждает, что важной жилой единицей римского жилища был

²⁸⁰ *Katsi N. Mediterranean Houses and Society. A Comparative study between Houses in Classical Olynthos and Roman Pompeii. Leiden, 2014. P. 55:* По мнению Н. Каци, в период жизни Плиния и Витрувия дом римлянина становится важным инструментом демонстрации социального статуса, что способствовало усилению внимания к римскому жилому пространству со стороны интеллектуальной элиты Рима.

атриум²⁸¹, в котором находился очаг²⁸². У огня собиралась вся семья (familia): «Некогда пред очагом сидели на длинных скамейках, / Веруя, что за столом с нами и боги сидят» (Ovid. Fast. VI. 302–308). Домочадцы, принимая пищу, совершали ежедневные священнодействия, жертвуя часть еды домашним богам и молясь о благополучии семьи (Ovid. Trist. V. 11–16; Serv. Ad Aen. I. 730).

Развитие домашней архитектуры значительно изменяет сакральную топографию жилища, пищу уже не готовят в атриуме, а используют выделенную для этих целей отдельную комнату – кухню (culina)²⁸³. Атриум уже не мог претендовать на исключительное наличие очага, который теперь мог находиться и в другой части дома²⁸⁴. Римская семья, сохранив очаг в атрии (данное утверждение верно для определённого количества домов), продолжала рассматривать его в качестве сакрального объекта домашней религии, исключив при этом хозяйственно-бытовую функцию²⁸⁵. Кроме того, в Помпеях непосредственно на кухне имелись очаги, анализ биоматериала (остатки кедровых и грецких орехов, фундук, инжир, виноград, оливки) из которых показал, что перед сжиганием с продуктами не производили никаких кулинарных манипуляций, что говорит не о процессе подготовки ингредиентов для приготовления блюда,

²⁸¹ Santoro S. Sacra privata nell' Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia // Dialogues d'histoire ancienne. 2013. Vol. 39. P. 10.

²⁸² Foss P. W. Kitchens and dining rooms at Pompeii... P. 78.

²⁸³ К. Шеффер полагает, что в Средиземноморском ареале до V–IV вв до н.э. мы не можем идентифицировать конкретную комнату в доме в качестве кухни. С. Рикотти предлагает иную хронологию и называет II в. до н.э. временем появления римской кухни, хотя Плавт уже использует слово «culina» в комедии «Грубиян» (Truc. 615), а это уже рубеж III/II вв. до н. э.: Scheffer Ch. Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries // Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. 2000. Vol. 7. P. 94; Ricotti S. Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle // Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. 1978. P. 247–248;

²⁸⁴ Foss P. W. Op. cit. P. 69, 71. См. также: Flower H. The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner. Princeton; Oxford, 2017. P. 48

²⁸⁵ См. сакральный оттенок focus: Serv. Ad Aen. I. 726; III. 134; Serv. Ad Ecl. V. 65; CIL VI. 2041; Cic. De dom. I. 1; Ovid. Fast. II. 560.

а подтверждает ритуальные цели жертвователя²⁸⁶. Изменение расположения сакральных объектов в доме и способы их представления меняют статус очага, который, оставаясь в атриуме, становится средством презентации *sacra privata* семьи.

Филолог Г. Надь считает, что лат. *focus* «очаг» является прямой корреляцией лат. *aga* «алтарь». Главное их отличие в том, что «*focus*» это подвижный алтарь, а «*ага*» нет, при этом автор не исключает практическую сторону лат. «*focus*»²⁸⁷. На наш взгляд, алтарь является продолжением и развитием домашнего очага, он способствовал расширению внутреннего сакрального пространства, добавляя новые архитектурные единицы, вероятно, древние римляне не делали между ними принципиального различия.

Очаг – сакральный объект, который доставлял жертву богам, ведь римляне считали: «... *nullum sacrificium sine igne est* /...нет жертвы без огня» (*Serv. Ad Aen. I. 292*). Жертвоприношение могло быть совершено и перед святилищем, которое обычно размещалось вблизи очага, или непосредственно на очаге с использованием переносной жаровни (*foculus*) или жертвенника. У Петрония есть рассказ о старухе, которая собирается принести жертву: «...Энотея поставила посреди алтаря старый жертвенник, насыпала на него доверху горячих углей» (*Petr. Sat. 135*), а из дальнейшего повествования становится очевидным, что Петроний имел в виду очаг, когда писал об алтаре, так как далее он пишет: «...гнилой стул, на который она взобралась, чтобы стать повыше, вдруг подломился, и она всей своей тяжестью рухнула прямо на очаг... и огонь, который только что стал было разгораться, потух (*Petr. Sat. 136*).

²⁸⁶ *Robinson M.* Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei // *Nuove ricerche a Pompei ed Ercolano, Atti del Convegno internazionale. Roma 2002. Napoli, 2005. P. 117–118.*

²⁸⁷ *Nagy G.* *Greek Mythology and Poetics.* Ithaca, 1992. P. 172.

23 февраля приносили жертвы Термину: «С той и другой стороны тебя два господина венчают, / По два тебе пирога, по два приносят венка» (*Ovid. Fast.* II. 643–644). После того как на границе участка был поставлен алтарь: «...и сюда огонь в черепке поселянка, / С теплого взяв очага, собственноручно несет» (*ibid.* II. 645–646). Вызывает интерес факт перенесения огня из дома, а не разведение его на месте, что, безусловно, укрепляет священный статус домашнего очага.

Когда заканчивался старый год, в храме Весты зажигался новый огонь. Макробий пишет: «*Vesta aris accendebant*» (*Macr. Sat.* I. 12. 6), – где *aris* используется автором во множественном числе, при этом не указывается, о каких конкретно алтарях идёт речь. Возможно, что это очаги частного характера, а данная ситуация повышала статус главы дома как хранителя священного огня. Огонь для домашнего очага могла принести хозяйка дома из очага храма Весты. Возможна и другая ситуация, когда *pater familias* в день нового года сам разжигал новый огонь в очаге (*Ovid. Fast.* III. 141–144; *Serv. Ad Aen.* II. 296–297), используя достаточно трудоёмкий способ – трением одного куска дерева о другой (*Fest.* P. 106L). К. Белл считает, что сакральный символизм обретается через ритуал, потому что он имеет способность изменять профанное, превращая его в сакральное²⁸⁸. В римском доме очаг не приобретёт сакральность, пока огонь не будет разожжён по специальным правилам. В то время, когда отец совершал ритуальное зажжение огня, женщины проводили уборку в доме и обновляли старые очаги, чтобы подготовить их для нового огня²⁸⁹. После приёма пищи, соблюдая тишину, приносили в жертву часть священного солёного пирога, приготовленного руками дочерей: его помещали на тарелочку и ставили рядом с огнём для Весты (*Serv. Ad Aen.* I. 730). О связи огня, очага и Весты пишет Сервий: «...ни

²⁸⁸ *Bell C.* Op. cit. P. 156.

²⁸⁹ *Fowler W. W.* Roman Festivals... P. 152.

одно священнодействие не совершается без огня. Поэтому и она сама (Веста), и Янус призываются во всех жертвоприношениях» (ibid. 292).

Огонь и очаг могли выступать в качестве предзнаменования. Ливий пишет, что: «...из Калатии с общественного поля римский гражданин Марк Валерий донёс, что очаг его три дня и две ночи сочился кровью» (*Liv. XLV. 16. 5–6*). В данном случае речь идёт об очаге с общественного поля, при этом очаг упоминается в контексте гражданина – частного лица, а знамения, полученные с частной земли, не принимались, но даже не останавливаясь на проблеме установления принадлежности очага, достаточно очевидна его сакральная функция. Эти знамения, согласно Сивиллиным книгам, требовали молитв и обильных жертвоприношений животных; было назначено однодневное всенародное молебствие, а на форуме в жертву принесли пятьдесят коз. На следующий день пред всеми ложами богов были вознесены молитвы с последующим обрядом очищения города. Эти *sacra* были совершены в целях соблюдения интересов гражданской общины, где римская семья в лице *pater familias* тесно взаимодействовала с гражданским коллективом. В данном случае знак в виде кровотокащего очага был явлен частному лицу в его доме, но требуемые ритуалы совершались в рамках *sacra publica*. Любопытен также случай, происшедший во время войны с тирренами, когда в палатку консула Гнея Манлия ударила молния, опрокинув очаг и осквернив предметы воинского вооружения. Тирренские прорицатели увидели в этом хороший знак (*Cic. De Div. II. 28–29*). Палатка, пораженная молнией, теперь была отмечена смертью: римляне называли подобные места *religiosi*²⁹⁰. Символичен «опрокинутый очаг», хотя «палатка» является скорее временным жилищем и весь сюжет имеет отношение к публичной сфере. Тем не менее семантика образа весьма значительна, не говоря о последствиях – возможной смерти.

²⁹⁰ Шайд Дж. Указ. соч. С. 38.

Вся семья обращалась за помощью к очагу и домашним богам: «Скорый возврат отца, — подхватил Асканий, — молю вас / Весты седой очагом, Ассарака ларом, святыней / Наших пенатов, ко мне воротите родителя, дайте / Снова увидеть его! Вся судьба моя, все упования / В ваших руках» (*Verg. Aen. IX. 253–262*). К очагу и Ларам обращаются с молитвой перед отъездом: «На алтаре и лара почтил, и малых пенатов / Радости полный; и с ним Эвандр и юноши Трои / В жертву богам принесли овец по обряду отборных» (*ibid. VIII. 543–545*). Дионисий рассказывает о Марции, который, прощаясь со своей семьёй, прощается и с покровителями дома, отчим очагом и божествами, обитающими в этом месте (*Dionys. VIII. 41. 3*). Тибулл перед отъездом на войну молит Ларов: «Но сохраните, о Лары родные! Меня вы хранили / Нежным младенцем. Тогда бегал у ваших я ног... Лары, молю, отклоните от нас медноострые копья» (*Tib. I. 10. 15–28* перев. здесь и далее А.В.Артюшкова)²⁹¹.

Ювенал, Проперций и Катон пишут об украшении очага гирляндами (*Juv. XII. 83–88; Prop. IV. 3. 53–58; Cato. RR. 143*). Овидий описывает обряд, когда перед каждым приёмом пищи домочадцы ставили тарелку (*patella*) на очаг или бросали кусочки трапезы в огонь: «Ставьте тарелку для них (Ларов) – почести знак и любви» (*Ovid. Fast. II. 634*). Автор связывает домашний очаг с Ларами²⁹², о чем писали Плиний Старший (*Plin. NH. XXVIII. 267*) и Вергилий (*Verg. Aen. V. 743–745*)²⁹³, Сервий же

²⁹¹ См. по этому поводу П. Коннора: *Connor P. Lararium - Household Religion in Descoedres J.-P. Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town. Sydney: Meditarch, 1994*. Автор упоминает статуэтки Ларов, которые были найдены рядом со скелетами, при этом также отмечает, что и многие ларарии не имели статуэток. См. упоминание о таком святилище в Доме Эпидия Руфа в Помпеях. *Allison R.K. Domestic Statuary at Pompeii: The Sculptural Repertoires of Venus, Hercules, and Dionysus. Wilfrid Laurier University, 2004. P. 28*. См. также: *Flower H. The Dancing Lares.... P. 53*.

²⁹² В древние времена останки умершего члена семьи могли похоронить внутри жилища под очагом (*Serv. Ad Aen. V. 64; VI. 152*), Возможно, что *Lares familiares* являются пережитком данной ритуальной практики.

²⁹³ В Помпеях Лары были представлены не только в ларариях. Вероятно, что помимо ларария они имели тесную связь с очагом, где находился небольшой шкафчик (*Juv. Sat.*

относит очаг к Пенатам (*Serv. Ad Aen. XI. 211*). Во время жертвоприношения, если пища падала на пол, её поднимали после специальных заклинаний, клали на стол, а потом снова бросали в огонь (*Plin. NH. XXVIII. 27*). О подношениях Ларам пишет Ювенал: ладан, зерно и венки (*Juv. IX. 138*), а также Тибулл: «Бог деревянный, простой в скромной божнице стоял. / Добрым он делался вмиг, посвящал ли молящийся грозди / Иль из колосьев венки в волосы бога вплетал. / Тот, чьи желанья сбылись, приносил пироги в благодарность, / Девочка-дочка вослед чистые соты несла» (*Tib. I. 10. 21*). Плавт пишет о первых фруктах, вине и крови жертвенного животного. Его герой Демонес говорит своей жене: «Как приду я, приготовь мне все, для жертвы нужное / Нашим божествам семейным, нам семью умножившим. / Поросята есть для жертвы и ягнята» (*Plaut. Rud. 1205–1208*)²⁹⁴. О бескровной жертве упоминает Сервий: лепёшки и мёд (*Serv. Ad Aen. VII. 109*), в другом месте он говорит, что богам, когда им было трудно получить надлежащее животное для жертвоприношения, приходилось довольствоваться имитацией (*simulata*) из хлеба или воска (*ibid. II. 116*).

Жертвоприношением сопровождалось любое событие в семье. Жертвующий, если мы говорим о домовладыке, приближаясь к очагу, вероятнее всего, находился немного впереди остальных, учитывая его социальный и религиозный статус; Дж. Шайд пишет о том, что *pater familias* это и есть сам очаг²⁹⁵. Совершение молитвы – важная часть жертвоприношения, но перед этим обращающийся к божеству должен был коснуться очага (алтаря) или ларариума (*Hor. Carm. III. 23; Verg. Aen. IV. 219*). В частности, Сервий (*Ad Aen. IV. 219*) пишет, ссылаясь на Варрона:

III. 8. 110–111; *Petr. Sat. 29*), в котором хранились статуэтки этих богов, что подтверждается находками в некоторых помпейских домах.

²⁹⁴ См. исследование Ф. Найдена, автор анализирует практику жертвоприношений и их возможного неприятия со стороны богов: *Naiden F. S. Smoke signals for the gods: ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods. Oxford–New York, 2013.*

²⁹⁵ Шайд Дж. Указ. соч. С. 89.

necesse enim erat aras a sacrificantibus teneri («ибо было необходимо совершающим жертвоприношения держаться за алтарь») – это было важным условием принятия жертвы богами. Стоит отметить, что прикосновение в качестве ритуального акта было разрешено не всем. По наблюдению Е.М. Штаерман, некогда рабы как чужаки, видимо, исключались из культа Марса, об этом сообщает надпись из Ланувия: «Посвящено Мавортию. Рабу трогать это изображение нечестиво» (CIL. XIV. 4176)²⁹⁶. Можно предположить, что данные запреты могли применяться и при отправлении домашних ритуалов. Члены семьи могли совершить ритуальное шествие вокруг очага, которое вероятно имело цель создать имитацию магического круга. Сервий сообщает о женщинах, которые с факелами ходили вокруг алтаря: «матроны, готовясь совершить жертвоприношение, шествовали от одного алтаря к другому по кругу с маленькими факелами (лучинами) (в руках)» (*Serv. Ad Aen. IV. 62: matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur*).

Важным событием в римской семье было принятие нового члена семьи, например, невесты. Ритуалы, которые проводились по этому случаю, были связаны с водой и огнём (*Varro. LL. V. 61*). Невесту сопровождали три мальчика (*patrimi et matrimi*) (*Fest. P. 113L*), причем один нёс впереди факел из белого терновника (*spina alba*), зажжённый в доме невесты от огня в очаге (*Non. P. 161L; Tib. Car. LXI. 15*). Затем факел (*fax*) выносили, так как он был символом возможной угрозы новобрачным (*Fest. P.77L*). По мнению Дж. Гудолл эта церемония напоминает современный обряд, когда невеста бросает свадебный букет и тот, кто его поймает, получит благословление и удачу. Автор приводит примеры из фольклора, когда невеста могла положить факел под супружеское ложе, чтобы умер жених, а он со своей стороны, мог отнести факел на могилу,

²⁹⁶ Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 40.

оставив его там догорать и тогда должна умереть невеста²⁹⁷. Сервий сообщает, что римляне имели схожие верования: веточка из погребального костра, принесённая на крышу дома, приведёт к пожару, а сделать это могут злые силы (*Serv. Ad Aen. IV. 462*). Сервий сообщает также о присутствии девушки, которая несла чистую воду (*ibid. 165–167*). Таким образом, невеста приходила в дом жениха со своим огнём и водой. Известно о жертвоприношении у очага новобрачной, когда она, переходя в дом мужа, оставляла один асс на очаге новой семьи, а другой – на перекрёстке, вверяя себя покровительству Ларов (*Non. P. 852 L*).

Важным моментом ритуала является вопрос о том, кто исполнял приобщение новобрачной к новому очагу, а, следовательно, к новому семейному культу. Благодаря сообщению Сервия, мы знаем, что на свадьбе присутствовала пронуба (*pronuba*) – женщина, которая совершала некоторые ритуальные действия, например, накрывала покрывалом новобрачных (*Serv. Ad Aen. IV. 166*). Известно также о камилле (*camillus*), который нёс свадебный сосуд вокруг алтаря перед новобрачными (*Fest. P. 38L*). Но кто проводил ритуал с огнём, традиция умалчивает, что может быть объяснено следующими причинами. Во-первых, очевидность для античных авторов главной роли *pater familias* или его жены, во-вторых, ясное представление о контролирующей функции отца в совершении некоторых ритуалов через определённый круг посредников: жену, детей, приглашенных лиц (жрецы, пронуба и т. д.), слуг и рабов. Важно определить, как поступать в тех достаточно частых случаях, когда традиция сообщает о важных ритуалах частного характера и не упоминает главных действующих лиц, которые его исполняют. Всегда ли возможно говорить об отце семейства как о главном исполнителе ритуала? Ответить

²⁹⁷ Goodall J. *Ancient Weddings*. Winner of the AbleMedia's Bronze, Silver, and Gold Chalice Awards. SUNY Albany, 1997. URL: <http://www.ablemedia.com/ctcweb/consortium/ancientweddings5.htm> (дата обращения: 14.02.2021).

на поставленный вопрос весьма затруднительно в силу состояния источников, которые не позволяют в полной мере, например, через сопоставление или сравнение тех или иных ритуалов, выяснить роль *pater familias*. Поэтому важно отметить следующее: если в источнике не сообщается об исполнителе ритуала, вероятнее всего мы можем говорить о контролирующей функции отца семейства. Но эта функция не может умалить его значение в проведении ритуалов *familia*, так как даже контроль максимально включает его в совершение ритуала, более того, нельзя выделить в качестве главенствующей контролирующую или техническую сторону ритуала. Что касается технической стороны ритуала, в котором присутствие отца предполагается, но не упоминается, то она остаётся в области предположений. Относительно рассматриваемого случая допустимо, что вышеперечисленные действующие лица могли совершить данное ритуальное действие, а хозяин дома *pater familias* или жених новобрачной оставались контролёрами или гарантами исполнения ритуала. Совершение обряда *mater familias*, на наш взгляд, привлекло бы внимание многих античных авторов, чего нельзя сказать о варианте исполнения ритуала *pater familias*.

Очаг также становился объектом ритуальных действий, когда в семье появлялся новорождённый. Поэт Стаций сообщает, что в день рождения младенца разжигали огонь на жертвеннике и совершали возлияние вина, благодаря богов (*Stat. Silv. IV. 8. 35–40*). На ритуальное обращение к очагу в данном случае указывает и известная легенда о рождении Сервия Туллия: «... в царском жилище из домашнего очага...над огнём поднялся мужской детородный орган...» (*Dionys. AR. I. 206*). Можно предположить, что в основу указанной легенды положен распространённый европейский обычай прикладывать младенцев к очагу, который, вероятно, проходил в Риме в день *nominalia*. После того как ребёнку давали имя, видимо, и совершался данный обряд, но в источниках нет сообщения о том, как

происходила эта часть праздника. А. Энман предполагает, что она, по крайней мере производилась у италийских народов таким же способом, как и в греческие амфидромии, – прикладыванием ребенка к огню (очагу)²⁹⁸. Согласно староримским обычаям кормить младенца должна сама мать (*Plut. Cato min. 20*), но некоторые семьи использовали кормилицу. Кто же совершал ритуалы, связанные с появлением нового члена семьи? По значимости ритуал достаточно важен и, более того, в случае рождения мальчика речь идет о наследнике не только имущества отца, но и родовых святынь. Таким образом, проведя параллель между двумя обрядами, мы можем допустить, что *pater familias* контролирует данный этап ритуала, несёт ответственность за его обязательное проведение, используя посредника – кормилицу или члена своей семьи. Авсоний, вспоминая о своей бабушке Эмилии Коринфе, пишет: «Ласково ты приняла в твёрдые руки свои» (*Auson. Parent. V. 10*), что допускает также участие близких родственников в данном ритуале.

Жертвователем мог быть не только *pater familias*, но и *mater familias*: она могла принести жертву Юноне (*Hor. Carm. III. 8. 2–6*) или принять участие в общих семейных празднествах и совершить возлияние вина на очаг (алтарь) (*Fest. P. 455 L*: «Симпулум – маленький сосуд схожий с киафом, которым совершали возлияние вином; поэтому и женщины, посвященные в религиозные обряды, [назывались] симпулатрисами»²⁹⁹). В современной историографии существует дискуссия о религиозной состоятельности римской женщины. Р. Флемминг в своей работе «Фест и роль женщины в римской религии»³⁰⁰ утверждает, что древние свидетельства не обязательно поддерживают идею о том, что женщины

²⁹⁸ Энман А. Легенда о римских царях, её происхождение и развитие. СПб., 1896. С. 238.

²⁹⁹ *Fest. P. 455 L*: *Simpulum vas parvulum non dissimile cyatho, quo vinum in sacrificiis libabatur; unde et mulieres rebus divinis deditae simpulatrices*. См. также: *Plut. QR. 57*: в своём ответе Плутарх не исключает женщин из жертвоприношения вином.

³⁰⁰ *Flemming R. Festus and women's role...* P. 87–108.

были отстранены от главной части ритуала – жертвоприношения. Она обращается к следующей фразе Феста (Р. 72L): *Exesto, extra esto. Sic enim lictor in quibusdam sacris clamitabat hostis, vinctus, mulier, virgo exesto* («Прочь, отсюда уйдите. Ибо так объявлял ликтор при определённых священнодействиях «чужеземец, закованный, замужняя, дева – прочь!»). Согласно её мнению «*Exesto/прочь*» нельзя интерпретировать как общий запрет на участие в ритуале, так как использование «*quibusdam/определённый*» показывает, что только в некоторых случаях перечисленные категории, в том числе женщины, были отстранены от участия в ритуале. Таким образом, правильнее будет сделать вывод о том, что женщину не исключали из жертвоприношения, а только ограничивали её сферу деятельности при определённых обстоятельствах. Е.М. Штаерман считает, что упоминание Фестом закованных и женщин скорее указывает на магический характер обрядов и, видимо, на какие-то древнейшие пережитки инициаций мужчин, составляющих тайну для женщин³⁰¹. Мы не знаем о каких конкретно священнодействиях говорит Фест, но перечисленные категории лиц скорее делали женщину полностью исключенной из конкретного ритуального действия, что, конечно, не может распространяться на её ритуальную практику в целом.

Дж. Шайд, обращаясь к данной проблеме, замечает, что существовала прямая зависимость между социальным положением женщины и её религиозной дееспособностью: вдова, женщина, жившая без мужа, женщина пожилого возраста или низкого происхождения были несостоятельны в религиозной сфере, в то время как матроне (*matrona*) разрешалось совершать некоторые жертвоприношения и присутствовать в качестве стороннего наблюдателя в любых культах³⁰².

³⁰¹ Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 40.

³⁰² Scheid J. *The Religious Roles ...* P. 405.

При совершении жертвоприношения рядом со взрослыми могли находиться и дети, которые были не только сторонними наблюдателями, но и помощниками, как например, это происходило во время праздника Терминалий. Овидий рассказывает о детях как достаточно активных участниках ритуала: мальчик (сын) держит в руках корзины, а затем бросает в огонь три горстки пшеницы, после чего девочка (дочь) жертвует на алтарь куски медовых сот. Ритуал совершается в тишине («чинно молчат»: *Ovid. Fast. II. 654*), присутствующие одеты в белые одежды, каждый из них помимо указанных жертв совершает возлияние по чаше вина (*ibid. 653–654*). Овидий, прямо указывая на присутствие детей во время обряда, позволяет сделать следующие выводы: во-первых, дети в той или иной степени могли быть вовлечены отцом в исполнение ритуала; во-вторых, присутствие детей во время обряда помогало приобрести им соответствующий опыт, ведь в будущем они станут самостоятельно отправлять родовой культ; в-третьих, совместное ритуальное действие сплачивало членов семьи, что не только социализировало её младших членов, но и отводило *pater familias* важную роль в этом процессе.

Домашняя религия римлян имеет примеры, когда дети достаточно автономно совершали определённые ритуальные действия. Эти ритуалы имели отношение к совершеннолетию мальчика и девочки: достигнув зрелости, юноша приносил жертву Ларам буллу (*Fest. P. 32L*) и первую бороду³⁰³, которую он мог совершить на очаге (*Pers. V. 31*), а девушка перед вступлением в брак жертвовала свою детскую одежду и игрушки (*Non. P. 189; 538. 14; Arnob. II. 67; Pers. II. 70*).

Необходимо отметить и роль дочерей в отправлении ритуалов у очага. Э. Фантэм считает, что именно дочери в большей степени, нежели

³⁰³ *Petr. Sat. 29*: «Кроме того, увидел я в углу большой шкаф, в нише которого стояли серебряные Лары, мраморное изображение Венеры и довольно большая засмоленная золотая шкатулка, где, как говорили, хранилась первая борода самого хозяина» (перев. В. А. Амфитеатрова-Кадашева).

жёны, были привлечены к ежедневным обрядам, например, к культу Весты и Ларов³⁰⁴. Вероятно, определяющим фактором являлась их чистота, которую они хранили до замужества³⁰⁵. По свидетельству Плутарха огонь имеет прямую корреляцию к девственности (весталок): «...было что-то общее между бесплодием пламени и девством» (*Plut. Num. 9. 5*). В комедии «Клад» Плавт делает акцент на пренебрежении семейным культом со стороны Эвклиона несмотря на то, что он является *pater familias*. Лар открывает секрет хозяину дома Эвклиону о богатстве под очагом, только потому, что его дочь Федра «каждодневно в дар вино приносит, ладан или ...венки кладёт» (*Plaut. Aul. 26–27*). В этом сюжете именно дочь выступает в качестве исполнителя ритуалов, совершаемых у очага. Показательно отсутствие среди героев Плавта жены главы дома – *mater familias*, что усиливает связь дочери с очагом.

Таким образом, ритуальная практика членов римской семьи была связана с очагом, который являлся связующим звеном внутреннего сакрального пространства и центром ритуальной практики римской *familia*. Члены семьи, совершая каждодневные ритуалы, обладали различной степенью включенности в *sacra privata*. Определяя роли каждого участника домашней религии древних римлян, необходимо отметить, что реконструкция элементов сакральной сферы семьи, особенно её ритуальной практики, весьма проблематична и условна, что связано с состоянием источниковой базы вопроса. Это создаёт определённые трудности в попытке восстановить её элементы. Поэтому важно отметить, что даже частичная реконструкция позволяет сформулировать некоторые

³⁰⁴ *Fantham E. Women in the Classical...* P. 227–228.

³⁰⁵ С. Джошел, анализируя историю трёх римлянок в трудах Тита Ливия (Тарпеи, Реи Сильвии и Лукреции), проводит параллель между целомудрием девушки и пространством римской ойкумены, сравнивая нарушение весталками девства с возможной угрозой территории Рима, что в сущности, на наш взгляд, сопоставимо с девственностью дочерей и сохранением сакральных границ домашнего пространства *familia*: *Joshel S. R. The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia // Pornography and Representation in Greece and Rome. New York, 1992. P. 112–130.*

закономерности функционирования *sacra privata* древних римлян: во-первых, *pater familias* являлся гарантом отправления культа очага и объединял вокруг него членов семьи; во-вторых, необходимо заметить, что в отдельных случаях допускалось достаточно независимое участие *mater familias* и детей в ритуальной практике, связанной с *focus*; в-третьих, сакральная сфера *familia* прежде всего была связана с домашним очагом, который являлся основой *sacra privata* древних римлян.

II. 2. Священные столы

Процесс приготовления еды и её употребление связаны с базовыми человеческими потребностями, без удовлетворения которых жизнь человека не может продолжаться. Еда, способы её добывания, приготовления и употребления, а также её доступное количество и качество определяют социально-культурный контекст существования самого человека. Безусловно, пища и всё что с ней связано, не могло рассматриваться людьми периода архаики как нечто независимое от божественного мира. В доме древнего римлянина в очаге горел огонь Весты, здесь же присутствовали Лары и Пенаты, Гений и Юнона, а также остальные божества домашнего пантеона, которые тем или иным образом были связаны с пищевой сферой семьи.

Присутствие богов в доме сопровождалось ежедневными ритуалами, их совершение было сопряжено с определёнными манипуляциями, которые совершал один из членов семьи на столе. Подобная ситуация должна было придать столу как элементу домашнего пространства особый религиозный статус. В этом разделе будет предпринята попытка определить роль стола в ритуальной практике римской семьи. Представляется также возможным установить, существовало ли взаимодействие стола с другими сакральными элементами домашнего пространства.

Изучение обозначенной проблемы находится на пересечении социальной и религиозной областей общественной жизни. Работ, посвященных столу, крайне мало, обычно исследователи обращаются к этой теме эпизодично в контексте решения иных задач³⁰⁶. Таким образом, обозначенная проблема позволит полнее изучить элементы сакрального

³⁰⁶ *Gowers E.* The loaded table: representations of food in Roman literature. Oxford, 1993; *D'Arms J. H.* The Roman convivium and the idea of equality // *Sympotica*. Oxford, 1990. P. 308–320; *D'Arms J. H.* Slaves at Roman convivia // *Dining in a classical context*. Ann Arbor, 1991. P. 171–183; *Mols S.* *Wooden Furniture in Herculaneum: Form, Technique and Functio*. Leiden, 2020. P. 454.

пространства римского дома, расширить представления о религиозной жизни членов семьи и *sacra privata* в целом.

Раскопки городов Помпеи, Геркуланума, Стабий, Оплонтиса и пригородных вилл, позволили увеличить количество данных о повседневной жизни древних римлян, в частности, расширены сведения о ларариях, культовых статуэтках, фресках и очагах. Изучение римского стола в силу фрагментарности находок осталось в стороне. В контексте поставленной проблемы изучение стола будет происходить с опорой на археологические данные и нарративные источники, это позволит рассмотреть вопрос в различных аспектах домашнего пространства. Следует предположить, что определению характера стола будет способствовать анализ таких процессов как приготовление пищи и её приём, а также подготовка и совершение жертвоприношения на столе в римском доме.

Приготовление пищи. Процесс приготовления пищи независимо от того, в какой бы части дома он происходил³⁰⁷, неразрывно связан с очагом и столом. Представляется возможной и иная ситуация, когда в первых примитивных домах (хижинах) небольшого размера приготовление пищи происходило вблизи очага, вероятнее всего непосредственно на полу и на открытом огне (возможно присутствовала каменная поверхность для разделывания мяса и других продуктов)³⁰⁸. Очаг в римском доме находился под покровительством богини Весты и Ларов (см. раздел «Очаг»), а какие боги римского пантеона были связаны со столом, пополнением и

³⁰⁷ Foss P. W. Kitchens and Dining Rooms at Pompei... P. 37–43.

³⁰⁸ Bonnini P. Le cucine nell'Italia romana: domus e villae // L'alimentazione nell'antichità, Atti della XLVI settimana di Studi Aquileiesi (Aquileia, 2015) / a cura di G. Cuscito, Antichità Altoadriatiche LXXXIV. Trieste, 2016. P. 159–162; 181–184. Автор пишет, что на такого рода платформах, лежащей на земле, использовались способы приготовления пищи, сильно отличающиеся от тех, что практикуются на печи: готовили на открытом огне с помощью металлических решеток или котлов, которые были подвешены к специальным подставкам. Подобная ситуация была широко распространена между Саннио и Умбрией, что, возможно, являлось наследием доримской традиции.

сохранением запасов пищи?

В своём специальном исследовании, посвящённом Пенатам, А. Дюбурдьё считает, что Пенаты принимали активное участие в пищевой сфере семьи. Место их культа автор находит на столе римской семьи и связывает его с экономической стабильностью римского домохозяйства. В тоже время автор указывает, что они не играли какой-то определённой роли в торжественных событиях членов семьи³⁰⁹. Возможно, Пенаты в отличие от Ларов не распространяли своё влияние на внешний мир, они в большей степени были связаны с повседневной семейной рутинной; Пенаты обычно изображаются доброжелательными, а в характере Ларов присутствуют элементы опасности и тревожности, из-за их отношения к миру мёртвых³¹⁰.

Важное замечание о связи Пенатов со столом было сделано Невием (ВР. III. 31): *sacra in mensa penatium ordine ponuntur* («располагают в ряд священные предметы на столе пенатов»). В этом отрывке, если слово «*penatium*» в *gen.pl.* считать зависимым от «*mensa*», то мы видим прямое указание на принадлежность стола богам Пенатам. На стол помещают «*sacra*», видимо, определённые священные предметы, священную утварь³¹¹.

А. Дюбурдьё предлагает рассматривать *penus* как небольшую яму, вырытую в земле, сравнимую с трапециевидной полостью, в которой находился *Penus Vestae*³¹². Однако Цицерон, рассуждая об этимологии слова Пенаты, обращается к понятию *penus* и связывает его с едой, провизией, но не с каким-то конкретным местом в доме: «...либо слово произведено от *penus* – ведь так называют всё, чем питаются люди, либо от

³⁰⁹ *Dubourdieu A.* Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome. Ecole française de Rome. Rome, 1989.

³¹⁰ *Ibid.* P. 109.

³¹¹ *Ovid.* Amor. III. 13. 27 – 28: *More partum Graio velatae vestibus albis/ Tradita supposito vertice sacra ferunt* («...В белых одеждах идут, по обычаю древнему греков, / На головах пронести утварь доверили им») (перев. С.В. Шервинского).

³¹² *Coarelli F.* Roma. Guide archeologica Laterza. Rome, 1980. P. 82. А. Дюбурдьё на основе археологического материала, полученного при изучении древних римских хижин, исключает возможность наличия отдельной комнаты – кладовой.

того, что они (Пенаты) обитают внутри (*penitus*), и потому поэты называют их также *Penetrales* (Проникающие)» (*Cic. ND. II. 68*)³¹³. Герои Авла Геллия также рассуждают о значении слова *penus* и делают следующие выводы: во-первых, «...то, что каждый день готовится для еды и питья на завтрак или обед, не является *penus*, а скорее то, что свозится и складывается для длительного употребления ... содержится внутри и глубоко (*penitus*)...»; во-вторых, «...к *penus* относится... благовония и восковые свечи»; в-третьих, «...даже то, что приготовлено для вьючных животных... и дрова, и прутья, и угли... входит в *penus*» (*Gell. IV. I. 17–22*). В этом отрывке мы видим, что главным предметом спора является вопрос о том, что можно из провизии и других домашних запасов отнести к *penus*, но нет даже намёка на то, что *penus* является каким-то определённым местом в доме.

В домах небольшого размера очаг, яма (возможно, огороженная плетнём часть комнаты, где хранились продовольственные запасы³¹⁴) и место для приготовления продуктов (некая твёрдая поверхность – стол) находились в одной комнате, а с развитием домашней архитектуры – на кухне. Если принять в качестве наиболее близкого этимологического значения *penus* – «еда, провизия», то вполне допустимо предположить, что местом поклонения Пенатов является стол у очага, там, где готовили пищу, так как разделить стол и пищу не представляется возможным.

Обилие еды в доме коррелируется с процветанием богов Пенатов. В одной из эпиграмм Марциалла речь идёт об убитом кабане, которого принесли на кухню и собираются приготовить: «...Пусть же тучнеют мои Пенаты от жирного чада...» (*Mart. Epigr. VII. 27*). В этом отрывке мы не только видим связь Пенатов с пищевой сферой семьи, но ещё можем увидеть некоторые особенности отношений *pater familias* и его богов-

³¹³ См. различные мнения римских авторов о Пенатах: *Arn. Adv. nat. III.40*; *Macr. Sat. III. 4. 6–13*.

³¹⁴ *Dubourdieu A. Op. cit. P. 26*.

покровителей: ярко выражено желание хозяина дома не просто совершить жертвоприношение – ведь часть любой еды всегда жертвовалась богам, а увеличить силу своих Пенатов. В «Энеиде» Пенатов призывают разделить пищу, хотя в данном случае, возможно, мы имеем дело с собирательным образом домашним божеств: «По два быка на каждый корабль дарит вам сегодня / Троей рожденный Акест; призовите же к трапезе нашей / Отчих пенатов и тех, что радушным чтимы Акестом» (*Verg. Aen. V. 61–63* перев. здесь и далее С. А. Ошерова).

Присутствие Пенатов у стола на кухне могло носить и весьма зримый характер в виде статуэток (их использовали скорее всего не в процессе приготовления пищи, а во время её приёма либо жертвоприношения) или настенных изображений. В Помпеях в Доме Хирурга есть изображение двоих мужчин (см. приложение № 8), их нельзя идентифицировать ни с какими другими божествами, поэтому их принято соотносить с Пенатами. Но это уже образец достаточно поздней иконографии, более архаичные изображения этих богов нам неизвестны. Не только изображения (в виде статуэток, настенных росписей) Пенатов находились рядом со столом и покровительствовали процессу приготовления пищи. Предметом изобразительного искусства становилась еда, например, часто стены на кухне рядом со столом и алтарём имеют изображения приготовленной еды: фрукты, орехи, вино, свиная голова, ветчина, мясо на вертеле и разнообразная дичь (см. приложение №9). Возможно, изображение именно уже обработанной пищи могло иметь определённое значение в ритуальной практике римской семьи. Подобные картины могли придавать самому процессу приготовления пищи особый характер, создавать впечатление, что сами боги у стола. Нетрудно заметить, что римляне достаточно часто изображали у очага и стола главное жертвоприношение Ларам – свинью (см. приложение №10). Тибулл сообщает: «Лары, молю, отклоните от нас медноострые копья: / Даст поросенка вам в дар хлев переполненный мной.

/ С жертвою в чистой одежде пойду, увенчавши корзину / Миртой...» (*Tib.* I. 10. 25–28). В этом случае стол становился не только местом, на котором готовили жертвенное мясо для Ларов, но и тем элементом домашнего пространства, которое находилось под постоянным «наблюдением» этих богов: «При новолуныи, если возденешь ты / Ладони к небу, честная Фидила, / И Ларов ублажишь плодами, / Ладана дымом, свиньей–обжорой...» (*Hor. Carm.* III. 23. 1–4 перев. Г.Ф. Церетели)

По мнению У. ван Андринга на кухне стол был связан с Ларами и с приготовлением пищи, в частности, в момент приготовления мяса свиньи³¹⁵. Лары присутствовали на кухне по причине нахождения здесь очага и провизии, а также они, видимо, были связаны с процессом приготовления пищи. По мере расширения дома кухня перемещалась из атриума в собственное пространство – отдельную комнату, ларариум (во многих случаях) следовал за кухней и был установлен там, признавая священный характер пламени, на котором готовили пищу для богов и всех членов семьи³¹⁶. П. Фосс считает, что, как только еда была готова и поднесена ко рту, божественное присутствие уже не требовалось; связь между домашним ритуалом и едой прерывалась у кухонной двери, так как в обеденных зонах римляне почти никогда не помещали домашние святыни³¹⁷. Д. Орт пишет, что ларарии чаще всего встречаются в перистиле и в саду (126), на кухне (94), в атриуме (67), в других помещениях дома (20) и только трижды в обеденной зоне³¹⁸. Продолжение функционирования домашнего хозяйства зависело от надежного ритуально защищенного источника пищи, что объясняет довольно высокую частоту помещения ларария в кухне у стола и очага.

³¹⁵ *Van Andringa W.* Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana // *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra privata*, Atti dell'Incontro di studi (Padova, 2009). Padova, 2011. P. 96–97.

³¹⁶ *Foss P.* Op. cit. P. 44.

³¹⁷ *Ibid.* P. 164–165.

³¹⁸ *Orr D. G.* Roman Domestic Religion... P. 98–99.

В большом доме приготовлением пищи занимались рабы. Имел ли возможность раб беспрепятственно совершать молитву или жертвоприношение в атриуме, перистиле, триклинии и т.д., где находились члены семьи? Вероятно, это было возможно, но представляется лишь эпизодическим случаем. В Стабиях во время раскопок виллы Ариадны был обнаружен подземный коридор, протяженность его очень внушительна: не исключена возможность, что причиной создания такого объекта стало желание хозяев дома как можно реже встречать рабов на своём пути (см. приложение № 11). Сведения археологических раскопок неоднократно показывали, что в жилых домах было ярко выражено стремление «маргинализировать» кухню по отношению к жилому пространству членов семьи³¹⁹. И дело было не только в копоти, запахах, грязи и отходах, дело было и в рабах, Э. Уоллес-Хэдрилл считает, что целью такой маргинализации было желание сделать низкостатусные области «невидимыми» для гостей членов семьи³²⁰. Конечно, ритуальная практика семьи находилась под контролем *pater familias*, все значимые события в семье, все религиозные праздники, проходили совместно и под его руководством, но в отдельные моменты своей жизни раб мог обратиться с молитвой у ларария и на кухне и самостоятельно пожертвовать катышек из муки и крови приготовленного им животного или крошки со стола. Скорее всего ситуация была совсем иной в домах небольшого размера³²¹: хозяйка дома вместе с рабыней/рабынями могла заниматься приготовлением пищи и тогда кухня становилась совместной ритуальной зоной хозяев и рабов, где на столе или очаге могли совершить жертвоприношение *mater familias* и её дочери вместе с рабами.

³¹⁹ *Bonnini P.* Op. cit. P. 468.

³²⁰ *Wallace-Hadrill A.* The social structure of the Roman house // British School at Rome. Vol. 58. 1988. P. 81.

³²¹ *Wallace-Hadrill A.* Houses and society... P. 44: автор указывает на сложность и неуловимость той ситуации, которая складывалась между хозяевами и рабами в более скромных домах; также отмечает, что данная проблема является пока неисследованной.

Важно отметить, что в домах бедняков единственный стол одновременно служил для приготовления и принятия пищи, поэтому в отличие от домов представителей зажиточной части римского общества вопрос о том, какой стол в доме имеет сакральный характер – перед нами не стоит. Относительно домов большого размера, где был отдельный стол для трапез и кулинарных манипуляций – ситуация могла быть совсем иной. В пользу сакрализации именно пиршественного стола говорит известный сюжет о Фламинине, убившего человека во время застолья: «Ведь его, когда он был консулом в Галлии, во время пира распутница упросила, чтобы отрубили голову одному из заключённых, осуждённому уголовным судом» (*Cic. Cat. 42*). Более эмоциональную оценку этому же поступку даёт и Ливий: «Подружка, забравшись к нему на колени, сказала, что ни разу не видела, как рубят голову людям, и что она очень хочет увидеть... На пиру, где принято совершать возлияния, и произносить гостям пожелания всего наилучшего, был убит, как жертвенное животное, человек, кровью которого был забрызган обеденный стол, на потеху любовницы...» (*Liv. XXXIX. 43. 3–4* перев. Э. Г. Юнца). Возможно предположить, что стол, за которым собирались члены семьи и гости для трапезы и совершения жертвоприношения богам, является неким исходным сакральным объектом, который под влиянием исторической объективности (расширение домашнего пространства и социальное расслоение римского общества) создаёт своих «дублёров» в других комнатах. Расширение домашнего пространства привело к тому, что приготовление пищи было перенесено в отдельную комнату (по крайней мере, не в домах бедняков), куда переместился и стол, на котором готовили еду. С. Наппо утверждает, что дома в Помпеях, построенные в конце III в. до н.э., изначально оборудовали кухню отдельно, разместив её рядом с атриумом³²². Сакральный характер стола, за которым принимали пищу,

³²² *Foss P. Op. cit. P. 44* со ссылкой на *Nappo S. C. Popular housing in Pompeii at the end*

возможно, распространялся и на другие столы в доме и мог наиболее ярко проявиться во время разделывания на кухонном столе, например, жертвенной свиньи для Ларов или приготовления иных продуктов для жертвоприношения. Таким образом, с развитием домашней архитектуры древние римляне стали создавать новые ритуальные зоны, расширяя функции священного стола, который находился теперь не только в атриуме, перестиле, но и на обособившейся кухне.

Поскольку стол обладал элементами сакральности, эта характеристика распространялась и на другие предметы, функционально связанные с ним и процессом приготовления пищи. Возможно, кухонная утварь³²³ обладала в определённые моменты жизни семьи элементами сакральности как имеющая отношение не только к приготовлению пищи, но и к жертвоприношению.

Особое место среди кухонной утвари занимает olla, он представляет собой невысокий приземистый горшок, обычно без ручек, и использовался в основном для приготовления и хранения пищи, его устанавливали на брёвна или угли в домашнем очаге³²⁴. На кухне, реконструированной в Доме Веттиев в Помпеях, изображен olla достаточно большого размера, установленный на треноге на плите (см. приложение № 12). В древнеримской религии olla широко использовали в ритуальной практике, например, в качестве погребальной урны (характерно для римской бедноты)³²⁵. Ливий упоминает случай, когда божественное предзнаменование было явлено с помощью горшка: в нём после того, как вылили воду, в которой варились жертвенные внутренности

of the third and the beginning of the second centuries B.C. // *Domestic Space in the Ancient Mediterranean*. Conference at the University of Reading, 26 March. 1994.

³²³ *Bonnini P.* Op. cit. P. 468–469. Автор перечисляет предметы популярной кухонной утвари согласно археологическим данным: ножи, железные топоры, точильные камни, пестики, терракотовые ступки, масляные лампы, чаши, керамические очаги.

³²⁴ *White K.D.* *Farm Equipment of the Roman World*. Cambridge, 1975. P. 176.

³²⁵ *Noy D.* Half-Burnt on an Emergency Pyre: Roman Cremations which went wrong // *Greece & Rome*. 2000. Vol. 47. P. 186.

полуторогодовалого бычка, была обнаружена печень *iesur omne inenarrabili tabe absumptum* («полностью истреблённая непонятной порчей»), что было пугающим предзнаменованием (*terrītis eo prodigio*) (*Liv. XLI. 15. 1–3*). Горшки использовались во время приготовления и совершения жертвоприношения на столе коллегией арвальских братьев: они помещали *ex̄ta* в *olla* и варили их (*in mensa sacrum fecerunt ollis*), затем, совершив определённые ритуалы, жрецы открывали дверь храма и бросали горшки вниз по склону³²⁶.

Естественно встаёт вопрос о роли горшка в сакральной сфере семьи, о том, какую роль он выполнял в ритуалах, проводившихся дома. Селия Шульц утверждает, что в качестве жертвоприношения, особенно среди бедных римлян, могли быть не только продукты питания, но и кухонная утварь³²⁷. Автор приводит сюжет из Плиния Старшего, где речь идёт о Манлии Курии Дентате, известного своей победой над Пирром в 275 г. до н.э. Согласно Плинию, Курий, когда его обвинили в присвоении добычи, заявил, что он ничего себе не оставил, кроме сосуда (чаши) для жертвоприношений: «...*praeter guttum faginum, quo sacrificaret*» (*Plin. NH. XVI. 185*; *guttus* – сосуд с длинным узким горлышком). С. Шульц считает, что перевод фразы «за исключением деревянного сосуда (чаши), с которым он приносит жертву», где «*quo*» переводят *abl. inst.*, является неверным, так как в этом случае сосуд становится инструментом жертвоприношения, а не объектом жертвоприношения. «*Sacrificare*» часто

³²⁶ Жреческие коллегии в раннем Риме: к вопросу о становлении римского сакрального и публичного права. М., 2001. С. 221. См. раздел «Коллегия арвальских братьев», его автор А.М. Сморгачев приводит два возможных варианта перевода «*ollis*» в фразе «*in mensa sacrum fecerunt ollis*»: 1. «жертвовали на алтаре-столе горшкам», т.е. здесь *Dat.* 2. «на столе совершили жертвоприношение с помощью горшков». Однако далее горшкам молятся (или к ним взывают): *ollas precati sunt*. Автор считает, что весьма сомнительно, чтобы один и тот же предмет воспринимался и как объект поклонения, и как вспомогательный инвентарь в обрядах. В данной ситуации следует отметить, что перевод, в котором горшки выступают в качестве объекта, может быть связан с деятельностью коллегии арвальских братьев, но даже если допустим и второй вариант перевода, в любом случае сохраняется сакральный аспект горшка.

³²⁷ *Schultz C. E. Roman Sacrifice, Inside and Out // JRS. 2016. Vol. 106. P. 64–65.*

сопровождается *abl. inst.*, но почти во всех случаях «аблатив» является предметом, который приносили в жертву, например, во фразе *maioribus hostiis sacrificatum est* («принесли в жертву взрослых животных»)³²⁸. Таким образом, по мнению автора, наиболее вероятное прочтение: Курий принёс в жертву богам «*guttum faginum*». Это дополнительно подтверждается тем фактом, что объект, на который ссылаются инструментальные аблативы, сопровождающие глагол *sacrificare*, почти никогда не является ножом, топором, молотком или другим орудием, а является коровой, свиньёй и т.д.³²⁹ Подобные рассуждения С. Шульц представляются ошибочными, и стоит согласиться с традиционным переводом, где в выражении «*quo sacrificeret*» *quo* является *abl. inst.* и, соответственно, его следует перевести «которым жертвую» или «с помощью которого жертвую» что-то (в данном случае объект жертвоприношения не указан). К тому же глагол *sacrificeret*, стоящий в *imperf. con. act.*, явно указывает на действие длительное или повторяющееся, чем на одноразовое, что имело бы место в случае пожертвования чаши.

В качестве второго свидетельства С. Шульц приводит отрывок из «Апологии» Апулея: «...*proque eo in <h>odiernum diis immortalibus simpulo et catino fictili sacrificat*» (*Apul. Ap.* 18). В данной фразе *simpulo* и *catino fictili* стоят в *abl. inst.*, поэтому верным будет перевод: «...по сей день приносит жертвы бессмертным богам ковшиком и глиняной миской». Такой перевод также соответствует не только общему контексту рассказа Апулея, рассуждающего о том, что бедность или, скорее, следование обычаям предков способствовали процветанию римского государства, но и самой традиции, которая сообщает о видах жертвоприношения, среди

³²⁸ *Liv.* XII. 1. 19; XLV. 16. 6; *Plin. NH.* XXXVI. 39; *Tac. Ann.* VI. 34; *Macr. Sat.* III. 2. 16.

³²⁹ Сравнение жертвенного сосуда (жертвенной чаши) с топором или молотком – не совсем корректное; непосредственно для жертвоприношения у алтаря используют чаши, ковши, тарелки, значительно реже – ножи и топоры.

которых крупинки соли, каштан, сосновая шишка, цветок, виноградинка и так далее, достаточно доступны даже римским беднякам. Фрукты играли преобладающую роль в большинстве помпейских культов³³⁰, более того трудно представить, что римская беднота предпочла бы так растрачивать и без того недостаточное количество кухонной утвари. Важно отметить, что Апулей делает важный акцент именно на предметах жертвоприношения, которые спустя века не изменились – это всё те же простые, соответствующие староримским обычаям предков, ковшик и глиняная миска.

Спустя столетия Аврелий Виктор вернётся к истории Курия (*Aur. Vic. De vir. ill.* 33. 8): «Cum interversae pecuniae argueretur, gutum ligneum, quo uti ad sacrificia consueverat («Когда его (Курия) обвинили в присвоении денег, он выставил деревянную чашку, которой обычно пользовался во время жертвоприношений»). Предлог *ad* (*cum* асс.) и выступает в значении цели, назначения, таким образом, из данной цитаты (к которой С. Шульц не обращается) следует, что чаша была инструментом совершения жертвоприношения, а не объектом.

Продолжая отстаивать свою точку зрения С. Шульц утверждает, что приведённые ею отрывки из Плиния и Апулея могут дать объяснение сотням тысяч миниатюрных глиняных сосудов: мисок, чашек и т. д., обнаруженных по всей Италии. В научной литературе они повсеместно упоминаются как обетные подношения, возможно, что технически они являются жертвоприношениями; также известно, что римляне сломанные или лишние дары богам закапывали в яму (*Gell.* II. 10. 3–4; *Fest.* 78L s.v. *favisae*). На эти утверждения С. Шульц можно ответить следующее: посуду, с помощью которой совершалось жертвоприношение, в случае

³³⁰ *Van Andringa W.* À la table des dieux: offrandes alimentaires et cons' tructions rituelles des cultes de Pompéi // Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin. Actes de la Vie rencontre du Groupe de recherché européen «Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine. Université de Liège, 2011. P. 86.

если она становилась непригодной, не могли просто так выбросить, поэтому она и оказывалась в яме, причем не обязательно по причине того, что она выступала в качестве жертвоприношения, хотя это также нельзя исключить. Например, в Доме Амарантуса в Помпеях во время раскопок в саду были обнаружены несколько типов ям: свалочные ямы, ямы с материалами, оставшимися после ремонта домов, а также специальные ямы, заполненные горелым материалом. В последнем примере в яме были обнаружены обугленные плоды (без признаков употребления в пищу) с костями животных, сожженных над пламенем, что относится к пищевым подношениям, приносимым домашним богам³³¹. В саду в яме F231/218 было найдено 34 фрагмента скелета новорожденного поросёнка, четыре из которых были сожжены вместе с рыбьими костями, обугленными фруктами и восемью миниатюрными вазами³³². Указанные вазы использовались для жертвоприношения, раз они оказались именно в этой яме, но контекст данной ситуации совсем иной: вазы, видимо, были наполнены продуктами жертвоприношения, а жертвователю мог себе позволить использовать данные вазы лишь единожды.

Связь между жертвоприношением и едой очевидна, на самом деле использование посуды фактически подчёркивает важность еды, возможно, если римлянин не мог позволить себе пожертвовать продуктами питания, то он мог выполнить своё обязательство, дав что-то, что вызывает саму идею об этом³³³, но данное обстоятельство не стоит рассматривать в качестве широко применяемой ритуальной практики.

Употребление пищи. Древние римляне принимали пищу у очага, где

³³¹ Ibid. P. 83.

³³² Ibid. P. 84; см. также Fasti Online: www.fastionline.org.

³³³ Schultz C. E. Op. cit. P. 66: Допустимо, что миниатюрная керамика на самом деле не была менее дорогим предложением, чем продукты питания; Плиний и Апулей могли заблуждаться о ритуальной практике римских бедняков, предлагая неверную интерпретацию наблюдаемого явления. Но даже если это так, аргумент о жертвовании посуды по-прежнему остается весьма допустимым.

все члены семьи сидели за одним столом, считая: «...что за столом с нами и боги сидят» (*Ovid. Fast. VI. 306*). Согласно Овидию, перед тем как принимать пищу, домочадцы ставили тарелку (*patella*) на очаг или бросали кусочки трапезы в огонь: «Ставьте тарелку для них (Ларов) – почести знак и любви» (*ibid. II. 634*). Прежде чем положить часть еды в тарелку, предназначенную для Ларов, её готовили на столе, а потом употребляли вместе с богами, при этом важно отметить, что отдельного приготовления жертвоприношения для богов в данном случае не имелось.

Если пища падала на пол, её поднимали после специальных заклинаний, клали на стол, а потом бросали в огонь (*Plin. NH. XXVIII. 27*). Возвращение упавшей еды на стол – это весьма символический жест, имеющий определенное значение. У Дж. Фрэзера приведён следующий пример: «На третий, шестой, девятый и сороковой день после похорон древние пруссы и литовцы имели обыкновение приготавливать угощение, на которое приглашали душу покойного. Во время этих трапез все сидели вокруг стола в молчании и не пользовались ножами; не было ножей и у подававших пищу женщин. Если какие-то крохи падали со стола, их не поднимали, чтобы ими могли подкормиться одинокие души, у которых нет живых родственников и друзей»³³⁴. Оставленные части еды на земле следует рассматривать как угощение душ покойников, в данном случае тех, у кого не осталось родственников и друзей, т. е. «одиноких» душ, о которых некому позаботиться, некому вспомнить. Вероятно, земля на которую падала пища, ассоциировалась с миром мёртвых, которые не имели связи с данной семьей, но важно отметить, что души мёртвых конкретизируются – были одиноки, у них не было родственников, которые могли бы совершить им жертвоприношения или почтить их каким-то иным образом. В подобной ситуации таких духов живые могли рассматривать

³³⁴ Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 2001. С. 306.

как, возможно, враждебно настроенных, а оставляя для них еду, члены семьи рассчитывали умиротворить их. Необходимо обратить внимание на связь потенциально опасных духов и упавшей еды на землю. Видимо, еда, предназначенная для жертвоприношения у очага, соприкоснувшись с землей, т.е. с некими враждебными силами, должна была с помощью ритуалов возвращена в «исходное» состояние, прежде чем совершится жертвоприношение.

Петроний описывает эпизод, когда Тримальхион замечает, что упало одно из серебряных блюд с закусками, и мальчик стал его поднимать, при этом Тримальхион приказал бросить блюдо обратно на пол, а прибежавший слуга стал выметать серебро вместе с прочим мусором за дверь (*Petr. Sat.* 34). В данном сюжете (конечно, юмористическом) оставленное на полу блюдо и его дальнейшее удаление вместе с мусором за дверь весьма схоже с ритуалом, который совершает наследник умершего члена семьи, когда выметает мусор с пола за порог (*Fest. P.* 68L), или с ритуалами, направленными на защиту роженицы от Сильвана, когда один из участников также выметал мусор с порога (*Aug. Civ. Dei.* VI. 9). В двух последних названных ритуалах мы не видим факта падения каких-то предметов на пол, только подметание мусора, того мусора, который образовался во время нахождения в доме покойника и роженицы (впрочем, оказавшееся на полу в некоторых случаях может рассматриваться именно как упавшее, а не специально на него помещенное). Важное значение имеет факт «выметания», более простое утилитарное решение – поднять упавший предмет – рассматривается как недопустимое. По всей видимости, то, что оказалось на земле, больше не принадлежит миру живых, и прикасаться к тому или иному упавшему предмету человеку запрещено.

Выше мы говорили о том, что во время совершения жертвоприношения еда, упавшая на пол, снова возвращалась на стол перед

тем, как оказаться на очаге. Таким образом, негативный оттенок придавался всему тому, что находилось на полу/земле во время каких-то значимых событий в семье. Указание Петрония о том, что Тримальхион приказал вынести блюдо, говорит нам о том, что подобный статус земле/полу придавался и в повседневной жизни, видимо, это была уже глубоко укоренившаяся ритуальная практика в рамках домашнего пространства.

В публичной сфере мы можем увидеть такую ситуацию: когда преступника приговаривали к особому виду казни *roena cullei*, прежде чем его зашить в кожаном мешке, ему надевали сандалии (башмаки) с деревянной подошвой. Делалось это для того, чтобы он (его тело) не мог касаться земли, тем самым оскверняя её, ведь данный вид казни назначался за особо тяжкие преступления, в том числе и за отцеубийство. Цицерон, упоминая данный вид наказания, замечает: «... воздух – живым, земля – умершим, море – скитающимся по волнам... / *spiritus vivis, terra mortuis, mare fluctuantibus...*» (*Cic. Pro Rosc. XXVI. 72*). Земля – это территория умерших, и всё то, что так или иначе соприкасалось с ней, подвергалось специальным ритуальным процедурам. Поэтому возвращение еды на стол – весьма символично, его следует рассматривать как некий акт очищения, возвращение жертвенной еды в сакральный мир, что придаёт столу в римском доме особый статус. Нельзя не обратить внимания на тот факт, что появляется возможность рассматривать очаг и стол как компоненты единой ритуальной организации дома, где еда может выступать инструментом отношений между живыми, мёртвыми и домашними божествами.

Члены семьи делали подношения домашним богам ладаном и вином, а также долей от пиршества – это была простая форма жертвоприношения. Во время приношений жертвователи возлежали на ложах (*triclinia*) у стола и разделяли пищу с богами (см. приложение № 13). По мнению Дж.

Шайда, если считать, что при таком виде жертвоприношения смертные ели первыми, в человеческом пространстве, то главную роль будут играть смертные, если же оно происходит в «божественной резиденции», смертные почтительно ждут, пока «владелец» места возьмёт свою долю³³⁵. Таким образом, находясь у стола или за столом в своём доме, член римской семьи сам определяет место и время жертвоприношения богам. Также важно отметить, что стол, в какой бы части дома он ни находился, мог в любой момент стать временной ритуальной зоной. Такая ситуация возникала не только тогда, когда совершается жертвоприношение как часть пиршества, но и если человек, находящийся за столом, помещал на него статуэтки домашних богов.

Археологические данные из Помпей и Геркуланума и сведения традиции показали, что римляне помещали фигурки домашних божеств вместе с фигурками своих предков в домашних святилищах и на столе. У Светония есть упоминание о статуэтках Пенатов: «Выросшую в расселине между камнями перед его дворцом пальму он велел перенести в комплювий, где стояли статуи пенатов...» (*Suet. Aug.* 81–82 перев. М.Л. Гаспарова). О подобных статуэтках, сделанных из дерева и хранящихся в римских домах, пишет Тибулл: «Но сохраните, о Лары родные! Меня вы хранили / Нежным младенцем. Тогда бегал у ваших я ног. / И не стыдитесь, что вы из старого сделаны дуба, / Вы уж такими вошли к древнему дедушке в дом. / Было и честности больше, когда в небогатом почете / Средь небольшого жилья бог деревянный стоял. / Был он доволен вполне, поднесет ли кто кисть винограда / Иль из колосьев венки даст на святую главу. / А получив по молитве, иной подносил ему хлебец, / Дочка-малютка за ним с чистыми сотами шла» (*Tib.* I. 10. 15–24). О том же и Гораций: «...Тебе не надо крошек-богов смягчать / Овец двухлетних жертвой

³³⁵ Шайд Дж. Указ.соч. С. 98–99.

обильною, / Тебе, что розмарина веткой / Их украшаешь и ломким миртом» (*Hor. Car. III. 23*). Петроний более конкретно сообщает, что подобная ситуация вполне была допустима: «...вошли три мальчика в белых подпоясанных туниках; двое поставили на стол Ларов с буллами на шее, третий с чашей вина обошёл весь стол, восклицая: «Да будут боги милостивы!»» (*Petr. Sat. 60*).

Сведения античных авторов могут быть дополнены археологическими данными из Помпей. В доме Менандра были найдены пять фигурок, вероятно, выполненных из дерева, которые оставили пустоты в вулканическом пепле. После того, как были сделаны гипсовые слепки этих фигур, оказалось, что они значительно отличаются от других фигур своей достаточно грубоватой техникой исполнения³³⁶. Есть мнение, что одна из статуэток изображает Лара (*Lar Praestes*), а другие четыре фигуры символизируют неких воображаемых предков³³⁷. Существует иная точка зрения, согласно которой данные статуэтки не связаны с предками, а представляют скорее Пенатов³³⁸. Возможно, эти фигурки передавались из поколения в поколение. В Этрурии и Кампании было обнаружено достаточное количество статуэток Энея, несущего на плечах своего отца Анхиза³³⁹, что свидетельствует о широком распространении малой антропоморфной пластики. Не исключена возможность, что данные статуэтки могли олицетворять в сознании древних римлян собирательный образ их предков, символизировать единство и преемственность между поколениями. Также известно, что древнейшие изображения богов могли изготавливаться из ветвей деревьев, поэтому изготовление изображения

³³⁶ *Maiuri A.* La casa del Menandro e il suo Tesoro di argenteria. Roma, 1933. P. 98–106. Fig. 47–49.

³³⁷ *Orr D.* Op. cit. P. 102. Д. Опп ссылается на *Maiuri A.* La casa del Menandro e il suo tesoro di argenteria. Rome, 1933. P. 98–106.

³³⁸ *Durand A., Van Andringa W.* To Live or not to Live. The Lares and the Transfer of the Domicilium in a Roman Town // *Acta instituti romani Finlandiae*. Vol. 49. Tangible religion: materiality of domestic cult practices from antiquity to early modern era. Roma, 2021. P. 86.

³³⁹ *Штаерман Е.М.* Указ. соч. С. 9.

образа предков или богов было доступно каждому бедняку: «из ветвей счастливых деревьев древние, сняв кору, изготавливали изображения богов» (*Serv. Ad Aen. II. 225: antiqui felicitum arborum ramos cortice detracto in effigies deorum formabant*). Данные сведения могут свидетельствовать в пользу популярности и обыденности использования в домашнем обиходе небольших изображений, выполненных в различной технике. Возможно, до появления ларария в римском жилище, их могли поместить у очага или на столе: в частности, Валерий Максим пишет о святынях стола и покровителях семейного согласия (*Val. Max. II. 1. 8*).

Кроме того, стол мог стать элементом сакрального пространства в доме, когда на него ставили солонку, которая при определённых обстоятельствах выполняла ритуальные функции³⁴⁰. Овидий пишет о жертвоприношении Церере: «Полбой богиню почтить и крупинками надобно соли» (*Ovid. Fast. IV. 409*). Подобное сообщение есть и у Горация: «...Полбы святой и трескучей соли» (*Hor. III. 23.20*). Допустима ситуация, когда соль из солонки сыпали на стол или на алтарь, умиловывая богов или придавая столу особое сакральное значение. Гораций отмечал особую ценность этого предмета для римлянина: «Труженик простой упрощает счастье: / Отчая блестит на столе солонка» (*Hor. Carm. II. 16*). У Ливия есть рассказ, когда во время Второй Пунической войны в 210 г. до н.э. в казне закончились средства, сенаторы предложили все серебряные, золотые и бронзовые предметы из личной собственности отдать в казну, но с оговоркой – кроме пателлы и солонки (*Liv. XXVI. 36*).

М.Е. Сергеенко, опираясь на сообщение римского врача Сорана, сообщает, что ребёнка, которого «поднял» отец, купали и в воду клали

³⁴⁰ *Dubourdieu A. Op. cit. P. 75. А. Дюбурдьё приводит мнение А. Де Марки, который считал, что первоначально salinum – не солонка, а сама patella (тарелка), на которую сыпали жертвенную соль: De Marchi A. Culto privato di Roma antica. Milano, 1896. P. 121.*

щепотку соли³⁴¹. Возможно, это было только лечебным правилом, хотя в данном случае соль не является антисептическим средством, поэтому возможно предположить ритуальное значение этого действия. У Овидия есть примеры ритуального применения соли: «Жженую полбу, какой подметает с крупинкою соли, / Ликтор, чистя дома, февруей (искупительная жертва для очищения. – О.Ф.) также зовут» (*Ovid. Fast. II. 23–24*). В этой же книге Овидий, описывая Фералии, перечисляет жертвы Манам, среди которых называет крупинку соли: «Маны немногого ждут... / Рады они черепкам, увитым скромным веночком, / Горсточке малой зерна, соли крупинке одной» (*ibid. 535–538*). В «Застольных беседах» у Плутарха приводятся различные оттенки сакрального характера соли. Например, он пишет о египетских жрецах, полностью воздерживающихся от соли, которые даже хлеб не солят при приготовлении. Также важной характеристикой, по мнению Плутарха, является такое свойство соли как способность предохранять мёртвое тело от гниения. В итоге же автор заключает: «Что же удивительного, если древние признали соль божественной, имеющую такую же силу, что и божественный огонь?» (*Plut. Quaes. con. V. 4. 85–89*).

Следует признать особую роль соли в ритуальной практике³⁴², в том числе у римлян, а также соответственно места её хранения – солонки как

³⁴¹ Сергеев М.Е. Жизнь Древнего Рима. СПб., 2000. С. 149.

³⁴² Куприянова Е.В. Использование соли в повседневной ритуальной практике евразийских народов // Урал и Сибирь в контексте развития российской государственности: материалы Всероссийской научной конференции «VI Емельяновские чтения». Курган 26–28 апреля 2012 г. Курган: КГУ, 2012. С. 215. Автор на основе изучения данных этнографии предлагает все обряды, связанные с использованием соли, разделить на группы: 1) обряды, связанные с детьми (родильно–крестильные, оберегающие); 2) обряды, направленные на установление отношений между людьми (свадебные, любовная магия и пр.); 3) обряды, направленные на установление определенных отношений между людьми и потусторонним миром (духами, предками, нечистой силой). Во всех указанных группах можно выделить два основных блока: а) обряды, где соль непосредственно выступает как символ чувства; и б) обряды, где соль выступает в качестве оберега. Соль никогда не используется в черной магии, обрядах, связанных со снятием сглаза у домашних животных, погребальном обряде.

особого элемента сакральной сферы семьи: «Довольно с меня, был бы стол, хоть треногий, / Соли простая солонка, от холода грубая тога!» (*Hor. Sat. I. 3. 14–15*).

После приёма пищи на столе могли оставить часть еды: «...О, пир достойный богов, когда вечеряю с друзьями / Я под кровом домашним моим, и трапезы остатки / Весело сносят рабы и потом меж собою пируют» (*ibid. II. 6.65–67*). Плутарх задаёт вопрос: «Для чего не позволяют убрать стол пустым и оставляют на нем немного угощения?» Среди его ответов, есть предположение о том, что это «... милость к рабам, которым должно быть более лестно разделять трапезу хозяев, нежели просто получить свою пищу?» Но Плутарх делает ещё одно достаточно интересное замечание: «Или священные предметы не должны быть пусты, а стол – это тоже священный предмет?» (*Plut. QR. 64*).

Плутарх обращается к теме стола и в другом своём произведении – «Застольные беседы». В нём он в основном идёт в русле уже приведённых выше рассуждений за исключением сравнения стола с землёй: «А мне кажется стол – это подобие земли... он обладает круглой формой и устойчивостью, и верно, что некоторые дают ему название εστία» (*Plut. Quaes. con. VII. 702*). Плутарх называет стол «εστία»: домашний очаг, дом, жилище, семья. Подобная аллегория – сравнение стола с землей, с её плодovitостью – способствует органичному соединению сакральной и профанной сфер жизнедеятельности человека. Таким образом, стол не был только предметом утилитарного характера, в мировоззрении человека эпохи архаики он становился важнейшим элементом домашнего пространства. Его функциональные особенности получили своё распространение и за пределами дома, когда в течение таких праздников как Фералии, Розалии, Паренталии римляне совершали жертвоприношения на могилах (*Ovid. Fast. II. 563–616; Verg. Aen. VI. 884–886; Fest. P. 77L*). Ведь пищевой аспект в поминовении умерших отразился в создании мест

трапезы у дверей родовой гробницы, которые, несомненно, использовались для совместных периодических ритуальных пиршеств живых и мёртвых³⁴³.

Подобная роль стола в ритуальной организации дома могла способствовать тому, что приём пищи в присутствии богов мог выполнять и социальную функцию; трапезы укрепляли связи внутри римского домохозяйства, потому что были поводом для выражения социальных отношений³⁴⁴. Валерий Максим говорит о священных столах: «...предки учредили ежегодное пиршество и назвали его «день благоволения», куда не допускался никто, кроме родственников и свойственников, чтобы, если среди близких людей возникла какая-нибудь размолвка, устранить её у святынь стола и посреди веселящихся душ в присутствии покровителей согласия» (*Val. Max.* II. 1. 8). Это сообщение добавляет к ритуальной функции священного стола не только социальную функцию (единение членов одной семьи), но и психо-эмоциональную. Все эти функции способствовали сплочению родственного коллектива под руководством *pater familias*, и объединяющим фактором выступает стол.

Жертвоприношение на столе. Рассмотрение вопроса приготовления и употребления пищи за столом может быть дополнено анализом подготовки и совершения жертвоприношения на столе. Исследователь римской религии Й. Рюпке пишет о двух системах жертвоприношения в римском храме: первая – это кровавая жертва, которая совершалась на алтаре снаружи храма, а вторая – бескровная, которая совершалась внутри храма на столе. Автор замечает, что в случае жертвоприношения на столе общение с божеством принимает совершенно иную форму, чем при жертвоприношении на алтаре: приношение пищи даётся так же, как и человеку, т.е. в данном случае ярко выражена антропоморфизация бога³⁴⁵.

³⁴³ *Ricotti S. E.* L'arte del convito nell'antica Roma // *Studia Archaeologica.* 35. Roma, 1983. P. 3.

³⁴⁴ *Foss P.* Op. cit. P. 1.

³⁴⁵ *Rüpke J.* Religion of the Romans. Cambridge and Malden, 2007. P. 141.

Замечание Г. Рюпке придаёт столу особую функцию, он не только объединяет людей и богов, но и делает последних более близкими к человеку и его миру.

Разнообразные предметы религиозного характера, по мнению У. ван Андриंगा, фактически являются маркерами основных этапов жертвоприношения. Если снова обратиться к жертвоприношению свиньи Ларам, то стоит отметить, что сначала её, видимо, резали перед главным ларарием в атриуме (хотя это достаточно сложно представить в контексте богатого аристократического атриума), иногда также, в зависимости от случая, в перистиле, а затем её готовили на кухонном столе. Археологические исследования показали, что свинья составляет 60% всех останков, найденных в рамках домашнего пространства³⁴⁶. Такие данные были подтверждены, например, при изучении костей животных с нижних этажей дома Гая Юлия Полибия. Известно, что свиней могли даже выращивать в доме: в одной из комнат рядом с кухней была идентифицирована поилка для скота. В жертву могли быть принесены цыплята, о чём свидетельствуют находки в доме Амаранта, где предназначенная для богов часть животного (ноги и голова) была найдена обугленной и сложенной в яме. Данные сведения показывают, как происходил процесс подготовки жертвоприношения и какие пищевые традиции преобладали в доме.

У Плавта мы можем прочесть строки о подготовке к жертвоприношению, когда глава дома Демонес говорит жене, чтобы она подготовила свинью и ягнят для жертвоприношения: «... жена! / Как

³⁴⁶ *Van Andringa W. À la table des dieux: offrandes alimentaires et cons' tructions rituelles des cultes de Pompéi // Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin. Actes de la Vie rencontre du Groupe de recherché européen «Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine. Université de Liège, 23/24 octobre 2009. P. 87 (У. Ван Андриंगा ссылается на данные, приведенные в работе: Dickmann J.-A., Pirson F. Die Casa dei Postumii in Pompeji und ihre Insula // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 109. 2002. S. 308).*

приду я, приготовь мне всё, для жертвы нужное / Нашим божествам семейным, нам семью умножившим. / Поросята есть для жертвы и ягнята» (*Plaut. Rud. VI*). Вероятно, *mater familias* (хозяйка дома) приготовит внутренности жертвенного приношения, что будет происходить на кухонном столе.

Подробности приготовления жертвоприношения частного характера могут быть, насколько это возможно, уточнены за счет обращения к общественной практике их исполнения. Варрон пишет о повязках для животного: *infulatas hostias, quod velamenta his e lana quae adduntur, infulae* (*Varro. LL. VII. 24*). Инфулы покрывали не только головы жертвенных животных, но и жрецов, совершающих жертвоприношение, также лентами украшались и храмы (*Fest. P. 71, s.v. Exinfulabat; P. 100L, s.v. Infulae*). В домашнем пространстве римляне также использовали ленты, например, мы встречаем их на фресках в Помпеях. Использовались они и во время свадьбы, когда невеста украшала ими двери (*Isidor. Etymol. IX. VII*), и на похоронах: «Вновь погребальный обряд мы над телом творим Полидора, / Холм насыпаем большой; воздвигаем жертвенник манам, / Мрачный от черных ветвей кипариса и темных повязок» (*Verg. Aen. III. 62–64*). Варрон сообщает о баране (*aries/harviga/verbex*) внутренности которого (*exta*) варили в горшке (*Varro. LL. V. 98*) *aulicosia*³⁴⁷: они предназначались богам, остальное – людям. (*Ovid. Met. VI. 645–646; Verg. Aen. I. 210–215*). Помимо мяса барана и свиньи на кухонном столе могли подготавливаться для приношения инжир, виноградные гроздья, финики, сосновые шишки, орехи, злаки и цветы, что подтверждается настенными росписями и археологическими находками³⁴⁸.

Pater familias, являясь владельцем большого дома, мог совершить

³⁴⁷ *Fest P. 21L, s.v. Aulas*. В горшках варили и внутренности быков. См.: Шайд Дж. Указ. соч. С. 96.

³⁴⁸ *Van Andringa W. Op. cit. P. 80–88*. См. также в этом сборнике статью о подношениях растений: *Scheid J. Les offrandes végétales... P. 105*.

жертвоприношение и в триклинии, возможно, именно о нём пишет Арнобий: «Освящаете ли вы столы (*mensae sacrae*) солонками и изображениями богов?» (*Arnob.* II. 67). Возможно, когда древние римляне жили в своих первых небольших домах (хижинах), у них не было специальных отдельных ниш или святилищ для поклонения богам и предкам, их первые фигурки могли стоять на краю очага или на небольшом столе, либо на другой горизонтальной поверхности, где совершались ежедневные жертвоприношения. Дионисий Галикарнасский сообщает: «Так вот, я своими глазами видел в домашних святилищах на древних деревянных столах предложенную богам в корзинах и на глиняных дощечках трапезу – ячменный хлеб и лепёшки, полбу и первинки каких-то плодов и тому подобное, простое и дешёвое, лишённое всякого дурного вкуса. И я видел возлияния, смешанные не в серебряных и золотых сосудах, но в глиняных киликах и кружках, и очень порадовался за людей, ибо они остаются верны отечественным нравам, ничуть не отклоняясь от древних священных обычаев в угоду крикливой роскоши» (*Dionys. AR.* II. 23. 5 перев. И.Л. Маяк). К сведениям Дионисия о древних деревянных столах можно добавить сообщение Сервия о специальных столах, которые римляне использовали для жертвоприношения богам, при этом добавлялся эпитет хлебные: «и касается (это) ритуалов римлян, которые имели хлебные и священные столы» (*et tangit ritum Romanorum, qui panicias sacratasque mensas habebant: Serv. Ad Aen.* I. 736). Сервий в этом же отрывке пишет и о жертвоприношении в виде возлияния вина на стол: *et Iovi in mensam libabatur* («и возливали Юпитеру на столе»).

Пояснения к эпитету «хлебные» столы, возможно, даёт Вергилий, когда описывает прибытие Энея в Лациум. Поэт пишет, что Эней со своими спутниками, выйдя на берег, стали расставлять яства на траве и клали дикие плоды на столы из хлеба, скорее всего, непосредственно на

саму форму выпеченного хлебного круга³⁴⁹. Затем, продолжает Вергилий, путники решили: «Дерзкой коснуться рукой и вкусить от круглых лепешек, / Юл воскликнул: «Ну вот, мы столы теперь доедаем»... услышав слово такое, / Понял Эней, что конец наступил скитаньям, и сыну / Смолкнуть велел, поражен изъявленьем божественной воли» (*Verg. Aen. VII. 115–119*). Ещё одна характеристика римского стола, на которую нельзя не обратить внимание, выделена в данном отрывке Вергилием. Несколько строками ниже поэт объясняет, почему Эней велит смолкнуть своему сыну – поскольку Анхиз ранее предупреждал Энея о том, что будет являться предзнаменованием окончания их скитаний и обретения родины: «Если ты приплывешь на неведомый берег и голод / Вдруг заставит тебя поедать столы после пира, / Знай, что там обретешь пристанище ты, истомленный, / Первые там дома заложи и стены воздвигни» (*Ibid. 123–127*). В данном пассаже Вергилия стол практически выступает синонимом слова дом, который Анхиз пророчит Энею.

Прекрасным образцом, показывающим сущность отношения человека к столу в его полисемантическом значении, являются рассуждения Плутарха: «...высшее из благ по справедливости слывет в том, чтобы вовсе в пище не нуждаться». «Никак не могу согласиться! — откликнулся Клеодор. — А здесь, перед этими столами, особенно пагубно отвергать пищу: ибо что такое стол как не алтарь богов, пекущихся о дружестве и гостеприимстве?» (*Plut. Quaes. con. 15* перев. М.Л. Гаспарова).

Итак, рассмотрев имеющиеся у нас свидетельства античных авторов, мы попытались реконструировать повседневную религиозную практику в

³⁴⁹ См. *Dubourdieu A. Op. cit. P. 87* со ссылкой на *Perret J. Les origines de la legende Troyenne de Rome. Paris, 1942. P. 493–495*. Ж. Перре сравнивал хлебные лепёшки в Энеиде с *mensae paniseae*, нечто вроде блинов, на которые помещали подношения богам. См. у Аврелия Виктора: «...сюда он прибыл на корабле с отцом Анхизом, сыном и остальными своими людьми, сошел с корабля, расположился на берегу и, когда все запасы пищи были съедены, они поели здесь также и корки освященных мучных лепёшек, которые с собой возили в качестве священного стола» (*Aur. Vic. Orig. X. 5.* перев. В.С. Соколова).

римском доме, в той его части, которая была тесно связана с пищевой сферой семьи. Важнейшим элементом римской религии являлось жертвенное пиршество, на котором совершалось жертвоприношение. В такой ситуации стол выполнял две основные функции: хозяйственно-бытовую и сакральную. Впрочем, можно предположить, что первоначально римляне, жившие в своих хижинах, называли столом некую твёрдую горизонтальную поверхность, например, камень (с дёрном) или обработанный кусок древесины, предназначенной исключительно для приношения богам. Такое суждение выдвигает на первый план сакральную функцию стола, бытовая сторона остаётся вспомогательной. Если отойти в сторону от рассмотрения вопроса первичности функциональной принадлежности стола, то его сакрализация очевидна: стол в римском доме являлся важнейшим сакральным элементом и его полисемантический характер раскрывался в различных аспектах *sacra privata*.

II.3 *Armara* и изображения предков

В домах римской элиты родственники умершего члена семьи могли установить его изображение в атриуме в специальном шкафчике *armaria*. Данное «право масок» касалось только бывших курульных магистратов, т. е. являлось привилегией определённого круга лиц. Находясь в атриуме среди родовых святынь, изображения предков становились частью пространства римского дома. В этом разделе мы постараемся комплексно проанализировать все имеющиеся возможные пересечения изображений предков с элементами ритуальной практики римской семьи, чтобы определить их место в *sacra privata* (или его отсутствие). Решение данной проблемы может быть реализовано следующим образом: во-первых, необходимо обратиться к древнейшим изображениям человеческого лица, использовавшимся на Апеннинском полуострове в рамках сакральной сферы, а, во-вторых, изучить роль изображений предков в рамках ритуала погребения, что может способствовать (возможно косвенно) пониманию их места в ритуальной составляющей домашнего пространства.

Стоит отметить, что большинство современных исследователей считают, что изображения предков у римлян выполняли только социальную функцию, и скептически относятся к их возможной ритуальной составляющей. До 1996 года в историографии не было специального исследования, посвящённого изображениям предков. В основном они упоминались в контексте изучения погребального ритуала, описанного Плинием (NH. XXXV. 6) и Полибием (VI. 53). В частности, Т. Моммзен указывал, что похоронная процессия с участием масок предков в Риме – это публичное принятие умершего; автор указывает на эмоциональную сторону похоронного ритуала: «отжившие поколения как бы продолжали пребывать во плоти среди живых и что, когда пресыщенный трудами и почестями гражданин отходил к своим предкам,

эти предки сами появлялись на публичной площади, для того чтобы принять его в свою среду»³⁵⁰. Впрочем, нельзя однозначно сказать, что Т. Моммзен отрицает ритуальную сторону происходящего, особенно, когда он хочет указать на эмоциональную составляющую того момента, когда появляются предки перед народом.

Специальное исследование профессора принстонского университета Г. Флауэр «Маски предков и аристократическая власть в римской культуре» получило большое количество откликов³⁵¹. Исследовательница, анализируя функции и роль масок предков, выделяет прежде всего социально-политическую характеристику масок и не считает, что они были связаны с культом предков в римском доме³⁵². Позиции Г. Флауэр следует Й. Рюпке, который также указывает на социально-политический аспект изображений предков и утверждает, что римскую похоронную процессию с актёрами в масках следует рассматривать в рамках престижа³⁵³. В качестве важнейшего элемента олигархической культуры Рима, который помогал привилегированной части общества сохранить в определённой мере политическую стабильность, рассматривает маски предков и Г. Фэйми. Маски создавали максимальную возможность для рекламы семьи, ведь хорошая реклама могла представить семью исключительно с положительной стороны³⁵⁴. Он считает маску важнейшим элементом культуры римлян, в которой символизм играл огромную роль, и маска была тем самым символом и одним из определяющих критериев высокого статуса, наряду с золотым кольцом, пурпурной каймой на тоге и т.д.

³⁵⁰ Моммзен Т. История Рима. СПб., 1997. С. 670.

³⁵¹ *Salle R. Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture by Harriet I. Flower // AJA. Vol. 102. № 2. 1998. P. 448-449; Wallace-Hadrill A. The Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture by Harriet I. Flower // AHR. Vol.104. №.1. 1999. P. 233–234 и др.*

³⁵² *Flower H. Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture. Princeton, 1996. P. 42.*

³⁵³ *Rüpke J. Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic // Numen. Vol. 53. № 3. 2006. P. 251; 276.*

³⁵⁴ *Famey G. D. Aristocratic family identity in the Roman Republic. 1999. P. 14.*

Поскольку увеличивалась конкуренция, были необходимы мощные инструменты влияния, но не только во время важных событий, но и каждый день жизни аристократа должен был быть насыщен зрелищем и символикой³⁵⁵. Данная позиция находится в русле основного тезиса Г. Флауэр – «теперь недостаточно просто родиться знатным, необходимы слава и представление»³⁵⁶.

В работе «Религиозная толерантность и политическая сила в римском мире» А. Коули, опираясь на тезис Т. Корнелла о том, что традиционалистская религия римлян превратила Рим в «живой музей», который устраивает постоянную экспозицию своего прошлого, отводит особую роль в этой экспозиции маскам предков, которые стимулировали молодое поколение следовать славе их прародителей³⁵⁷. А. Коули считает уникальной способностью римлян сохранять прошлое в настоящем³⁵⁸.

В. В. Дементьева обращается к последним работам, посвященным похоронной процессии (*rompa funebris*) и маскам предков (*imagines maiorum*) в Риме³⁵⁹. Будучи важной составляющей римской жизни, эти два компонента являются весомой частью исторической памяти римлян. Исследовательница рассматривает взгляды таких учёных как К. Шнайдер, Э. Флаиг и У. Вальтер. К. Шнайдер считает, что главная функция масок –

³⁵⁵ Ibid. P. 17.

³⁵⁶ Данный тезис Г. Флауэр отстаивает в своих публикациях: *Flower H. Spectacle and Political Culture in the Republic // The Cambridge Companion to the Roman Republic / Ed. H. Flower. Cambridge, 2004. P.322–343; idem. Memories of Marcellus: History and Memory in Roman Republican Culture // Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius: Gattungen – Autoren – Kontext. Darmstadt, 2003. P.1–17; idem. Were Women ever Ancestors in Republican Rome? // Images of Ancestors. Studies in Mediterranean Antiquity. Vol. 5. University of Aarhus Press, 2002. P. 157–182.*

³⁵⁷ *Cowley A. Religion, Toleration and Political Power in the Roman World. Hamilton, Ontario, 2008. P. 6* (с опорой на мнение Т. Корнелла: *Cornell T.J. Beginnings of Rome. New York, 1995. P. 25*).

³⁵⁸ Ibid. P. 6.

³⁵⁹ *Дементьева В.В. Историческая память римлян как объект изучения современного антиковедения (новые работы о rompa funebris и imagines maiorum) // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. Вып. 2. 9. 2009. С. 36–43.*

сопровождение умершего в последний путь³⁶⁰, Э. Флаиг – маски принадлежат не к миру мёртвых, но к миру живых, таким образом аристократия демонстрировала народу свои высокие статусные позиции³⁶¹. Также автор считает, что, если предки были неуспешны в политической сфере, они не имели своего изображения в атриуме и не включались в родословную, которая устанавливалась на внутренней стороне атриума, но не была параллельной родословной на доске *parentes*, по которой почитались три поколения предков³⁶². У. Вальтер и Э. Флаиг называют маски «матрицей для исторических знаний в Риме»³⁶³, их позиции схожи в том, что они не акцентируют внимание на магической или религиозной функциях масок в культовой практике³⁶⁴.

Таким образом, в решении вопроса о характере *imagines maiorum* многие авторы склонны к рассмотрению их исключительно в контексте социально-политического значения, но, несмотря на потенциал данного направления, достаточно затруднительно обойти важное обстоятельство, которое характеризует римское общество, а именно невозможность исключения религиозного контекста из социальной сферы.

В частности, Дж. Поллини, указывая на убедительность тезисов Г. Флауэр, всё же считает, что нельзя отрицать ритуально-религиозную функцию изображений предков в доме римской семьи, так как каждый аспект жизни римлянина – от колыбели до могилы, с утра до ночи – регулировался религией³⁶⁵. Маски, по его мнению, имели важное значение

³⁶⁰ Там же. С. 37.

³⁶¹ Там же. С. 37; 39.

³⁶² Flaig E. *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und herrschaft im Alten Rom*. Göttingen, 2003. S. 49–68.

³⁶³ Дементьева В.В. *Историческая память...* С. 40.

³⁶⁴ Там же. С. 42; Дементьева В.В. *Римская civitas республиканской эпохи // Античный полис. Курс лекций*. М., 2010. С.147.

³⁶⁵ Pollini J. *Ritualizing Death in Republican Rome // From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power. Visual Culture of Ancient Rome*. University of Oklahoma Press, 2012. P. 243.

во время праздников и публичных жертвоприношений³⁶⁶, а в повседневной жизни выполняли воспитательную функцию, когда юные члены семьи видели достижения своих предков³⁶⁷.

В отечественной историографии первой работой, посвященной маскам предков, стало исследование С. К. Кузнецова 1906 года, в котором он постарался обобщить имеющийся на начало XX в. корпус знаний по данной тематике. Автор пишет, что наиболее широкое употребление масок мы можем наблюдать у римлян, когда, отмечая окончание сбора винограда, они использовали маски из коры дерева и ивовых прутьев³⁶⁸. Маски, по мнению С. К. Кузнецова, даровали носителю сверхъестественные свойства, а использование римлянами масок во время похорон – это желание живых причислить покойного к сонму богов и помочь ему достигнуть бессмертия³⁶⁹.

Отметим посвященную маскам предков статью А.В. Васильева «Маски предков и их значение для римской аристократии в эпоху классической республики»³⁷⁰. Автор, полемизируя с Г. Флауэр, пишет: «По-видимому, маски предков всё же были тесно связаны с погребальным ритуалом, и их религиозные и магические функции не стоит отрицать. Однако в эпоху классической республики общественно-политическое значение *imagines*, как нам представляется, вышло на первый план»³⁷¹. Т.А. Бобровникова в статье «Религиозно-правовые аспекты Сципионовой «легенды»»³⁷² называет одним из составляющих компонентов легенды сюжет, связанный с установлением *imago* Публия Корнелия Сципиона

³⁶⁶ Ibid. P. 244.

³⁶⁷ Ibid. P. 239.

³⁶⁸ Кузнецов С. К. Погребальные маски, их употребление и значение. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1906. С. 6.

³⁶⁹ Там же. С. 7.

³⁷⁰ Васильев А.В. Маски предков и их значение для римской аристократии в эпоху классической республики // Мнемон. 2013. Вып. 13. С. 193–206.

³⁷¹ Там же. С. 197.

³⁷² Бобровникова Т.А. Религиозно-правовые аспекты Сципионовой «легенды» // IVS ANTIQVVM. 1999. № 1 (4). С. 44–55.

Африканского Старшего в целле (cella) храма Юпитера. Выставление маски показывает связь Сципиона с Юпитером, которого считали его отцом, хотя первоначально отцовство приписывалось духу предков. Почитание обожествлённого Сципиона было распространено не только среди простого народа, но и среди людей образованных и знатных³⁷³. Таким образом, *imago* в Сципионовой легенде связано с обожествлением человека, что является уникальным явлением в религии римлян.

В статьях А.В. Толшина³⁷⁴ высказывается мысль, что римская маска предков существует в различных формах, она достаточно изменчива, так как выступает не только в качестве символа ритуала, но и выполняет социальную и психологическую роль: «Преображение актёра с помощью данной маски и ритуал парада предков, равно как и использование масок в политической жизни, говорят о высоком качестве коммуникативных функций этих масок. Этот знак культуры представляет совокупность объектов и связей: «римлянин – ритуал – восковая маска – социум»³⁷⁵. Автор не исключает из представленного знакового ряда понятие ритуал, соединяя, таким образом, воедино социальную и ритуальную функции масок предков. В культуре Древнего Рима, рассуждает он, восковая маска предков (*imago*) в определённый исторический отрезок времени стала фактом обрядовой культуры Рима и была обязательным воплощением многих принципов римской политической культуры, мифологизировала обыденность, придавала явлениям важный социальный статус³⁷⁶.

Таким образом, историография, изучающая маски предков римлян и их функции, представлена двумя направлениями: первое, наиболее поддерживаемое исследователями, отдаёт приоритет социальной

³⁷³ Там же. С. 54.

³⁷⁴ Толшин А.В. Маска: архаика и современность // Вопросы культурологии. 2007. № 10. С. 69–73; Он же. Функции маски в ритуале и обряде // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. № 9. С. 73–79.

³⁷⁵ Там же. С. 71.

³⁷⁶ Толшин А. В. Функции маски... С. 76.

составляющей, второе направление не исключает сакральную сторону масок предков из социальной сферы, занимая таким образом позицию, более согласующуюся с особенностями римской религии и общественных отношений. Исследователи, отстаивающие первую позицию, не ставили в своих работах цели проследить историю масок предков в развитии, их исследование было связано с определённой исторической ситуацией, когда, действительно, маска могла иметь более выраженную социальную функцию. Произошло это, видимо, в IV – III в. до н.э., когда уже было недостаточно просто родиться в аристократической семье и соревнование между знатью за престижные позиции стало постоянным явлением римского общества³⁷⁷. Изоляция одной сферы жизни общества от другой (религиозной от социально-политической) противоречит принципам жизнедеятельности архаических обществ, поэтому вполне правомерно рассмотреть маски предков в рамках домашнего культа, что позволит нам понять насколько допустим тезис об их ритуальной составляющей.

Археологические сведения, которые будут представлены ниже, дают нам ценный материал не только о длительной истории существования посмертного изображения умершего, его лица, но и о наличии связанной с ним ритуальной практики. Археологические раскопки показали, что ещё в эпоху бронзы на территории всего Апеннинского полуострова присутствовала практика захоронения покойника в так называемые «лицевые» урны – первые примеры использования лица человека в ритуальной практике. Урна становилась новым «телом» умершего, так как отдельные её элементы были представлены мелкой антропоморфной пластикой: руками, головой человека целиком или только её лицевой частью в виде маски, сверху или сбоку на чашу могли поместить маску

³⁷⁷ *Welch K. E. Art and Architecture in the Roman Republic // A Companion to the Roman Republic. Malden, MA, 2010. P. 536.*

человека, словно прикладывая её к крышке³⁷⁸. Данное явление можно отнести к концу первой и второй четверти VII в. до н.э. Рядом с урнами в месте захоронения были помещены предметы, указывающие пол покойника: известны урны, накрытые шлемами, рядом были найдены сброя и бритва, в женских захоронениях могли присутствовать украшения и веретено³⁷⁹.

Первоначально, согласно археологическим сведениям, на урнах помещали перевернутую чашу или шлем, позже (параллельно) стали изображать или помещать изображение умершего в виде маски (известны схематические изображения черт лица: нос и глаза). С чем связаны подобные изменения? Изображение маски на урне, по мнению А. Маджани, является показателем важнейших перемен, произошедших в погребальной практике, перехода к наиболее натуралистическому изображению, от обезличивания к индивидуальности умершего, от антропоморфного существа к социальному индивиду. Например, выделяется своим качеством маска Пачини, её техническое исполнение носит более сложный характер, чего мы не можем наблюдать в других захоронениях: на лице обозначены усы, борода, открытый рот и зубы, выделенные горизонтальной линией³⁸⁰. Особого внимания заслуживает серебряная маска из некрополя делла Бандителла VII в. до н.э Марсилиана Д'Альбена (см. приложение № 14). Таким образом, мы видим, что в ритуальной практике начинает присутствовать социальный аспект, одно

³⁷⁸ Материал по антропоморфным урнам см.: *Babbi A.* La piccola plastica fittile antropomorfa dell'Italia antica: dal bronzo finale all'orientalizzante. Pisa–Roma, 2008. P. 186–197; *Delpino F.* Elementi antropomorfi in corredi villanoviani // *La civiltà di Vulci e la sua espansione.* Firenze, 1977. P. 173–182; *Maggiani A.* La costruzione dell'immagine del princeps. I cinerari iconici di Chiusi // *Annali della fondazione per il museo «Claudio Faina»* Vol. XXVII. Roma, 2020. P. 181. См. каталог антропоморфных погребальных сосудов: *Paolucci G.* Canopi etruschi. Tombe con ossuari antropomorfi della necropoli di Tolle (Chianciano Terme). Roma, 2015.

³⁷⁹ *Iaia C.* Aspetti del rito funerario nelle necropoli villanoviane di Tarquinia // *Bullettino Società Tarquiniese Arte e Storia.* 1992. XXI. P. 9–22.

³⁸⁰ *Maggiani A.* Op. cit. P. 181.

захоронение может отличаться от другого социальным контекстом через индивидуализацию человеческого изображения, что в конечном счёте отражало переход общества к социальной дифференциации³⁸¹.

Но маска могла сохранять «независимость» от социальной сферы, когда её использовали во время религиозных праздников различного характера. А. Маджани обращает внимание на вазу (см. приложение № 15), где изображена маска, подобная маске из Кьюзи; центральным сюжетом росписи является воинский ритуал, в ходе которого совершаются пиррические танцы³⁸². Схожую ритуальную функцию играют изображенные маски, обнаруженные на стенах в римских захоронениях. На одной из стен позднеримской гробницы маска стала предметом росписи художника над входом и на противоположенной стене над сценой жертвоприношения (см. приложение № 16). Возможно, данное изображение маски, а точнее, тот, кого она представляет, находясь над жертвенником, получает жертву, принесённую на алтаре. Следует отметить и факт изображения маски над входом, что может быть связано с апотропеической функцией: защита сакрального пространства могилы и тел умерших.

В 1966 году американская археологическая группа начала раскопки недалеко от г. Сиены (регион Тоскана), которые закончились открытием дворца Мурло (постройка датируется периодом кон. VII – сер. VI вв. до н.э.). Рельефы археологического объекта имеют множество изображений человеческих лиц, на боковой панели дома изображены головы людей в виде маски³⁸³. Их происхождение дискуссионно, некоторые учёные считают, что это посмертные маски, призванные отвращать беду от

³⁸¹ Ibid. P. 182.

³⁸² Ibid. P. 185.

³⁸³ *Sinos R.H.* Godlike men. A discussion of the Murlo procession frieze // *Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria.* Wisconsin, 1994. P. 100–117.

дома³⁸⁴. Это мнение было высказано сначала Н. Винтер³⁸⁵, а потом основательно доказано К. Филлипс³⁸⁶.

В 1853 году в районе Паломбара (регион Абруццо) было обнаружено захоронение «восковых голов» («Tomba delle teste cerate»), названное так потому, что у двоих из четырёх умерших вместо черепа была восковая маска со стеклянными глазами³⁸⁷. На примере обнаруженных масок мы видим, что их изготовление могло быть сопряжено с манипуляциями в области глаз. Заполнение глазниц можно интерпретировать не только как обезвреживание умершего, но и как своеобразную инициацию, вводящую покойного в иной мир³⁸⁸.

Если говорить непосредственно о римской традиции использования изображения человеческого лица в ритуальной практике, то мы можем обратиться к древнейшему празднику Сатурналий, когда участники празднества использовали маски/личины взамен человеческих жертвоприношений Диту: «не человеческие головы, но небольшие *oscilla* (о них см. ниже. – О.Ф.), с большим умением имитирующие изображение человека... Отсюда берёт начало обычай во время Сатурналий посылать свечи» (*non hominum capita sed oscilla ad humanam effigiem arte simulata... Inde mos per Saturnalia missitandis cereis coepit: Macr. Sat. I. 7. 31–32*). Подобную ситуацию мы можем наблюдать в культе Вакха, где также использовались маски/личины: «У авсонийских селян – троянских выходцев – тоже / Игры ведут, с неискусным стихом и несдержанным смехом, / Страшные маски надев из долблёной коры, призывают, / Вакх,

³⁸⁴ Nielsen E. Interpreting the Lateral Sima at Poggio Civitate // Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria. Wisconsin, 1994. P. 65.

³⁸⁵ Winter N. Architectural Terracottas with Human Heads from Poggio Civitate (Murlo) // Arch. Cl. Vol. 29. 1977. P. 17–24; 35.

³⁸⁶ Philips K.M. Protective Masks from Poggio Civitate and Chiusi // Studi di antichita in onore di Guglielmo Maetzke. 1984. P. 413–417.

³⁸⁷ Brun J.-P., Munzi P. La necropoli monumentale di età romana a nord della città di Cuma // Cuma, Atti del XLVIII Convegno di Studi sulla Magna Grecia. 2009. P. 642–643.

³⁸⁸ Медникова М. Б. Трепанация в древнем мире и культ головы. М., 2004. С. 176.

тебя И поют, подвесив к ветви сосновой / Рожицы свои, чтобы их покачивал ветер» (*Verg. Georg. II. 385–389*). Вергилий, вероятно, описывает ритуал, направленный на защиту и увеличения урожая.

Античные авторы употребляют слово *oscillum* – маленькое восковое изображение Вакха – *deminutivum* (умешьшительное имя) от *os, oris n* «рот, уста, лицо, обличье». Обычно *oscillum* изображается подвешенным к дереву, гирлянде или к краю какого-нибудь архитектурного объекта. Подобное можно увидеть в Доме золотых Купидонов в Помпеях, на панно в Доме цветных капителей, на фреске перистиля виллы Сан-Марко в Стабиях, на деталях лепного украшения в перистиле Стабианских бань в Помпеях, на фреске римской гробницы № 19 в городе Таранто (регион Апулия). В большинстве случаев *oscillum* изготавливался в виде маски³⁸⁹. В вопросе интерпретации роли *oscillum* можно выделить несколько направлений: первое направление – *oscillum* связан с ритуалом умиротворения духов, которые остались непогребёнными; второе направление – *oscillum* рассматривается в качестве физической аналогии с телом повешенного человека, особенно мифологических персонажей, которые умерли через повешение; третье – *oscillum* важный сакральный элемент, который используется в ритуале раскачивания, что может быть связано с очищением; и четвёртое – *oscillum* интерпретируется как замена обрядов искупительных человеческих жертвоприношений³⁹⁰.

Если задаться вопросом: что является главной характерной чертой *oscillum*, то трудно не согласиться с Р. Тайлором, – это колебание изображения в воздухе³⁹¹. В частности, Сервий образует *oscillum* от соединения слов *os, oris n* «лицо» и глагола *cillo, ere* «двигать» (*Serv. Ad Georg. II. 89*). Ярко выражен факт именно подвешивания изображения: его

³⁸⁹ *Taylor R. Roman oscilla: An assessment // Anthropology and Aesthetics. 2005. 48. P. 86* (ссылается на работу: *Pailler J.-M. Les oscilla retrouvés. Du recueil des documents a une theorie d'ensemble // MEFRA (Antiquite). 1992. Vol. 94. P. 745–755*).

³⁹⁰ *Ibid. P. 85.*

³⁹¹ *Ibid. P. 101.*

не клали у подножия, например, того же алтаря, его не помещали на алтаре, его не закапывали в землю, не пускали по воде и не сжигали; именно факт подвешивания является главной отличительной чертой *oscillum*. Его значение в ритуальной практике стоит рассматривать в контексте раскачивания в воздушном пространстве, которое приобретает сакральные черты, являясь инструментом очищения. Сервий описывает праздник качелей, когда девушки вешали на деревьях фигурки, символизировавшие повесившуюся Эригону³⁹²; на качелях между колонами подвешивали также фаллосы из цветов (*Serv. Ad Georg. II. 389; Fest. P. 212L, s.v. oscillantes*). Римляне на празднике Компиталий вешали на деревьях, перекрёстках и дверных проёмах маленькие изображения человеческой фигуры или шары, которые раскачивались на ветру (*oscillare*).

У. Фаулер считает, что точка зрения, согласно которой подвешенные изображения были заменой некогда существовавшим человеческим жертвоприношениям, не имеет никаких доказательств. По этому вопросу подобную позицию высказывал Дж. Фрэнгер, который, изучив примеры практики раскачивания изображений, пришёл к выводу, что *oscilla* действительно были имитациями людей, но только не в контексте человеческих жертвоприношений³⁹³. Высказывается мнение, что качание/раскачивание – это способ достичь неба, что является неким образным выражением категории человеческой жизни³⁹⁴. Возможно, раскачивание можно противопоставить обычному помещению сакрального предмета на поверхность, например, жертвенника и т.п. где статичное положение жертвенного объекта можно противопоставить раскачиванию, которое, видимо, было связано с очищением воздухом.

³⁹² *Gigin. Fab. 130*. См. об Эригоне также: *Stat. Theb. XI. 644–647; Serv. Georg. II. 389*.

³⁹³ *Fowler W. The Religion Experience...* P. 62.

³⁹⁴ *Hermans A. M. Latin cults through Roman eyes: Myth, memory and cult practice in the Alban hills. Diss.Ph.D. thesis. Amsterdam University, 2017. P. 152.*

Лицо человека становилось объектом ритуальных действий, когда с ним были связаны определённые манипуляции, например, применяющиеся в культе Вакха, когда совершающий ритуалы окрашивал своё лицо, превращая его в маску: «Пахарь, о Вакх, лицо подкрасив суриком красным (rubenti)...» (*Tibul.* II. 1. 51–56). Дж. Поллини считает, что можно выделить некоторые общие черты между триумфальным шествием (*pompa triumphalis*) и похоронной процессией (*pompa funebris*): согласно его мнению, римский триумф уже был достаточно популярен в позднюю архаику и, следовательно, предшествовал установлению традиции использования изображений предков, таким образом, традиция разукрашивания лица триумфатора могла повлиять в некоторой степени на особенности изготовления изображений предков³⁹⁵. Обычай использования красного цвета на похоронах был широко распространён, его часто используют для окрашивания покойника: видимо, красный цвет ассоциировался с кровью, что является символом жизни.

Выше мы рассмотрели несколько примеров, для которых очевидна ритуальная и социальная функции человеческого лица – маски в организации сакрального пространства захоронения умершего. Изображение лица могло иметь разнообразные формы и контексты, например, служить элементом культа Вакха. Это даёт нам возможность предположить его особое религиозное значение в сознании древних жителей Апеннинского полуострова,

Изображения предков у могилы умершего. Ранее было сказано, что ряд исследователей отрицает ритуальную составляющую изображений предков. В частности, Г. Флауэр, отстаивая данную позицию, утверждает, что полностью отсутствуют доказательства присутствия изображений предков на могиле и какой-либо их роли при этом³⁹⁶. В данном случае

³⁹⁵ *Pollini J.* Op. cit. P. 251.

³⁹⁶ *Ibid.* P. 243.

исследовательница считает аргументом, подтверждающим её позицию, отсутствие масок на заключительном этапе похоронной процессии – при захоронении умершего. Г. Флауэр делает этот вывод на основании «тишины источников», тем самым обходя вниманием общие принципы ритуальной традиции похорон. Даже из данного выше краткого анализа использования изображений в виде маски в погребальной практике достаточно трудно предположить, что можно считать маску на похоронах чем-то недопустимым с религиозной точки зрения. Мы не встречаем примеров религиозных запретов изображения человеческого лица или примеров, где бы изображение рассматривалось неким несущим отрицательные, угрожающие последствия магическим элементом. Молчание источников в данном конкретном случае не может служить аргументом в защиту тезиса Г. Флауэр, так как отсутствие сведений в античной традиции может указывать на факт обыденности явления, на его постоянный, повторяющийся характер, и потому не требующий отдельного пояснения. Скорее, именно факт удаления из похоронной процессии масок предков перед этапом погребения должен был бы вызвать желание у авторов дать такому явлению определённые комментарии.

Изучение похоронной процессии и этапа захоронения умершего показывают, как менялась роль маски на всём протяжении истории древнего Рима. Завершающий этап – захоронение тела, был связан в том числе и с приобщением умершего к *Di parentes*, и исключение их роли, а тем более самих масок (изображений), противоречит общей концепции *sacra privata* римской семьи. Более того, само погребение совершали родственники, они же осуществляли ритуалы жертвоприношения и очищения на месте захоронения, поэтому признание недопущения предков (в качестве актёров в масках³⁹⁷), кажется, не совсем логичным. В

³⁹⁷ *Christopher J.J.* Spectacle in the Forum: Visualizing the Roman Aristocratic Funeral. University of California. Diss. PhD. 2008. P. 35: автор приводит мнение Г. Флауэр (*Flower*

частности, Полибий, описывая похоронную процессию с участием изображений, сообщает о ритуалах, которые проводились на могиле: «после того как они предали земле тело и совершили установленные обряды, они выставляли изображение покойника на видном месте дома (в атриуме), заключая его в небольшой деревянный храм (μετὰ δὲ ταῦτα θάψαντες καὶ ποιήσαντες τὰ νομιζόμενα τιθέασι τῆν εἰκόνα τοῦ μεταλλάξαντος εἰς τὸν ἐπιφανέστατον τόπον τῆς οἰκίας, ξύλινα ναΐδι αὐτοῦ περιτιθέντες; *Polyb.* VI. 53. 4). В этом пассаже историк помещает в общий контекст обряды, которыми сопровождалось захоронение и помещение изображений в атриуме; перечисленные события являются единым целым и отделить одно от другого достаточно сложно. Присутствие изображений предков на могиле находилось в общем контексте с совершаемыми ритуалами на могиле, их использование также могло стать прекрасной иллюстрацией важнейшего аспекта римского общества – сохранения памяти о своих предках.

Возможно, некоторые особенности ритуалов, совершаемых на могиле, могут косвенно указывать на то, что нет никаких особых обстоятельств, препятствующих присутствию изображений предков на могиле. Полибий, в приведённом выше отрывке, не называет какие именно ритуалы совершались на могиле, но известно о совершении жертвоприношения на могиле барана и свиньи (*Cic. De leg.* II.55)³⁹⁸, также использовались вино, масло и благовония, которые сжигались на костре (*holocaustum*). Свинья была основным видом жертвенного животного,

H. Op. cit. P. 99–100) и обращается к позиции К. Эдвардс, которая пишет, что это могли быть и члены семьи умершего, а не актёры, которые надевали маски во время похоронной процессии (*Edwards C. Death in Ancient Rome.* Yale University Press, 2007. P. 19).

³⁹⁸ *Van Andringa W., Lepetz S.* Pour une archéologie de la mort à l'époque romaine: fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi // *Comptes-rendus des séances de l'année -Académie des inscriptions et belles-lettres.* 2006. Vol. 150. 2. P. 1131–1661: в статье приведены многочисленные археологические подтверждения жертвоприношения свиньи и овцы на могиле.

предназначенного Ларам. Е.М. Штаерман говорит о связи Ларов с умершими и считает эту связь очень древней. Она обращает внимание на тот факт, что угощение мёртвых во время Каристий было связано с жертвоприношением Ларам³⁹⁹: «День Каристий идет затем: для родных это праздник, / И собирается тут к отчим семейство богам. / Память усопших почтив и родных посетивши могилы» (*Ovid. Fast. II. 617–619*, см. также 631–634; 654). Мы видим, что совершаемые ритуалы и их специфика находились в традиционных рамках *sacra privata*; перечисленные боги и жертвоприношение, т.е. всё то, что мы встречаем в рамках домашнего пространства римской семьи, мы видим и здесь. Поэтому затруднительно представить, чтобы изображение предков, которое не исключено из домашнего пространства, должно быть проигнорировано на месте захоронения умершего члена семьи.

Цицерон упоминает обряд *os resectum* во время похорон («...отрезанную кость покрывают слоем земли...»⁴⁰⁰), истинный смысл и частота исполнения которого по-прежнему остаются спорными. Технически этот ритуал заключался в удалении пальца покойника и его дальнейшем захоронении. Варрон пишет об *os resectum* следующее: «Если часть тела не захоронена, а оставлена для очищения дома, то семья остается в трауре до её захоронения, а умерший не сможет пока перейти в другой мир»⁴⁰¹ (*Varro. LL. V. 23*). Варрон указывает на то, что кость должна быть оставлена для очищения дома, значит *os resectum* было необходимо для проведения очистительных ритуалов членами семьи. По сути костный останок мог действовать как метафора тела умершего, и сохранение его членами семьи в течение траурных дней было необходимо для очищения

³⁹⁹ Штаерман Е.М. Социальные основы... С.51.

⁴⁰⁰ Cic. De leg. II.55: Neque necesse est edisseri a nobis, quae finis funestae familiae, quod genus sacrificii Lari ueruecibus fiat, quem ad modum *os resectum* terra obtegetur, quaeque in porca contracta iuri sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur.

⁴⁰¹ Varro. LL. V. 23: si *os exceptum* est mortui ad familiam purgandam donec in purgando humo est opertum, familia funesta manet.

уже в рамках домашнего пространства. Этот ритуал может также указывать на справедливость предположения о присутствии изображений предков на могиле. Замечание Варрона о том, что кость необходима для очищения дома, свидетельствует о сохранении связи между членами семьи и умершим предком не только на могиле, но и после похорон в рамках домашнего пространства, что не даёт нам возможности предполагать исключение изображения предков.

В погребальный костёр присутствующие бросали свои приношения, о чём сообщают многие авторы: «Было ясно, что всем, кто шёл с приношениями, не хватило бы дня для процессии: тогда им велели собраться на Марсовом поле любыми путями...» (*Suet. Div. Jul. 84*; см. также *Plut. Sull. 38*); также Плутарх: «Насколько завидною была эта жизнь, показывают даже похороны, на которые собрались союзные и дружественные народы с погребальными приношениями и венками» (*Plut. Numa. 22*); Вергилий: «В сторону глядя, несут к костру опрокинутый факел, / Отчий обычай блюдя. / И сгорают в пламени жарком / Ладан, яства, елей, из сосудов пролившийся ёмких» (*Verg. Aen. VI. 223–225*). Таким образом, исключение изображений из похоронной практики не имеет никакого смысла, когда на месте захоронения происходило погребальное жертвоприношение, ведь, данное ритуальное действие не является единичным фактом, исключительный характер которого в этом случае мог бы стать основанием для предположения об удалении изображений предков с места захоронения. Повторяемость жертвоприношений умершим, следующих за погребением во время дней поминовения как в рамках домашнего пространства, так и на могиле, является важнейшим инструментом, устанавливающим отношения между живыми и мёртвыми. Показательно в этом смысле, что источники, не описывают случаи, связанные с ограничением присутствующих во время семейных поминовений/жертвоприношений усопших родственников. Стоит также

отметить важный факт, что ни Аппиан (*App. BC. I. 106*), ни Плутарх (*Plut. Sull. 38*), которые оставили подробное описание похорон Суллы, не сообщают об удалении перед захоронением актёров в масках. Не встречаем мы подобного замечания и у Полибия (VI. 53)⁴⁰², который был так поражен увиденной им процессией актёров в масках, что вряд ли бы не обратил внимания и не отметил их удаление на определённом этапе. Светоний (*Suet. Caes. 84. 4*)⁴⁰³ и Аппиан (*App. BC. II. 143–147*)⁴⁰⁴ приводят сведения о похоронах Цезаря, тело которого было сожжено на Форуме, где присутствовала процессия актёров в масках, но мы нигде не встречаем указания авторов источников на тот факт, что произошло это в

⁴⁰² *Polyb. VI. 53. 1–4*: ὁ ταν γὰρ μεταλλάξῃ τις παρ' αὐτοῖς τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν, συντελουμένης τῆς ἐκφορᾶς κομίζεται μετὰ τοῦ λοιποῦ κόσμου πρὸς τοὺς καλουμένους ἐμβόλους εἰς τὴν ἀγορὰν ποτὲ μὲν ἐστὼς ἐναργής, σπανίως δὲ κατακεκλιμένος. περὶ δὲ παντὸς τοῦ δήμου στάντος, ἀναβάς ἐπὶ τοὺς ἐμβόλους, ἅν μὲν υἱὸς ἐν ἡλικίᾳ καταλείπεται καὶ τύχη παρῶν, οὗτος, εἰ δὲ μή, τῶν ἄλλων εἴ τις ἀπὸ γένους ὑπάρχει, λέγει περὶ τοῦ τετελευτηκότος τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἐπιτετευγμένας ἐν τῷ ζῆν πράξεις. δι' ὧν συμβαίνει τοὺς πολλοὺς ἀναμιμνησκομένους καὶ λαμβάνοντας ὑπὸ τῆν ὄψιν τὰ γεγονότα, μὴ μόνον τοὺς κεκοινωνηκότας τῶν ἔργων, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐκτός, ἐπὶ τοσοῦτον γίνεσθαι συμπαθεῖς ὥστε μὴ τῶν κηδεύοντων ἴδιον, ἀλλὰ κοινὸν τοῦ δήμου φαίνεσθαι τὸ σύμπτωμα. μετὰ δὲ ταῦτα θάψαντες καὶ ποιήσαντες τὰ νομιζόμενα τιθέασιν τὴν εἰκόνα τοῦ μεταλλάξαντος εἰς τὸν ἐπιφανέστατον τόπον τῆς οἰκίας, ζύλινα ναῖδια περιτιθέντες.

⁴⁰³ *Suet. Caes. 84.4*: deinde tibicines et scaenici artifices uestem, quam ex triumphorum instrumento ad praesentem usum induerant, detractam sibi atque discissam iniecere flammae et ueteranorum militum legionarii arma sua, quibus exculi funus celebrabant; matronae etiam pleraeque ornamenta sua, quae gerebant, et liberorum bullas atque praetextas.

⁴⁰⁴ *App. BC. II. 147*: ... ὧδε δὲ αὐτοῖς ἔχουσιν ἤδη καὶ χειρῶν ἐγγὺς οὔσιν ἀνέσχε τις ὑπὲρ τὸ λέχος ἀνδρείκελον αὐτοῦ Καίσαρος ἐκ κηροῦ πεποιημένον: τὸ μὲν γὰρ σῶμα, ὡς ὑπτιον ἐπὶ λέχους, οὐχ ἐωρᾶτο. τὸ δὲ ἀνδρείκελον ἐκ μηχανῆς ἐπεστρέφετο πάντῃ, καὶ σφαγαὶ τρεῖς καὶ εἴκοσιν ὠφθησαν ἀνά τε τὸ σῶμα πᾶν καὶ ἀνά τὸ πρόσωπον θηριωδῶς ἐς αὐτὸν γενόμεναι. τήνδε οὖν τῆν ὄψιν ὁ δῆμος οἰκίστην σφίσι φανεῖσαν οὐκέτι ἐνεγκῶν ἀνώμωξάν τε καὶ διαζωσάμενοι τὸ βουλευτήριον, ἔνθα ὁ Καῖσαρ ἀνήρητο, κατέφλεξαν καὶ τοὺς ἀνδροφόνους ἐκφυγόντας πρὸ πολλοῦ περιθέοντες ἐζήτουν, οὕτω δὲ μανιωδῶς ὑπὸ ὀργῆς τε καὶ λύπης, ὥστε τὸν δημαρχοῦντα Κίνναν ἐξ ὁμονυμίας τοῦ στρατηγοῦ Κίννα, τοῦ δημηγορήσαντος ἐπὶ τῷ Καίσαρι, οὐκ ἀνασχόμενοί τε περὶ τῆς ὁμονυμίας οὐδ' ἀκούσαι, διέσπασαν θηριωδῶς, καὶ οὐδὲν αὐτοῦ μέρος ἐς ταφὴν εὐρέθη. πῦρ δ' ἐπὶ τὰς τῶν ἄλλων οἰκίας ἔφερον, καὶ καρτερῶς αὐτοὺς ἐκείνων τε ἀμυνομένων καὶ τῶν γειτόνων δεομένων τοῦ μὲν πυρὸς ἀπέσχοντο, ὅπλα δ' ἠπειλήσαν ἐς τὴν ἐπιούσαν οἴσειν.

присутствии масок, а такое указание ожидаемо, будь это чем-то исключительным и нарушающим установленный порядок.

По мнению К. Мадзери изображения предков выполняли защитную роль на похоронах умершего. Она исходит из того, что этрусская религия оказала огромное влияние на римскую архаичную религию, а в этрусских гробницах имеются изображения предков в преддверии, которые выполняли защитную функцию: ведь начиная с VII в. до н.э. этруски выставляли изображения предков семьи в вестибюлях своих гробниц, которые они строили так, чтобы те напоминали их дома. К. Мадзери считает, что такую же функцию играли и римские маски на похоронах, помимо социальной⁴⁰⁵. Дж. Кампореале указывал на то, что портреты предков, выставленные у входа, действовали как стражи самого уязвимого места – прохода между внешним и внутренним мирами⁴⁰⁶. Таким образом, в этрусском контексте предки играют своего рода защитную роль семьи в рамках домашнего пространства, а М. Вейтс убедительно доказала связь между римским домом и реконструкциями этрусской жилой архитектуры⁴⁰⁷.

Таким образом, мы видим, что погребение покойника сопровождалось определёнными ритуалами, контекст которых не содержит предпосылок, которые могли бы способствовать исключению масок предков из этого этапа. Возвращаясь к тезису Г. Флауэр о том, что нет никаких доказательств присутствия во время захоронения изображений предков и их участия в погребении, достаточно трудно

⁴⁰⁵ *Mazzeri C. M. Ancestors at the Gate. Form, Function and Symbolism of the Imagines Maiorum: A Comparative Analysis of Etruscan and Roman Funerary Art // Opuscula Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. 2014. Vol. 7. P. 13.*

⁴⁰⁶ *Ibid. P. 13.* Автор ссылается на мнение Дж. Кампореале, который прослеживает истоки большого значения культа предков еще в период культуры Вилланова и приводит пример урны-хижины из Бизенцио (VIII век до н.э.), на которой изображение предка над дверью символизирует, по его мнению, защиту дома-могилы предков: *Camporeale G. Gli etruschi, storia e civiltà. Milano, 2000. P. 168.*

⁴⁰⁷ *Waites M.C. The Form of the Early Etruscan and Roman House // Classical Philology. Vol. 9. № 2. 1914. P. 113–133.*

предположить, что изображения удалялись как раз в тот момент, когда покойник присоединялся к богам. Дж. Шайд пишет, что тело покойника получало успокоение благодаря погребальным обрядам, таким образом присоединяясь к сообществу Богов Манов (*Di Manes*) и в последующем призываясь под именем Богов Манов, о чём сообщают бесчисленные погребальные надписи⁴⁰⁸. Об этом говорит и обобщающая норма, приведённая Цицероном: «Права богов-манов будут священны, умершие причисляются к богам» (*Cic. De leg. II. 22*).

Всё же и Г. Флауэр признаёт, что в высшей степени традиционный характер римской религии может иметь следы более раннего культа изображений предков, если таковой когда-либо существовал⁴⁰⁹. Подобное замечание ценно в том смысле, что мы не находим среди культов римской религии примеров полного исчезновения того или иного религиозного явления, особенно просуществовавшего не одно, а несколько столетий (конечно, мы можем говорить только о том, что нам известно). Такая ситуация даёт нам возможность предположить, что в той или иной форме изображения предков всё же могли сохранить ритуальный контекст в рамках домашнего пространства.

Изображения в доме. Определённую сложность представляет анализ изображений предков в рамках домашнего пространства, если мы говорим об их вовлечении в ритуальную организацию дома. Возникшая ситуация связана прежде всего с тем, что сведения античных авторов не позволяют сделать достаточно серьёзную реконструкцию участия изображений предков в *sacra privata* семьи. Однако представить и частично восстановить отдельные элементы общей картины восприятия римлянами изображений предков и их роль в формировании сакрального пространства дома всё же возможно.

⁴⁰⁸ Шайд Дж. Указ. соч. С. 167–168.

⁴⁰⁹ Flower H. *Op. cit.* P. 208.

Как сообщает Полибий, после предания тела земле и совершения ритуалов родственники помещали изображение умершего в атриуме (*Polyb. VI. 53. 4*). Плиний Старший выделяет четыре типа изображения предков: восковые портреты, хранящиеся в атриуме; нарисованные портреты, как часть генеалогического древа, на доске или на стене; изображения (*aliae imagines*) особо важных предков с их трофеями; портреты на круглых щитах (*imagines clipeatae*) (*Plin. NH. XXXV. 6–7, 12*).

Изображение находилось в специальных нишах или в деревянных шкафчиках (*armaria*), которые закрывались с помощью дверей или занавески, о чём свидетельствуют находки гвоздей в домах Помпей⁴¹⁰. Других сведений относительно *armaria* нет, однако Г. Флауэр предполагает, что скорее всего они были выполнены в стиле домашних святилищ Ларов⁴¹¹. Для того, чтобы более детально представить особенности *armaria*, следует обратить внимание на надгробие семьи Гатери, где мужчина и женщина смотрят друг на друга, а их лица помещены в шкафчиках по типу *armaria* (Рим, Ватиканские музеи, I в. н.э.) (см. приложение № 17).

Под изображениями находились надписи (*tituli*), которые содержали имя, должность и карьерные достижения: «Но подвиги и слава Фабия были велики, и потомки, возвеличивая предка, начертали под его изображением не «с диктаторской властью», а просто «диктатор», чему легко поверили» (*Liv. XXII. 31. 11* перев. М.Е. Сергеенко). Надписи могли вводить и в заблуждение: «Я думаю, предание искажено из-за надгробных хвалебных речей и лживых подписей к изображениям предков, ибо каждое семейство старается с помощью вымыслов присвоить себе и подвиги, и должности» (*ibid. VIII. 40. 4* перев. Н.В. Брагинской). Возможно, содержание *tituli* можно реконструировать по *elogia*, которые были высечены на

⁴¹⁰ *Ibid.* P. 40.

⁴¹¹ *Ibid.* P. 206.

республиканских могилах, например, на могиле Л. Корнелия Сципиона Барбата⁴¹² (самый известный ранний пример надгробной надписи, причем надпись расходится с рассказом Ливия).

Сенека сообщает о гирляндах, которые соединяли между собой изображения: «...Те, кто выставляют в атриумах изображения предков и помещают в передней части дома длинный ряд имён своей семьи, связанные между собою многочисленными изгибами родословного древа...» (*Sen. Ben. III. 28. 2*)⁴¹³. С помощью *stemma* – это гирлянда (или вид орнамента) – соединяли изображения таким образом, что формировалось родословное древо: «линиями разбегались к нарисованным изображениям» (*lineis discurrebant ad imagines pictas: Plin. NH. XXXV. 6*).

Изучение письменной традиции обнаруживает достаточно широкий спектр значений слова *imago*. Г. Флауэр в разделе «Определение *imago*» обращается к исследованиям Д. Лахусена и Р. Даута, которые утверждали, что первоначально слово *imago* рассматривалось как портрет предка в виде восковой маски, замечая при этом, что термин *imago* всё же достаточно гибкий и использовался в основном для описания образа (изображения) как живого, так и мёртвого человека, на драгоценных камнях, картинах, монетах, рельефах, бюстах и портретах на щитах⁴¹⁴.

Самое раннее упоминание слова *imago* мы находим у Плавта, он использует его в диалоге между Сосией и Меркурием в пьесе «Амфитрион». Юпитер, пытаясь завладеть добродетельной Алкменой, принимает облик её мужа Амфитриона, а Гермес – Сосия, его раба. «*nam hic quidem omnem imaginem meam, quae antehac fuerat, possidet. / vivo*

⁴¹² *Ibid.* P. 207.

⁴¹³ *Sen. Ben. III. 28. 2: Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium conlocant...*

⁴¹⁴ *Flower H. Op. cit. P. 33; Lahusen G. Statuae et imagines, dans Praestant Interna // Festichrift für Ulrich Hausmann, Tübingen, 1982. P. 103; Daut R. Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer. Heidelberg, 1975. P. 43.*

fit quod numquam quisquam mortuo faciet mihi» («Вот моей он и владеет всей фигурой прежнюю! / Заживо даётся то мне, что не даётся мёртвому»: *Plaut. Amph.* 458–459 перев. А. Артюшкова). Эту фразу произносит Сосий, вернувшись со своим хозяином из похода, столкнувшись со своим двойником. Таким образом, в представлении Плавта «изображение» (*imago*) – это образ-предмет, являющийся копией кого-то. Несомненен также контекст употребления этого слова – контекст смерти.

К. Мадзери, проанализировав контекст использования слова *imago*, пришла к выводу, что источники, описывая *imagines maiorum*, не дают нам возможности интерпретировать их как маски, которые мог носить имитатор (актёр или член семьи): *imagines, quae comitarentur gentilicia funera* («изображения, сопровождающие семейные похороны: *Plin. NH.* XXXV. 6); *voluerunt imaginem eius triumphali ornatu indutam capitolinis pulvinaribus adplicare* («захотели поставить рядом с capitoлийскими ложами его изображение, облаченное в триумфальное одеяние: *Val. Max.* IV. 1. 6); *Pompeium si hereditariae extulissent imagines* («изображения, которые сопровождают (похороны) Помпея: *Sen. Controv.* I. 6. 3-4); *funus atque Imagines ducant Triumphes tuum* («Пусть триумфальные изображения возглавят ваши похороны» (*Hor. Epod.* VIII. 11–12); *imago sua triumphali ornata e templo Iovis optimi maximi exiret* («изображение его, триумфально украшенное, выносили из храма Юпитера Всеблагого Величайшего: *Liv.* XXXVIII. 56. 13); *circumfusas lecto Claudiorum Iuliorumque imagines* («изображения Клавдиев и Юлиев окружили ложе»: *Tac. Ann.* III. 5)⁴¹⁵. Плиний пишет, что изображения были сделаны из воска «*expressi cera vultus*» (*Plin. NH.* XXXV. 6). У Овидия есть подобное замечание: «На восковые взгляны подобия в атриях знати...» (*perlege dispositas generosa per atria ceras: Ovid. Fast.* I. 591–592). Историк I в. до н.э. Саллюстий также употребляет это слово: «конечно, не воск и не этот образ содержит в себе

⁴¹⁵ См. примеры из других источников: *Mazzeri C. M. Op. cit.* P. 10.

такую силу» (scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere: *Sall. Iug. IV. 6*)⁴¹⁶. При этом сделать вывод о том, какой конкретный вид изображения они описывают, мы не можем.

Сведения об изображениях предков почерпнуты почти из 150 упоминаний в источниках, но только в одном случае бесспорно речь идёт о маске – при описании Светонием похорон Веспасиана, считает Й. Бартушек⁴¹⁷: *Sed et in funere Favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta ac dicta vivi* («И даже на похоронах (Веспасиана) Фавор, главный мим, выступая, по обычаю, в маске и изображая слова и дела покойника...»): (*Suet. Vesp. 19* перев. М. Л. Гаспарова). Для обозначения использованной Фавором маски здесь использовано слово *persona* – обычный термин для римской театральной маски. Причем в этом отрывке Светоний употребляет слово *personam* в сочетании с «*ut est mos*» («по обычаю»). В историографии было высказано предположение, что данное свидетельство отражает дальнейшее развитие функции мима в погребальной процессии: от молчаливого перевоплощения во время республики к настоящему театральному действию в период принципата⁴¹⁸. Светоний написал свой труд около 121 г. н.э., т.е. никто из античных авторов ни до него, ни после широко не использовали слово *persona* в таком контексте⁴¹⁹. Слово *persona*

⁴¹⁶ *Flower H.* Op. cit. P. 6. Г. Флауэр пишет, что в случае отсутствия тела покойного римляне, начиная с первой четверти I в. до н.э., изготавливали особый род кукол для проведения погребальной церемонии, называвшихся *imagines*.

⁴¹⁷ *Bartůšek J.* *Imagines maiorum and posthumous masks of ancient civilizations // Colloquia classica. Roudnice nad Labem, 2017. P. 36.*

⁴¹⁸ *Васильев А.В.* Указ. соч. С. 92. Он ссылается на мнение: *Sumi G. S.* *Impersonating the Dead: Mimes at Roman Funerals // AJPh. 2002. Vol. 123. № 4. P. 572.*

⁴¹⁹ Исключение см. *Serv. Ad Georg. II. 387: oraque corticibus sumunt h. c. quia necesse erat prò ratione sacrorum aliqua ludicra et turpia fieri, quibus posset populo risus moveri, qui ea exercebant propter verecundiae remedium hoc adhibuerunt, ne agnoscerentur, ut personas factas de arborum corticibus sumerent* («Страшные маски надев из долбленной коры» – поскольку ради исполнения священнодействий совершалось нечто смешное и позорное, что могло вызывать у народа смех, то те, кто исполнял это, дабы их не узнали, надевали на себя вырезанные из дерева маски»).

многозначное, могло обозначать и маску, и личность, в указанном предложении *persona* нельзя перевести «безусловно» – согласно утверждению Й. Бартушек – как «маска», так как следует учитывать смысловые оттенки глагола *fero* от которого образовано причастие *ferens*, поэтому весьма допустим и перевод *persona* «личность», а не «маска»: «*Sed et in funere Favor archimimus personam eius ferens imitansque, ut est mos, facta ac dicta vivi.../ главный мим Фавор разыгрывая/ изображая его (Веспасиана) личность и имитируя его слова и действия при жизни...*»⁴²⁰.

Таким образом, письменная традиция не даёт нам чёткого понимания, какой именно вид изображения предков присутствовал в доме римской аристократии в *atria*. Допустимо предположить, что только во время похоронной процессии использовались маски актёрами, при этом не стоит исключать и присутствие бюстов, которые могли везти на колесницах⁴²¹. В данной ситуации обращение к археологическим свидетельствам может помочь приблизиться к пониманию того, как выглядели изображения предков в доме римского аристократа.

Значимым археологическим памятником является мраморный надгробный рельеф с посмертным изображением А. Эмилия Аристомеха и, вероятно, его жены Эмилии Иларии (I в. до н.э. – I в. н.э., хранится в Национальном музее Копенгагена) (см. приложение № 18). Пара изображена в *atria* в виде бюстов. Подобные памятники не единичны, они сохранились в достаточном количестве и, скорее всего, изображают

⁴²⁰ Схожие примеры из словарной статьи *fero* в словаре И. Х. Дворецкого: *quem sese ore ferens* - что за облик (прекрасный) у него; *consulem se f.* - разыгрывать из себя консула; *imaginem alicujus f.* - выдавать себя за кого-либо. Также первое значение глагола *fero* «носить» имеет специфический оттенок, не в прямом смысле что-то на себе носить.

⁴²¹ Светоний описывает похороны Агриппины старшей, матери Калигулы: «...приблизился к их останкам благоговейно, положил их в урны собственными руками; с не меньшею пышностью, в биреме со знаменем на корме, он доставил их в Остию и вверх по Тибру в Рим, где самые знатные всадники сквозь толпу народа на двух носилках внесли их в мавзолей. В память их установил он всенародно ежегодные поминальные обряды, а в честь матери еще и цирковые игры, где изображение ее везли в процессии на особой колеснице» (*Suet. Cal. 15. 1* перев. М.Л. Гаспарова).

imagines maiorum, которые хранились в деревянных святилищах римского дома⁴²². Бюсты в семейном склепе Гатериев, о котором уже было сказано выше, по мнению искусствоведов, являются продолжением римских республиканских надгробных скульптур, существовавших и в эпоху ранней Империи⁴²³ (см. приложение № 17). Изображение головы встречается также на камее с изображением Ливии, а в руке у неё голова Августа (?) в виде бюста (см. приложение № 19). Лёгкость, с которой Ливия держит его, может свидетельствовать об использовании воска при изготовлении подобных фигур⁴²⁴.

Более ясное представление о том, как выглядели изображения предков римлян, даёт статуя Барберини эпохи раннего Августа (см. приложение № 20). Мужчина в тоге держит в руках изображения двух человеческих мужских голов, предположительно родственников, что позволило рассматривать данную статую как памятник, изображающий знатного человека с изображениями его предков, и с большой вероятностью это его отец и дед по отцовской линии. Так как мужчина держит изображения предков без усилий, можно предположить, что изображения восковые.

Особый интерес представляет находка, сделанная в 1852 году в одной из гробниц некрополя г. Кумы археологом Дж. Фиорелли: это восковая голова, которая хранится в Национальном музее Неаполя (см. приложение № 21). Голова мужчины имеет вставные стеклянные глаза, сохранились частично волосы и следы краски на лице. По мнению К. Мадзери эта находка может помочь разрешить проблему интерпретации голов статуи Барберини, поскольку находка из г. Кумы представляет собой

⁴²² *Toynbee J. M. C. Op.cit. P. 246.*

⁴²³ *Бритова Н. Н., Лосева Н.М., Сидорова Н. А. Римский скульптурный портрет. М., 1975. С. 42–43, илл. 65.*

⁴²⁴ См. также: Бирюзовая камейка из Мальборо. Index of Images. Part VIII: *McManus B. livia_tibcameo2.jpg (418×340) (vrroma.org)*

изображение умершего человека, что даёт нам возможность представить, как выглядели бюсты предков в римском доме⁴²⁵.

Особое место среди археологических находок занимает святилище с нишами из камня, найденное в Помпеях в доме Менандра. В святилище Дома Менандра были помещены изображения в виде вырезанных из дерева голов, которые были покрыты слоем воска с обозначенными на нём чертами лица человека (см. приложение № 22). Изготовление гипсовых слепков показало, что изображения были сделаны весьма примитивно и черты лица неразличимы⁴²⁶. Отметим находки из Геркуланума: в Доме решётчатых каркасов III.14, где были найдены карбонизированные свидетельства того, что дерево использовалось для подобных грубо вылепленных изображений предков, установленных в ларариуме⁴²⁷. По мнению А. Маюри, найденные в Доме Менандра статуэтки, скорее всего изображали предков, а статуэтку юноши, он предлагает идентифицировать как *Lar familiaris*⁴²⁸. Существуют различные интерпретации данных находок: в большинстве своём исследователи утверждают, что это святилище с изображениями было предназначено для поклонения предкам⁴²⁹, однако не все принимают данную точку зрения⁴³⁰ (см. ниже анализ места культа предков в римском доме).

Изображения предков долгое время рассматривались историками и искусствоведами как посмертные изображения, однако затем в историографии широкое распространение получило мнение о том, что

⁴²⁵ *Mazzeri C. M.* Op. cit. P. 10.

⁴²⁶ *Maiuri A.* La casa del Menandro e il suo Tesoro di argenteria. Roma, 1933. P. 98–106. Fig. 47–49.

⁴²⁷ *Pollini J.* Op. cit. P. 244 со ссылкой на *Drerup H.* Totenmaske und Ahnenbild bei den Römern // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung.* Bd 87. 1980. S. 98–99; 121.

⁴²⁸ *Maiuri A.* Op. cit. P. 98–106.

⁴²⁹ *Ibid.* P. 98–106; *Clark J.* Op. cit. P. 192.

⁴³⁰ *Flower H.* Op. cit. P. 42.

изображения предков были изготовлены прижизненно⁴³¹. Дж. Поллини добавляет: некоторые изображения всё же могли быть сделаны и посмертно, хотя бы в силу тех причин, что вновь избранный магистрат мог не успеть его изготовить из-за скоростижной смерти, например, в случае Сципиона Испанского, умершего сразу после того, как он стал претором в 139 г. до н.э.⁴³².

Точка зрения о прижизненном изготовлении изображений предков во многом строится на том факте, что они не имеют признаков трупного окоченения. Лицо умершего человека начинает меняться уже через несколько часов после смерти: мышцы теряют тонус, потому что нет больше нервного раздражения. Костная структура лица становится более ярко выраженной, впадают виски и щеки, а скулы и челюсти сильно выступают. Закрытые глаза глубоко погружаются в орбиты, так как глазное яблоко больше не может поддерживаться мягкими тканями и слабеет тонус глазных мышц. Спинка носа становится очень выраженной; его кончик впадает внутрь, рот свободно свисает вниз с опущенными уголками⁴³³. Ничего подобного мы не наблюдаем на имеющемся археологическом материале.

Подобная изобразительная практика не могла не оказать влияние на формирование сакрального пространства дома, так как изображение именно прижизненного лица человека позволяло ему стать новым, но органичным, не нарушающим смысловую нагрузку, дополнением уже существующей ритуальной организации дома. Эти изображения были такими же «живыми» как Лары, Пенаты, Гений и другие боги домашнего пантеона римской семьи. Важно отметить, что изображение становилось публичным в доме только после смерти человека, хотя в определённых

⁴³¹ *Pollini J.* Op. cit. P. 238.

⁴³² *Ibid.* P. 238.

⁴³³ *Zadoks-Jitta N.* *Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the Last Century of the Republic.* Amsterdam, 1932. P. 47–48.

случаях при установлении копии изображения ещё живущего и знатного человека семья могла демонстрировать свои статусные позиции, например, во время отсутствия хозяина в доме. Посетителям дома, таким образом, могли наглядно напомнить о статусе семьи, что, кажется, более целесообразным в решении вопроса престижа. Почему всё-таки этого не происходило, почему изображения выставлялись только после смерти человека?

Изучая римскую религию, мы видим, насколько было важным для римлян разделить мир живых и мир мёртвых (эта тема затрагивается и в данном исследовании). Наверно, эта черта римского религиозного мировоззрения не позволяла римлянам поступать, казалось бы, логичным и весьма оправданным образом в случае с изображениями ещё живых людей; данная ситуация будет уже обусловлена в большей степени религиозным контекстом, а не социальным. С другой стороны, мёртвые продолжали оказывать сильное влияние на мир живых и, кажется, что продолжение жизни среди живых после смерти – это и есть некий образ римского загробного мира. Дж. Поллини пишет, что в отличие от некоторых религиозных систем представление о загробной жизни у римлян было довольно туманным и не нашло достаточного отклика в их мировоззрении⁴³⁴. Для римлян способ победить смерть состоял в том, чтобы жить в человеческой памяти вечно. В сознании римлян загробный мир был не каким-то местом в потустороннем мире, для них этим местом была память живущих людей. Из письменной традиции, благодаря найденным скульптурным изображениям и погребальным памятникам достаточно заметно, что на всех уровнях римского общества существовало сильное желание почтить память умерших⁴³⁵. Многие считали важным,

⁴³⁴ *Pollini J.* Op. cit. P. 239.

⁴³⁵ *Graham E-J.* Discarding the Destitute: Ancient and Modern Attitudes Towards Burial Practices and Memory Preservation Amongst the Lower Classes of Rome // TRAC. 2005. P. 65.

чтобы человек сообщал подробности своего статуса более широкой аудитории, чтобы память о нём оставалась среди живых. Причины этих верований обширны, но в основе своей они связаны со стремлением занять высокие статусные позиции в обществе, а также со страхом уничтожения после смерти. Поэтому было важно изобразить будущий «памятник бессмертию» с живыми чертами и поместить его среди живых, но только после смерти, ведь никто не воздвигает себе надгробного памятника, будучи ещё живым (за некоторыми исключениями).

Изображения предков: ритуальная практика. Опираясь на Ф. Бёмера и указывая на его авторитет, Г. Флауэр считает, что в римском доме мы не сможем обнаружить элементы культа предков⁴³⁶. Аргументируя свою точку зрения, Г. Флауэр обращает внимание на то, что домашний культ был сосредоточен в атриум в святилище Ларов, т.е. в эдикуле (*aedicula*) и сакрарии (*sacragium*), но ни одно из этих названий никогда не применялось к деревянным шкафам в которых хранились изображения предков⁴³⁷. При этом она справедливо обращает внимание на факт хранения в ларарии семейных надписей – *cursus honorum* умершего⁴³⁸.

Изображения предков в виде бюстов из дома Менандра Г. Флауэр рассматривает прежде всего в контексте семейного культа и не связывает их с предками, так как они не были достаточно реалистичными в отличие от масок предков⁴³⁹. Однако Г. Дрерап полагал, что бюсты в святилище Дома Менандра были сделаны из дерева и воска и при высокой температуре во время извержения воск спрессовался и расплавился, также была повреждена деревянная часть, возможно, поэтому гипсовые слепки имеют такой примитивный вид и размер меньше натурального. Таким образом, достаточно затруднительно установить первоначальный

⁴³⁶ Flower H. Op. cit. P. 208. См.: Bomer F. Ahnenkult und Ahnenglaube im Alten Rom. Leipzig, 1943. P. 104–143.

⁴³⁷ Flower H. Op. cit. P. 210.

⁴³⁸ Ibid. P. 211.

⁴³⁹ Ibid. P. 43.

детальный облик этих изображений, более того хотелось бы отметить, что найденные бюсты в доме Менандра, возможно, были образцами первых более примитивных изображений предков семьи⁴⁴⁰. Возможно восстановить облик бюстов помогут данные находок из Геркуланума, в частности, деревянная голова из Дома Мозаичного атриума IV. 1-2 (см. приложение № 23).

Также Г. Флауэр считает важным аргументом в защиту своей позиции размещение изображений в экседре, украшенной в стиле деревенского святилища, а не в атриуме в отдельных шкафах⁴⁴¹. Но культ предков может иметь различные места поклонения: очаг, святилище или могила. Известно погребение, на фасаде которого изображен умерший предок за распахнутыми деревянными дверями, приглашающий посетителей на поминальное пиршество⁴⁴² (см. приложение № 24). Домашние святилища засвидетельствованы помимо экседры и в атриумах. Нередким в помпейских домах было устройство небольших комнат с функцией *sacraġium*, они предназначались для размещения культовых предметов и известно четыре таких *sacraġia* в атриуме⁴⁴³. В Доме М. Гавиуса Руфа найдена большая ниша, изначально оборудованная дверью и деревянными стеллажами, предназначенными для размещения найденных перед ней статуэток, что типологически сопоставимо со шкафами, имеющими функцию *эдикулы*, найденными в Геркулануме в Доме деревянного Сацеллума V. 31 и в Доме решётчатых каркасов III. 13-15⁴⁴⁴. В одном крыле (*alae*) атриума Дома двухсотлетия в Геркулануме V.15 была найдена деревянная святыня в форме храма, которую некоторые учёные

⁴⁴⁰ *Drerup H.* Op. cit. P. 99.

⁴⁴¹ *Flower H.* Op. cit. P. 42; *Giacobello F.* Op. cit. P. 67.

⁴⁴² *Gee R.* From Corpse to Ancestor: The Role of Tombside Dining in the Transformation of the Body in Ancient Rome // *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs.* Bar International Series 1768. Oxford, 2008. P. 64– 65.

⁴⁴³ *Giacobello F.* Op. cit. P. 69.

⁴⁴⁴ *Ibid.* P. 69.

интерпретируют как *agmaria* предков⁴⁴⁵. Перед ним были деревянные раздвижные двери (сейчас реконструированы), увенчанные карнизом с рельефным фризом, видимо, они выполняли функцию защиты от внешнего воздействия (приложение № 25).

Г. Флауэр считает, что попытка увидеть Ларов предками несостоятельна, так как их несколько фривольная иконография не могла привлечь римскую элиту в качестве аналога изображения предков⁴⁴⁶. Относительно иконографии стоит заметить, что данная особенность, возможно, никак не противоречит образу «культурного героя», о котором в контексте изучения культа Ларов писала Е.М. Штаерман, считая, что есть некоторые основания установить аналогию между ними⁴⁴⁷. Более того, культ Ларов не был связан с каким-то одним социальным слоем, а культ предков имел разнообразные формы проявления в римской религии. На мой взгляд, более верным будет не тот тезис, что в римском доме нет следов культа предков, – это для Г. Флауэр равносильно отсутствию ритуальной практики, направленной на изображения предков, – а тот, что нет прямых указаний в источниках на эту ритуальную практику. Более того, отрицать в такой категоричной форме культ предков в римском доме – достаточно серьезное утверждение: всё же в тот или иной период в той или иной форме он присутствовал в доме. В частности, в течение Каристий, праздника, посвященного памяти усопших, совершалось жертвоприношения Ларам: «Ладан курите семейным богам! Согласье ведь должно / В этот особенно день кротко и мирно хранить. / И учреждайте пиры вы в честь подпоясанных Ларов, / Ставьте тарелку для них — почести знак и любви». (*Ovid. Fast. II. 631-634*). Непосредственно во время похорон сын провозглашал отца богом (*Serv. Ad Aen. V. 47; Plut. QR. 14*). Важное значение имеет комментарий Сервия, который выводил культ

⁴⁴⁵ *Mazzeri C. M. Op. cit. P. 12.*

⁴⁴⁶ *Flower H. Op. cit. P. 242.*

⁴⁴⁷ *Штаерман Е.М. Указ. соч. С. 49–52.*

Ларов из культа предков, так как семья могла захоронить умершего прямо в доме под очагом (*Serv. Ad Aen. V. 64; VI. 152*). У Феста умерший человек перевоплощается и становится Ларом (*Fest. s. v. Laneae effigiae*). Е.М. Штаерман также замечает: «О связи предков и ларов говорит и популярность во время Империи, распространенной и в Италии, и в провинциях коллегии почитателей *imagines* (т. е. изображений предков) и ларов императоров»⁴⁴⁸.

Более осторожным выглядит тезис Г. Флауэр о том, что древнеримские изображения предков, хотя и не являлись объектом культа, были связаны с культовыми практиками, такими как подношения Ларам, Пенатам и Гению отца⁴⁴⁹. Но если допустить отсутствие культа изображений предков, то даже их связь с культовыми практиками не позволяет исключить их из ритуальной организации римского дома. Вовлечение изображений предков в ритуальную организацию римского дома может быть отголоском древней практики, связанной с захоронением близких в доме под очагом (*Serv. Ad Aen. V. 64; VI. 152*). В этом контексте также стоит отметить ритуал *os resectum*, который, возможно, имел вариации, например, семья могла захоронить отделённую кость в доме, в частности под порогом или очагом. Таким образом, мы видим, как пространство дома могло быть связано с сохранением памяти об умершем предке даже в виде его останков, что способствовало формированию сакрального пространства дома. Подобная ситуация может, хотя и косвенно, способствовать подтверждению моей позиции, что изображения предков всё же рассматривались членами семьи в качестве элемента домашней ритуальной практики.

Описывая изображения, авторы используют прилагательное *fumosus* «закопчённый, закоптелый» (*Cic. In Pis. I; Sen. Epis. 44. 5; Juv. Sat. 8. 1–23*)

⁴⁴⁸ Там же. С. 51.

⁴⁴⁹ Flower H. Op. cit. P. 210.

что может быть использовано в качестве аргумента, подтверждающего совершение определённых ритуалов перед изображениями предков. Г. Флауэр связывает подобное состояние изображений с присутствием очага в атриум, а не с ритуальной практикой членов семьи. Ранее в разделе «Очаг» уже был затронут вопрос развития домашней архитектуры римского дома. На основе археологических сведений из Кампании, Рима и Остии археологами были сделаны выводы о том, что пищу уже не готовили в атриуме, начиная с III в. до н.э., для этих целей стали использовать отдельно выделенную комнату – кухню (*culina*). Правда, С. Рикотти предлагает иную хронологию и называет II в. до н. э. время появления римской кухни⁴⁵⁰. Впрочем, Плавт использует слово *culina* в комедии «Грубиян» (*Plaut. Truc. 615*), а это рубеж III/II вв. до н. э. П. Боннини же, изучив археологические сведения, резюмирует, что ни в Риме, ни где-либо ещё на территории Италии очаги никогда не находили в помещениях, которые можно было бы с полным правом идентифицировать как атриум⁴⁵¹. В домах города Помпеи очаг в центральной комнате жилища встречается лишь изредка, но это всегда «второстепенные» постройки, например, так называемые Дома прокураторов, пристроенные к Дому Менандра, и пристройки к Дому Лабиринта. Всё же есть исключения, например, были обнаружены следы культовых приготовлений для Ларов в атриуме некоторых домов, где ещё располагался очаг, например, в атриуме небольшого дома в регионе V. 4. 9 и в атриумах домов регионов V. 2. f. и I. 10. 1⁴⁵².

Безусловно, мы должны учитывать наличие переносных жаровен в доме, но отметим, что в отличие от очага они не использовались постоянно

⁴⁵⁰ *Ricotti S. Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle // Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. Roma, 1978. P. 247–248. См. также: Scheffer Ch. Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries // Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. Stockholm, 2000. Vol. 7. 94. P. 175–183.*

⁴⁵¹ *Bonnini P. Op. cit. P. 455.*

⁴⁵² *Giacobello F. Op. cit. P. 65.*

в процессе приготовления пищи. Также стоит обратить внимание на разность температур в очаге и переносной жаровне. Внушительные размеры атриума и наличие комплювия, постоянная закрытость *atria*, кроме особых дней, также препятствовали чрезмерному закопчению.

Закопченность изображения могла быть связана с возжиганием ладана или зажжением лампы в непосредственной близости от него, что широко практиковалось в ритуальной практике римлян. Известна надгробная надпись, в которой упоминается особое значение света в ритуале «*ut semper vigilet lucerna nardo*» («чтобы всегда горела нардовая лампа»: *CIL. VI. 30102*). Во время Паренталий – важного праздника поминовения умершего – разжигали огонь (костёр), а в качестве жертвоприношения приносили цветы, гирлянды и продукты питания (*Ovid. Fast. II. 533–539*). Известно сообщение о ритуальном зажжении светильника на могиле умершего человека: состоятельница Мевия в своём завещании даровала свободу своим рабам Сакку, Евтихии и Ирене, но с одним условием: «Пусть мой раб Сакк и мои рабыни Евтихия и Ирена будут свободными при условии, что возле моего памятника каждый из них по очереди в течение месяца зажигают светильник...» (*Dig. 40. 4. 44*). В «Фастах» Овидия описываются факелы, с помощью которых освещается могила: «Уныло огни при погребеньях горят» (*habent alias maesta sepulcra face: Ovid. Fast. II. 562*).

Присутствие света рядом с изображением умершего было связано не только с сохранением памяти и актом вспоминания, но могло быть и символическим обращением к защитным силам предков. К. Мадзери считала, что изображениям предков была присуща также защитная функция, которая реализовывалась и в рамках домашнего пространства, а не только за его пределами во время похорон⁴⁵³. Проведя сравнительный анализ древних этрусских гробниц, она выделила популярный сюжет –

⁴⁵³ *Mazzeri C. M. Op. cit. P. 13.*

ложные двери вместе с изображением головы или с находящимися рядом изображениями предков: «...вполне вероятно, что двери и ворота сохраняли эту символическую функцию и в римском контексте»⁴⁵⁴.

Таким образом, можно сказать, что присутствие изображений предков означало преемственность между миром живых и миром мёртвых. Подобное рассуждение может быть применено в контексте *armaria* и изображений предков. Более того, нельзя недооценивать тот факт, что изображения предков были подвижным элементом, а это значительно расширяет их функции, например, некоторые авторы упоминают талисманную функцию изображений предков (*Plut. Sulla. 29. 6; Amm. Marcel. XXII. 13. 3; Apul. Apol. 63. 2*), что не исключает возможности использования их в ритуалах за пределами *armaria*. Дж. Поллини считает, что изображения предков были специально задуманы, – как мы можем отметить на статуе Барберини, – в качестве переносных объектов, но, вероятно, из-за хрупкого материала изображения хранились в закрытых деревянных шкафах⁴⁵⁵. В римской религии присутствовала культовая практика, когда изображения богов помещали на повозки или носилки и перемещали по городу, придавая тем самым им эффект движущихся фигур. Самым важным шествием такого типа в Риме является *rompa circensis* – «шествие» статуй (*Liv. V. 21. 1–5; V. 22. 3–5*). Дионисий Галикарнасский описал одну из таких религиозных процессий от Капитолия через Форум к Цирку, которой сопровождалось открытие Латинских игр: «...в конце всего в процессии участвовали кумиры богов, переносимые мужчинами на своих плечах, являющие и облик, подобный изображениям, создаваемым у эллинов, и одеяния, и символы, и дары, создателями которых и подателями людям они считаются. Несли статуи не только Юпитера, Юноны, Минервы, Нептуна и прочих, кого эллины при-

⁴⁵⁴ Ibid. P. 15.

⁴⁵⁵ *Pollini J. Op. cit. P. 239.*

числяют к двенадцати богам, но и более древних, от которых, как сообщают мифы, произошли эти двенадцать богов, а именно: Сатурна, Опс, Фемиды, Латоны, Парк, Мнемосина и всех остальных, чьи храмы и святилища имеются у эллинов, а также тех, кто, согласно мифам, родился позднее, после того как Юпитер получил власть, то есть Прозерпины, Луцины, Нимф, Муз, Гор, Граций, Либера, и тех, кто были полубогами и чьи души, покинув смертные тела, как рассказывают, взошли на небо и удостоились тех же почестей, что и боги, – Геркулеса, Эскулапа, Диоскуров, Елены, Пана и бесчисленных других» (*Dionys.* VII. 72.13 перев. А. М. Сморгчова). Таким образом, можно предположить, что подобная практика не была исключением и для изображений предков.

Помимо зажжения лампы или воскурения ладана изображения предков могли демонстрировать, открыв створки шкафа и украсив их гирляндами. О данном украшении во время общественных жертвоприношений писал Полибий: «Деревянные шкафы открываются во время общенародных жертвоприношений, и изображения старательно украшаются» (*Polyb.* VI. 53. 4). Г. Флауэр открытие дверей шкафчика связывает с выражением радости членами семьи и созданием праздничного настроения в доме, при этом совершенно неясно, как часто изображения открывались – это во многом зависело от желания отдельной семьи⁴⁵⁶. Плиний упоминает украшенные изображения (*cerae pictae*: *Plin.* NH. XXXV. 2). Украшение венками и гирляндами упоминается и у Цицерона: «...изображение прославленного мужа, своего отца, на которое он, несколькими днями ранее, смотрел, принимая поздравления, было украшено лаврами» (*Cic.* Pro Mur. 88). Особенно важным для нашего исследования является упоминание Плиния о венках (гирляндах), которые использовали во время совместного поклонения Манам и Ларам: «И уже тогда венки/гирлянды были почестью богов и ларов общественных и

⁴⁵⁶ Flower H. Op. cit. P. 208.

частных, а также гробниц и душ умерших» (Et iam tunc coronae deorum honos erant et larum publicorum privatorumque ac sepulchrorum et manium: *Plin. NH. XXI. 11*).

Р. Туркан считает, что гирлянда восходит к похоронным дионисийским и другим культовым обычаям⁴⁵⁷, и приводит примеры этрусских изображений банкетов с использованием гирлянд: например, в «Tomba della Nave» (Тарквинии) изображен человек, собирающийся надеть гирлянду на шею, а на погребальной урне из Кьюзи изображена маска между двумя гирляндами. Достаточное количество примеров изображения гирлянд демонстрирует апулийская погребальная живопись III и II вв. до н.э.⁴⁵⁸ Известно, что во время Паренталий на могилу римляне могли принести вино и фиалки, которые, например, приносит Эней на могилу Анхиза (*Verg. Aen. V. 77–79*), в этом случае гирлянда (цветы) становилась не только украшением, но и приношением.

В рамках домашнего пространства известно, что римская семья активно использовала цветочные гирлянды. Зафиксировано большое количество наличия гвоздей и отверстий для гвоздей на помпейских фресках. Предположительно, гирлянды прикреплялись к стене и помещались поверх изображенных гирлянд на фреске. Помимо нарисованных гирлянд на стенах домов в Помпеях часто встречается сюжет, где участники жертвоприношения несут гирлянды вместе с жертвами для Ларов и Пенатов, что указывает на большую значимость гирлянд в почитании Ларов⁴⁵⁹.

В Доме дикого кабана на северных и западных стенах кухни рядом с плитой изображены Лары и алтарь со змеями, справа от Лара и

⁴⁵⁷ *Turcan R. Les guirlandes dans l'antiquité classique (avec 3 figures et 7 planches) // JbAC. 1971.14. Münster, 1972. P. 95.*

⁴⁵⁸ *Ibid. P. 100.*

⁴⁵⁹ *Dylan R. The Hanging Garlands of Pompeii: Mimetic Acts of Ancient Lived Religion // Arts & Health. 2020. 9 (2). P. 8.*

непосредственно над очагом – продукты из свинины. Настенная живопись сохранилась только до края рамы над гирляндами, но в сохранившейся штукатурке есть полукруглые отверстия, в которые вставляли гвозди для подвешивания гирлянды⁴⁶⁰ (известно использование гирлянды на кухне и в других домах, см. приложение № 26) В Доме Менандра над нишей с бюстами находились два гвоздя (теперь удалены), предположительно на них крепилась либо занавеска, либо гирлянда (см. приложение № 27).

За пределами ларариев в рамках домашнего пространства помпейских домов мы можем увидеть многочисленные изображения других богов: Фортуны, Весты, Геркулеса, Юноны, Минервы, Юпитера, Приапа и т.д.⁴⁶¹ В атриуме одного из домов I. 16. 3 был обнаружен ларарий с изображениями Геня и Минервы, над Минервой сохранились два отверстия от гвоздей, на которые крепилась гирлянда (см. приложение № 27)⁴⁶². Таким образом, в рамках ритуальной организации дома мы можем отметить, что посвящение цветочных гирлянд домашним божествам было важным элементом поклонения. Катон пишет об обязанностях вилики: «...очаг она ежедневно, перед тем, как лечь спать, чисто обметёт. В календы, иды и ноны, и когда будет праздник, она возлагает на очаг венок и в эти самые дни приносит домашнему Лару жертву...» (*Cato*. 143). В комедии Плавта «Горшок» Лар открывает секрет хозяину дома Эвклиону о богатстве, спрятанном под очагом, потому что его дочь Федра «каждодневно в дар вино приносит, ладан или что-нибудь подобное, венки кладет...» (*Plaut. Aul.* 25–27). В другой своей комедии «Три монеты» Плавт пишет, что Калликс хочет украсить, видимо, святилище Лара гирляндой (*Plaut. Trinum.* 39).

⁴⁶⁰ *Giacobello F.* Op. cit. P. 230. № 111.

⁴⁶¹ *Fröhlich Th.* Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur volkstümlichen Pompejanischen Malerei. Mainz, 1991. P. 129–169.

⁴⁶² *Dylan R.* Op. cit. P. 15.

Таким образом, гирлянды являлись важным элементом ритуальной организации дома. Они были сакральными элементами, которые вовлекали людей, живущих в доме, в ритуальную организацию пространства и требовали от них определённых действий сакрального характера. Украшение гирляндой изображений предков и украшение гирляндой изображений домашних богов не могли быть в рамках домашнего пространства инструментами различных сфер. Эти изображения, независимо от их формы и контекста, имели много схожих черт не только в своей основе, но и в том, как римляне воспринимали их, какие чувства они у них вызывали и как эти изображения влияли на их повседневную жизнь.

Гирлянды, изображения предков или богов и небольшой алтарь, который находится перед святилищем в Доме Менандра, становились теми символами, которые организовывали ритуальный маршрут в рамках сакральной топографии римского дома. Этот небольшой алтарь в Доме Менандра, по предположению Дж. Кларка, был переносной и, возможно, мог быть использован перед изображениями предков, например, в дни поминовения умерших родственников (*Ovid. Fast. II. 533–46*)⁴⁶³. Ритуалы, совершаемые перед культовым образом, являются средством религиозного общения между людьми и богами. Культовые образы будят по утрам (*Apul. Met. 11. 20. 4–5*), кормят и одевают, надевают украшения (*CIL. II. 3386; XIV. 2215*: перечисляется храмовый инвентарь: например, кольца и т.п.). Источники сообщают о прикосновениях к культовым изображениям или запретах: например, к статуе Вирбия в святилище Дианы в Неми нельзя было прикасаться (*Serv. Ad Aen. VII. 776*)⁴⁶⁴ (о прикосновениях см. выше).

⁴⁶³ Clarke J. Op. cit. P. 6–7. См. фотографию небольшого каменного алтаря: <https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/Altars/Altar 12500.htm>

⁴⁶⁴ Egelhaaf-Gaiser U. Cult Places and Cult Images: A Pragmatic Approach // The Blackwell Companion to the Ancient World. Oxford, 2007. P. 219.

В комедии Плавта «Псевдол» герой Баллион отдаёт приказание рабу быть на пиру *lectisterniator*: возможно, упоминание Плавта имеет связь с римским ритуалом угощения богов – *lectisternium*. Согласно мнению Дж. Истона римляне со временем связали *lectisternium* и празднование дня рождения, в качестве аргумента автор приводит свою интерпретацию надписи CIL. V. 5272, в которой говорится о том, что вольноотпущенник ежегодно проводил именно *lectisternium* в день рождения своей умершей жены перед её статуэткой/изображением. Римляне перенесли публичное празднование *lectisternium* в область *sacra privata* и связали его с днём рождения, похоже, продолжает автор, римляне изменили границы обряда и создавали связи с другими религиозными практиками⁴⁶⁵. Угощение статуэтки/изображения жены – яркий пример ритуальной практики *pater familias*, направленной на почитание умерших членов семьи. Сведения такого характера позволяют нам предположить, что в данной семье отец вместе с домочадцами каждый год демонстрировал яркий образец не только ритуальных действий, связанных с изображением женщины (её статуэтки/изображения), но также в глазах детей или других родственников более молодого поколения эти ритуалы были связаны с почитанием умершего человека – их предка.

Известно, что римская женщина не могла быть удостоена посмертного изображения в *armaria* атриума. Однако среди археологических находок, помимо деревянных бюстов из святилища дома Менандра, в Помпеях и Геркулануме были найдены подобные, но уже женские бюсты (возможно, это изображения местных жриц)⁴⁶⁶. Поэт Стаций упоминает родословное древо (*stemma*) у матери: *stemma materno felix, virtute paterna* («Матери родом гордись, но также – отвагой

⁴⁶⁵ *Easton J.A.* Plautus' *Lectisterniator* and Roman *Dies Natales* // Classical Association of the Middle West and South Annual Meeting. Oklahoma, 2010. Conference Presentations '[Plautus' lectisterniator and Roman dies natales](#)' | Jeffrey Easton - Academia.edu

⁴⁶⁶ *Flower H.* Op. cit. P.43. Not. 65; *Ward-Perkins, J. B., Claridge A.* Pompeii A.D. 79: Essay and Catalogue. NY, 1978. P. 76–77.

отцовской»: *Stat. Silv.* IV. 4. 74–75). Л. Уэбб предполагает, что, возможно, женские изображения могли быть увековечены в атриумах не с помощью собственных восковых изображений, а в форме *nomina familiae (tituli)* и нарисованных картин (*imago picta*)⁴⁶⁷. Светоний пишет о Гальбе: «выставил у себя в атриум свою родословную, восходящую по отцу к Юпитеру, а по матери к Пасифае, супруге Миноса» (*Suet. Gal.* 2 перев. М.Л. Гаспарова). Подобные сообщения не исключают возможности существования женских подписей (*tituli*) и нарисованных картин (*imago picta*)⁴⁶⁸.

В римском атриуме помимо изображений предков, согласно обычаем, находились брачное ложе и ткацкий станок. Римские женщины, в отличие от греческих, были активно вовлечены в ритуальную организацию всего домашнего пространства. В атриуме они могли заниматься вышиванием и ткачеством, находясь среди изображений предков. Римская невеста приносила с собой в дом мужа свои родовые изображения предков, которые теперь присоединялись к предкам её мужа⁴⁶⁹. Согласно мнению Л. Уэбб процесс их изготовления в данном случае не совсем понятен, вполне возможно их воспроизводили с гипсовых форм, хранившихся в доме⁴⁷⁰. О переносе этих масок можно судить по свидетельству Цицерона⁴⁷¹ и на основании сенатусконсульта против Гнея Кальпурния Пизона Старшего: «...те, кто когда-либо принадлежал к семье Кальпурниев или кто был связан кровными (узами) или браком... чтобы маска предка Гнея Кальпурния Пизона Старшего не находилась среди оставшихся масок

⁴⁶⁷ *Webb L.* Gendering the Roman Imago // *EuGeStA.* Vol. 7. 2017. P. 174.

⁴⁶⁸ См. также: *Cic. Vatin.* 28; *Plin. HN.* XXXV. 6.

⁴⁶⁹ *Flower H.* *Op. cit.* P. 24–25; 103; 201. Г. Флауэр опирается на *Senatus Consultum de Cn. Pis. Patr.* 75–80.

⁴⁷⁰ *Webb L.* *Op. cit.* P. 152.

⁴⁷¹ *Cic. Vatin.* 28: *Ac nunc quidem C. Antonius hac una re miseriam suam consolatur, quod imagines patris et fratris sui fratrisque filiam non in familia sed in carcere conlocatam audire maluit quam videre* («И теперь, конечно, этим одним и утешается в своём горе Г. Антоний, что он предпочел слышать, нежели видеть изображения своего отца, брата и дочери своего брата не в семье/доме, но в темнице»).

предков, с которыми они привыкли отмечать обряды...» (*Senatus Consultum de Cn. Pis. Patr. 75*)⁴⁷². В постановлении Сената говорится о том, что все, кто имеет кровные и брачные связи с семьей Кальпурния должны были убрать маску предка Гнея Кальпурния Пизона-отца и больше не отправлять установленные обряды, что подтверждает тезис о переносе римскими женщинами масок в случае их замужества.

Как было сказано выше, во время семейных и общественных праздников члены семей открывали *armaria* и публично демонстрировали изображения предков, украшенные гирляндой, но во время траура их закрывали (*Polyb. VI. 53. 4*). Открывая шкафы с изображениями предков, семья делала их участниками общественного празднества, соединяя воедино пространство улицы и пространство дома. Можно предположить, что этим в доме занимались *mater familias* и её дочери. Также не только отец семейства, но и *mater familias* могла обратиться к примерам определённых поступков достойных предков, указывая на их изображения в момент беседы со своими детьми⁴⁷³. А. Линтотт пишет, что изображения предков стимулировали молодое поколение следовать их примеру и поклоняться богам домашнего пантеона, потому что именно они помогли достичь им такого положения⁴⁷⁴.

Что касается образа жизни римской бедноты следует отметить: они могли иметь либо святилище, нарисованное на доске или стене, либо

⁴⁷² См. также: *Eck W., Caballos A., Fernandez F. Das senatus consultum de Cn. Pisone patre. München, 1996. S. 38–51.*

⁴⁷³ См. пассаж Тацита, в котором факт присутствия в доме «изображений предков» рассматривается в качестве инструмента, имеющего возможность оказывать воспитательную функцию: «Сенатор Фирмий Кат, один из ближайших друзей Либона, склонил этого недалёковидного и легковёрного юношу к увлечению предсказаниями халдеев, таинственными обрядами магов и снотолкователями; настойчиво напоминая ему, что Помпей – его прадед, Скрибония, некогда жена Августа, – тетка, Цезари – двоюродные братья и что его дом полон изображений прославленных предков, он, соучаствуя в его разгульном образе жизни и помогая ему в добывании взаймы денег, всячески побуждал его к роскошеству и вводил в долги, чтобы собрать возможно больше изобличающих его улик» (*Tac. Ann. II. 27. 2* перев. А.С. Бобович).

⁴⁷⁴ *Lintott A. The Constitution of the Roman Republic. Oxford, 1999. P. 169.*

переносной ларарий⁴⁷⁵. На верхних этажах домов в Геркулануме были найдены карбонизированные остатки переносных деревянных святынь (см. приложение № 28), в которых низшие слои могли хранить и почитать примитивно изготовленные изображения своих предков. Как отмечает Э. Уоллес-Хэдрилл, данные из Геркуланума указывают на то, что отдельный очаг или ларарий был общей чертой ряда квартир на верхних этажах⁴⁷⁶.

Таким образом, изображения предков в рамках домашнего пространства позволяли умершему играть активную роль в процессе формирования идентичности живых и мёртвых⁴⁷⁷. Этот процесс был связан с ритуальной практикой членов семьи. К сожалению, источники не дают нам достаточно сведений, чтобы в полной мере реконструировать ритуалы, которые были направлены на почитание изображений предков. Тем не менее, они сообщают об украшении изображений и указывают на воскурение ладана или зажжение лампы. Остальные элементы ритуальной практики могут быть восстановлены только на основе аналогичных ритуалов, связанных с почитанием домашних божеств. Валерий Максим, описывая историю некоего Валезия, у которого тяжело заболели дети, сообщает: «...он (Валезий) пал на колени и стал умолять домашних Ларов обратить опасность, грозящую детям, на его собственную голову» (*Val. Max.* II. 4. 5). Эти слова, ярко выраженного эмоционального характера говорят нам о том, что в минуту отчаяния члены семьи могли обратиться с просьбой к богам домашнего пантеона. В данном случае, учитывая психологические особенности человека, мы не можем исключить ситуацию, когда крайняя опасность заставляет большинство людей прибегать к помощи любого вида, что может косвенно указывать на

⁴⁷⁵ *Bodel J.* Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion // Household and Family Religion in Antiquity / Ed. by J. Bodel and S. M. Olyan. Malden: Blackwell Publishing, 2008. P. 264.

⁴⁷⁶ *Wallace-Hadrill A.* Houses and Society...P. 110.

⁴⁷⁷ *Graham E-J.* Op. cit. P. 67.

обращение члена семьи к имеющимся в доме изображениям предков в определённые периоды жизни.

В итоге отметим важное обстоятельство, которое следует учитывать в контексте данной темы. Существуют объекты религиозного характера, имеющие широкую ритуальную практику, при этом они вовлечены и в социальную сферу, подобные объекты «многослойны», в них выделить элемент с однозначной трактовкой практически невозможно. Таковыми, на мой взгляд, являются изображения предков.

II.4 Культ Ларов и священные локусы дома

Предыдущие разделы были посвящены важнейшим сакральным объектам римского домашнего пространства. Нельзя не заметить, что каждый объект был тесным образом связан с культом Ларов. Цицерон писал: «нельзя отвергать почитания Ларов, завещанного предками как владельцам земли, так и домочадцам, и обрядов, совершающихся на глазах у жителей имения и усадьбы» (*Cic. De leg. VIII. 27*). В этом отрывке весьма ценно указание автора на границы распространения культа Ларов – это прежде всего земля и дом, которые находятся во владении римской семьи.

Арнобий ссылается на Варрона, который называет Ларов то Манами «Manes», то богами воздуха «aerios deos» и героями «heroas», то объявляет их духами беспокойных мертвецов «Larvas» (*Arnob. Adver. Nat. III. 41*). Ситуация, когда Варрон, живя в I веке до н.э., уже не мог прийти к какому-нибудь выводу, а ограничился только приведением различных точек зрения, говорит о том, что у него не было убедительных доказательств в пользу определённого мнения. Противоречивое состояние источников привело к возникновению широкой дискуссии о природе культа Ларов, которая продолжается по сегодняшний день. Но, возможно, изучение ритуальной практики римской семьи, связанной с тем или иным сакральным объектом дома, а также изучение ритуалов, отправляемых в рамках придомового пространства, поможет дополнить уже имеющиеся сведения о культе Ларов и внести в его понимание некоторые уточнения.

Предшествующее изучение культа привело к формированию нескольких концепций в вопросе происхождения культа Ларов и границ его распространения. Широкое обсуждение началось с исследований Г. Виссова, который утверждал, что этот культ связан с участком сельской общины, не будучи привязанным к семье. Также Г. Виссова отрицал связь культа Ларов с предками, так как в противном случае не было бы связи

Ларов и рабов, при этом отмечал, что Лары начинают иметь отношение к предкам только со времён Варрона⁴⁷⁸. Подобную позицию высказывал Э. Самтер, считая Ларов защитниками и богами поля, а презентацию их как душ богов предков более поздним явлением⁴⁷⁹. К взглядам Э. Самтера обращается К. Латте, который отрицал наличие культа предков и родовых культов в Риме, так как обожествление родоначальников, по его мнению, не играло важной роли в древнеримской религии⁴⁸⁰. В главе, посвященной религии крестьян Италии, автор называет сельскую усадьбу основным ядром римского общества, где и зародилась римская религия, где Лары были духами местности⁴⁸¹. Подобную позицию занимал и Ф. Грант, который считал, что в период оседлой земледельческой жизни дом и приусадебный участок становится ритуальным центром, тесно связанным с Ларом или Ларами⁴⁸². Ж. Дюмезиль внёс некоторые дополнения в понимание культа Ларов. Исследователь называет Ларов охранителями участка земли, при этом обращает внимание на то, что римляне разделяли землю на ближнюю и остальную, и в первом случае эта была сфера деятельности Ларов⁴⁸³. Ж. Дюмезиль также связывает Ларов с землёй, местом обитания людей, но не с предками⁴⁸⁴.

Таким образом, мы видим, что на протяжении всего двадцатого столетия историография культа Ларов продолжала развивать направление, в рамках которого эти божества рассматривались как боги защитники определённой территории. Данную точку зрения, разделяли не все

⁴⁷⁸ *Wissowa G.* Op. cit. S. 166–174.

⁴⁷⁹ *Samter E.* Op.cit. S. 105–123; 111-114.

⁴⁸⁰ *Latte K.* Op.cit. S. 166–174.

⁴⁸¹ См. критическое замечание Е. М. Штаерман (От религии общины к мировой религии // Культура Древнего Рима. Москва, 1985. С. 120): «Вряд ли можно, как то делал Латте, настаивать на первичности культов «крестьянской усадьбы», перенесенных затем на римский культ в целом. Скорее следует говорить о единстве принципов, на которых строились и частные, и общественные культы, принципов, связующих коллектив с божеством».

⁴⁸² *Grant F. C.* Ancient Roman religion. New York, 1957. P. 17.

⁴⁸³ *Дюмезиль Ж.* Религия древнего Рима. СПб., 2018. С. 346.

⁴⁸⁴ Там же. С. 458–459.

исследователи, некоторые из них отстаивали взгляд на природу культа Ларов, ассоциируя их с предками. Так, в 1920 году с критикой концепции Г. Виссова выступила М. Вейтс в статье «Природа ларов и их представление в римском искусстве»⁴⁸⁵. Исследовательница считает Ларов добрыми духами, прикрепленными к отдельной семье, её жилищу и территории, непосредственно окружающей этот дом. М. Вейтс считает, что Лары пользовались особым поклонением как духи предков, что играло немаловажную роль в жизни древнего римлянина⁴⁸⁶. Одним из её аргументов является тот факт, что в гимне коллегии Арвальских братьев, связанной с агрикультурной сферой, жрецы обращаются за помощью к Ларам как дарующим хороший урожай и защищающим от засухи – данный факт не противоречит концепции о связи культа Ларов с предками семьи, так как именно души обожествлённых сородичей, как и другие божества, помогали древним римлянам увеличить их урожай⁴⁸⁷.

М. Вейтс была не первым учёным, определившим подобную природу Ларов, она следовала отчасти Э. Самтеру, который допускал, что на определённом этапе истории римской общины Лары были расценены как особо компетентные божества, подобно другим хтоническим богам, приносящим прибавление урожая, поэтому выделившегося из множественности Ларов *Lar familias* можно считать основателем рода⁴⁸⁸. У. Фаулер сначала считал Ларов духами умерших предков⁴⁸⁹, но позже он признаёт, что после выхода книги Н.Д. Фюстеля де Куланжа «Гражданская община»⁴⁹⁰ его отношение к природе Ларов несколько изменилось. Н.Д. Фюстель де Куланж отмечал, что Ларов чтили как далёких предков, которые были причислены к кругу домашних божеств и защищали

⁴⁸⁵ *Waite M. C. The Nature of the Lares...P. 241–261.*

⁴⁸⁶ *Ibid. P. 241.*

⁴⁸⁷ *Ibid. P. 243.*

⁴⁸⁸ *Samter E. Op.cit. S 105–123.*

⁴⁸⁹ *Fowler W. Op. cit. P. 78.*

⁴⁹⁰ *Фюстель де Куланж Н.Д. Гражданская община древнего мира. СПб., 1906.*

фамилию⁴⁹¹, поэтому В. Фаулер изменил свой взгляд и связывал Ларов с домом. Исследователь считает, что Ларам был открыт путь в дом с помощью рабов фамилии, которые имели отношение к Ларам компитальным⁴⁹². Следуя логике В. Фаулера получается, что рабы повлияли на характер культа Ларов. Однако Н.Д. Фюстель де Куланж писал: «Домашняя религия... не разрешает принимать в семью постороннего. Поэтому должно быть какое-нибудь средство, в силу которого слуга стал бы частью семьи. Это достигается особым обрядом посвящения, вновь прибывшего в домашний культ.... Это обозначало бы, что вновь пришедший, чужой ещё накануне, станет с этого времени членом семьи и будет приобщен к её религии...»⁴⁹³. Таким образом, Н.Д. Фюстель де Куланж утверждает, что именно раб приобщался к домашним культам, но никак не наоборот. Иными словами, Н.Д. Фюстель де Куланж исключает возможность, чтобы религия рабов, включённых в состав римской семьи, могла оказывать на неё влияние, в отличие от У. Фаулера, который допускает, что характер важнейшего домашнего культа Ларов менялся под влиянием рабов, и Лары из хранителей земли обитаемых мест переходят в разряд домашних божеств⁴⁹⁴.

Можно отметить, что работа М. Вейтс стала отправной точкой для дискуссии, которая развернулась вокруг условно обозначенной «примирительной» позиции, безусловно оказывая положительное влияние на изучение культа Ларов. Началом нового этапа анализа культа Ларов стала статья Д. Лэнга «Происхождение культа ларов»⁴⁹⁵. Он прежде всего отмечает смелость М. Вейтс⁴⁹⁶, после чего акцентирует внимание на

⁴⁹¹ Там же. С. 20–21.

⁴⁹² *Fowler W.* Op. cit. P. 77–78.

⁴⁹³ *Фюстель де Куланж Н.Д.* Указ. соч. С. 122.

⁴⁹⁴ *Бутин А. А., Перфилова Т. Б.* Историографические аспекты восприятия пространства и времени в древнем Риме // Вестник ЯГПУ. № 4(57). 2008. С. 183.

⁴⁹⁵ *Laing G.* The Origin of the Cult of the Lares // *Classical Philology*. Vol. 16. № 2. 1921. P. 124–140.

⁴⁹⁶ *Ibid.* P. 125.

ошибке предыдущих исследователей – на односторонности подхода к изучению культа Ларов. Д. Лэнг считает, что культ Ларов был достаточно неустойчивым явлением, а это говорит о тенденции к развитию основных характеристик культа и соответственно ритуальной практики семьи, связанной с этим культом. Попечительство Ларов, по его мнению, простиралось на различные сферы, что указывает на широкий спектр их деятельности⁴⁹⁷.

В рамках данной концепции высказывался и С. Бэйли, который допускал параллельное существование нескольких теорий, связанных с природой культа Ларов. Например, он называет Ларов духами умерших предков, а Лар фамильный, по его мнению, – это некое олицетворение всей римской семьи. Исследователь считает природу Ларов и Пенатов весьма схожей и даже склоняется к их отождествлению⁴⁹⁸. В рамках данного исследовательского направления можно рассматривать и работу Р. Туркана «Боги древнего Рима», в которой автор утверждает, что Лар – это Лар фамилии, «demon» предков⁴⁹⁹. В одном из разделов («Культы земли») исследователь указывает на неразрывную связь Ларов с землёй, опираясь на то, что «плужный лемех, которым делали первую борозду в году, затем сжигался на домашнем очаге»⁵⁰⁰. Иными словами, Р. Туркан не отрицает связь Ларов и с предками, и с землёй. Г. Скаллард указывает тех исследователей культа Ларов, кто так и не смог найти точек соприкосновения и продолжает рассматривать Ларов либо как богов, связанных с определённой территорией, либо в контексте культа предков. Он считает, что рассмотрение культа Ларов как богов смерти связано с тем, что их матери Мании приносили человеческие жертвы, которые впоследствии были заменены консулом Брутом на головки чеснока и мака

⁴⁹⁷ Ibid. P. 138.

⁴⁹⁸ Bailey C. The religion of Ancient Rome. London, 2006. P. 36–37.

⁴⁹⁹ Turcan R. Op. cit. P. 15.

⁵⁰⁰ Ibid. P. 38.

(*Macr. Sat. I. 7. 34–35*). Г. Скаллард объясняет характер данного ритуала: эти головки чеснока, мака и шерстяные шары, принесённые в жертву, являются некой просьбой об очищении перед началом работ или неким намерением попросить *numen* Ларов передать свою силу куклам (шарам, изображениям) и их дарителям. Таким образом, *numen* Ларов является неким проводником между богами и людьми, а сами Лары имеют отношение не к смерти, а к приусадебному участку⁵⁰¹.

Отдельно стоит отметить направление, в рамках которого культ Ларов ассоциировался с культом героев. В частности, ещё Л. Преллер писал, что Лары имеют много общего с греческими героями, также автор считал, что культ Ларов многофункционален и связывать его только с духами умерших предков – не совсем верно⁵⁰². Л. Преллер указывает, что культ Ларов как добрых духов земли, был распространён по всей Италии: культ был обнаружен как в Лации, так и у сабинян и этрусков⁵⁰³. Подобные предположения высказывал и С. Вайншток в работе, где он анализирует архаические надписи из Лация⁵⁰⁴. Автор предлагает поставить знак равенства между Ларом и греческими героем, основываясь на надписи, посвященной римскому предку–герою Энею: «Лару Энея».

Исследование «Дом и семья в религии античности» хочется отметить особо. Дж. Бодель, один из его авторов, обратился к иконографии Ларов, помимо этого он снабдил свою статью фотографиями ларариев и оставил к ним ценные комментарии⁵⁰⁵. По мнению исследователя, Лары в отличие от Пенатов на различных изображениях более «закрыты», то есть достаточно редко их можно увидеть рядом с другими божествами: «...Лары были

⁵⁰¹ *Scullard H.H. Op.cit. P. 59.*

⁵⁰² *Preller L. Römische Mythologie. Bd. 1-2. Aufl. 3. Berlin, 1881-1883. S. 102.*

⁵⁰³ *Ibid. S. 335.*

⁵⁰⁴ *Weinstock S. Two Archaic Inscriptions from Latium // JRS. Vol. 50. 1960. P. 114–118.*

⁵⁰⁵ *Bodel J. Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion // Household and Family Religion in Antiquity / Ed. by J. Bodel, S.M. Olyan. Malden, 2008. P. 248–275.*

более тесно связаны с концепцией «home», т.е. домом, семьей, очагом, а не с «house» – домом, зданием и поэтому более близко ассоциировались с идеей общины, чем с местом». Это утверждение было прокомментировано в известном исследовании «В поиске границ римских Ларов: взаимодействие и эволюция», посвященном природе Ларов и вышедшем в 2009 году⁵⁰⁶. Его автор М. Смит считает, что община и место обитания связаны между собой таким образом, что данное различие несущественно, так как home включает фамилию в пределах house⁵⁰⁷. Исследовательница пишет, что римские боги соединялись с определённым местом, но, кажется, что Лары более ассоциировались с местом не в одной точке, но скорее всего на обширном пространстве без ограниченных зон. Хочется отметить стремление М. Смита дать новое понимание природы Ларов. Обращаясь к истории дискуссии происхождения Ларов, она поясняет: истоки дебатов предполагают, что римская концепция Ларов была неизменна по прошествии длительного времени, поэтому письменные источники периода республики и поздней империи использовались для искусственного восстановления идеи происхождения Ларов. Такой подход приводит к тому, что каким бы ни было их происхождение, Лары приобретали новое значение согласно с действующим историческим контекстом⁵⁰⁸. М. Смит предлагает свой взгляд на природу культа Ларов, где Лары будут ассоциироваться и с местом как защитники, и с предками⁵⁰⁹. Примирительная позиция уже была однажды высказана Дж. Лэнгом в 1921 г., но М. Смит приводит новые аргументы и вносит своё понимание в проблему происхождения культа Ларов. Исследовательница считает, что Лары «начинали» как боги-защитники определённого места и понемногу приобретали новые характерные черты на протяжении

⁵⁰⁶ *Smith M.* To Seek the Boundaries of the Roman Lares: Interaction and Evolution. Lawrence: University of Kansas, 2009.

⁵⁰⁷ *Ibid.* P. 18.

⁵⁰⁸ *Ibid.* P. 10.

⁵⁰⁹ *Ibid.* P. 11.

длительного времени через близость с другими богами. Начиная как божества общего характера, они имели очень специфичные функции и защищали «physical places»⁵¹⁰. В заключении М. Смит резюмирует, что культ Ларов сосредоточился на границах, где они стали ассоциироваться с хтоническими божествами, приобретая черты ушедших предков, при этом продолжая удерживать функцию защитников территорий, таким образом оказавшись «между жизнью и смертью»⁵¹¹.

Из дореволюционной отечественной историографии известна работа А. Г. Петикуса⁵¹², автор которой считает, что «...древние видели в Ларах духов усопших людей, незримо присутствующих среди оставшихся живых. Общее верование считало их и покровителями дорог, полей и путешественников»⁵¹³. Затем автор устанавливает связь между Гениями и Ларами: «Древние веровали, что Гении добрых людей по смерти последних обращались в благодетельных Лар, Гении же злых в таком случае обращались в Лемуров или Ларвов...»⁵¹⁴. Таким образом, исследователь привязывает Ларов к месту, а также указывает на их отношение к загробному миру. Неожиданным является понимание автора происхождения природы Ларов, которую он выводит из Гениев.

А. И. Немировский и Е. М. Штаерман были практически единственными отечественными учеными второй половины XX в., кто обращался к теме культа Ларов. А. И. Немировский пишет о природе Ларов: «Во II – I вв. до н.э. Лары были такими же божествами дома, что и Пенаты»⁵¹⁵. В позднее время, считает автор, они почитались и за пределами дома: были покровителями путешествий, охранителями на

⁵¹⁰ Ibid. P. 57.

⁵¹¹ Ibid. P. 58.

⁵¹² *Петикус А.Г.* Олимп или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. СПб., 1861.

⁵¹³ Там же. С. 301.

⁵¹⁴ Там же. С. 303.

⁵¹⁵ *Немировский А.И.* Идеология и культура Древнего Рима. Воронеж, 1964. С. 32.

войне и защитниками полей. А. И. Немировский называет перекрёсток таким же центром культа Ларов, как и домашний очаг, ссылаясь на обычай, когда невеста оставляет один асс и на перекрёстке, и на домашнем очаге. Исследователь также выступает против того, чтобы представлять Ларов душами предков, так как этому противоречат «...позднейшее изображение Ларов в виде танцующих юношей, да и сам оргиастический характер Компиталий»⁵¹⁶.

Более обстоятельно выглядит работа Е.М. Штаерман «Из истории фамильного культа в древнем Риме». Упоминание Варроном *Larum Querquetulanum* («Лары Дубовые»: *Varro. LL. V. 8*) – является древнейшим эпитетом Ларов, оно позволило предположить, что первоначально Лары почитались в лесах и рощах. Е.М. Штаерман пытается дать сравнительную характеристику Ларов и Героев, так как античные авторы обычно их отождествляли, но проведя несколько параллелей, автор замечает, что, несмотря на их первоначальную схожесть, позже они становятся различны и произошло это по причине связи культа Ларов и рабов. Е.М. Штаерман предполагает, что изначально младшие сородичи, став рабами *famuli* (такое же название имеют и низшие боги), продолжают владеть правом обращаться за защитой к предкам рода. Помимо *famuli* были *servi* (военнопленные), со временем разница между ними стерлась, а связь рабов с Ларами осталась. Подытоживая, исследовательница сообщает: «Лары превращаются в рабских богов и параллельно утрачивали функции Героев как предков знати, основателей и законодателей»⁵¹⁷.

Относительно отношения рабов к культу Ларов А.И. Немировский писал, что обезземеление крестьян и превращение рабов в главную фигуру сельскохозяйственного производства способствовали сближению

⁵¹⁶ Там же. С. 35.

⁵¹⁷ *Штаерман Е.М.* Из истории фамильного культа в древнем Риме // Материалы VII Международного конгресса антропол. и этногр. наук. (Москва, авг. 1964 года). М.: Наука. 1964. С. 70.

Ларов и рабов⁵¹⁸. Причина возникновения дискуссии вокруг Ларов и рабов ясна – это ответ на существующую в историографии точку зрения о недопустимости отнесения Ларов к предкам в силу причастности к их культу рабов. Е.М. Штаерман не отрицает связь Ларов с умершими, но считает эту связь очень древней. Она обращает внимание, что угощение мёртвых во время Каристий связано с жертвоприношением Ларам. Автор пытается проследить функции Ларов, так как другие исследователи в основном останавливают свое внимание на вопросе их происхождения. По мнению Е.М. Штаерман Лары следили за жизнью фамилии, соблюдением ее сочленами *pietas*, карали поступки против отца и его самого за жестокость к подчинённым. Далее автор говорит, что фамильные Лары были предками фамилии или рода, а компитальные Лары или Лары дорог вели своё происхождение от некогда обожествленных покровителей кровнородственных и соседских общин, аналогичных героям. Мнение Е.М. Штаерман было поддержано И.Л. Маяк, которая посчитала весьма справедливой связь Ларов с сельской территориальной общиной⁵¹⁹.

Таким образом, в историографии сложились три традиции в вопросе происхождения культа Ларов. Первая относит культ Ларов к территории, месту обитания человека, дому, очагу, приусадебному участку. Но это утверждение, на наш взгляд, требует более тщательного рассмотрения, например, остаётся открытым вопрос о локализации культа Ларов в хронологическом контексте: где на обитаемом пространстве был сосредоточен культ на разных этапах развития общины. Конечно, проследить этот процесс достаточно сложно, реконструкция может быть только приблизительной. Отчасти этим вопросам уделяли внимание У. Фаулер и Дж. Бодель. Близок к пониманию территориальной проблемы культа Ларов У. Фаулер, который определил последовательность

⁵¹⁸ *Немировский А.И.* Указ. соч. С. 37.

⁵¹⁹ *Маяк И.Л.* Рим первых царей. М.: МГУ, 1983. С. 220.

локализации культа: сначала это участок земли и только потом это римский дом. Ещё одна попытка была предпринята Дж. Боделем, он связывает Ларов с понятием дом, семья и очаг. Таким образом, автор обозначил две возможные локализации культа Ларов: дом как родной очаг и дом как некое абстрактное строение.

Второе направление связывает Ларов с семьёй, её членами, душами умерших предков, рабами, членами общины, т.е. не только с миром живых, но и с миром мёртвых. В центре этой теории происхождения культа Ларов находится человек и его место в социальной структуре римского общества. В историографии продолжается полемика об отношении рабов к культу Ларов и связи последних с загробным миром. Если институт рабства был достаточно развит на первых этапах римской истории, то исследователи считают недопустимым отношение культа Ларов к предкам и семье в силу известной причастности рабов к отправлению этого культа. Исследователи, обращавшиеся к изучению института рабства, считают, что так называемое патриархальное рабство не играло значительной роли в жизни римлян⁵²⁰, раб со своим хозяином находился в достаточно близких отношениях как в общественной, так и в частной жизни⁵²¹ и не был абсолютно бесправен⁵²². Безусловно, данное утверждение спорно, но не лишено здравого смысла. Таким образом, мы можем поставить под сомнение тезис о невозможности отношения рабов к Ларам в случае их связи с предками, что частично уже делалось в отечественной историографии Е.М. Штаерман.

Третье направление носит компромиссный характер, в рамках которого авторы попытались проследить развитие культа Ларов во

⁵²⁰ Там же. С. 163: «Судя по разрозненности и по малочисленности указаний древних авторов о рабах, можно думать, что институт рабства большого места в те времена в римском обществе еще не занимал».

⁵²¹ *Fitzgerald W.* Slavery and the Roman Literary Imagination. Cambridge, 2000. P. 22 –27.

⁵²² *Westermann W. L.* The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. Philadelphia, 1955. P. 70.

времени, тем самым примирив первую и вторую теории происхождения этого культа. Основателем данной традиции можно считать Дж. Лэнга, который в 1921 г. попытался примирить точку зрения М. Вейтс – сторонницу связи Ларов с культом предков – и Г. Виссова, который не отождествлял Ларов с человеком и считал их покровителями обитаемой земли. Последователем Дж. Лэнга стала современная исследовательница М. Смит, которая связывала Ларов и с местом в качестве его защитников, и с предками. Большим преимуществом данной позиции является предложение авторов рассматривать культ Ларов в различных хронологических срезах, при этом значение других теорий происхождения и развития культа остаётся весьма значимым, ведь благодаря детальной разработке первой и второй концепций смогла оформиться компромиссная теория, вобрав в себя ценные наблюдения учёных.

Другая проблема, поднимаемая в историографии относительно культа Ларов – соотношение культа Ларов и культа Героев. Сближению этих культов способствовали различные факторы: во-первых, античные свидетельства (Плутарх, Дионисий Галикарнасский, надпись Энею), которые отождествляли Ларов и Героев, а во-вторых, схожие хтонические черты⁵²³ и функции, ибо и те, и другие были защитниками от враждебных сил и подателями плодородия⁵²⁴. Е.М. Штаерман считает, что культ Героев был вытеснен культом Ларов⁵²⁵.

Таким образом, сложившуюся ситуацию в историографии относительно происхождения культа Ларов можно представить позициями трёх исследователей: Г. Виссова – М. Вейтс – Дж. Лэнга. Первая традиция обращена к материальному миру: земле, дому и очагу, вторая к духовному миру человека – семья и её предки, третья – объединила обе позиции, что привело к новому пониманию культа Ларов.

⁵²³ Rohde E. Psyche. Tübingen and Leipzig, 1893; 2 ed., 1897. S. 254.

⁵²⁴ Штаерман Е. М. От религии общины... С. 124.

⁵²⁵ Там же. С. 136.

Очевидно признание особой значимости тезиса о разделении римлянами пространства на две сферы (обитаемое и всё остальное, что в сознании римлян есть категория равнозначная понятию «враждебное»). Только в рамках таких категорий, на наш взгляд, возможно полноценное изучение римского феномена культа Ларов, так как подобная оппозиция сфер находится в основе римского мировоззрения и римского мифа. Сначала весьма ограниченное, а после всё интенсивнее расширяющееся пространство обитания древних римлян не могло не оказать влияния на их пространственное мышление. Когда границы римского мира раздвигались и далёкое становилось близким, менялась и пространственная модель сакрального мира, а, соответственно, это отражалось и на римских культах, в частности, культе Ларов.

Последнее значимое исследование, посвященное культу Ларов – работа Г. Флауэр «Танцующие Лары и змея в саду»⁵²⁶. В контексте анализа взглядов данного автора будут сделаны некоторые выводы относительно происхождения культа Ларов и его места в сакральной топографии римского жилого пространства. Прежде всего исследовательница категорически отрицает связь культа Ларов с миром мёртвых и сферой подземного мира. Г. Флауэр считает, что умерших римляне почитали за пределами города в гробнице, но не в рамках домашнего пространства. Как уже отмечалось ранее, культ Ларов был связан с процессом приготовления пищи, что является связующим элементом в отношениях между живыми и мёртвыми членами семьи. Кормление покойника, совместная трапеза у гробницы неотделимы от очага в доме и связанным с ним процессом приготовления пищи, разделяемой затем между членами семьи, богами и предками. Еда как характерный компонент культа Ларов и мёртвых присутствует в погребальной и кухонной иконографии древних римлян, о

⁵²⁶ Flower H. *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner*. Princeton; Oxford, 2017.

чём уже было сказано ранее. Приготовленное на кухне перед изображением домашних Ларов жертвоприношение для мёртвых и еда для поминального обеда у могилы не могут полностью исключать Ларов из ритуальной практики почитания умерших предков.

Агрикультурный характер природы Ларов проявляется в гимне Арвальских братьев, которые призываются ими как божества способные сохранить и увеличить урожай. Тертуллиан сообщает о жертвеннике бога Конса, зарытом в землю, надпись на котором содержит упоминание Ларов (*Tertul. De spect. V. 7*). Аграрные культы имеют тесную связь с культом мёртвых⁵²⁷, что также свидетельствует в пользу связи Ларов и умерших предков семьи. Более того, прощание с умершим предком сопровождалось умиловительным жертвоприношением фамильному Лару (*Cic. De leg. II. 55*). Стоит также обратить внимание и на тот факт, что в домашнем святилище римской семьи Лары изображаются вместе со змеей и Гением отца семейства. Змея – животное, имеющее хтоническую природу: Лары и змеи воплощают духов предков или, по крайней мере, являются их ближайшими спутниками⁵²⁸. Ж. Дюмезиль указывает, что существует связь между Манами умершего и Гением⁵²⁹. Иными словами, в рамках домашнего пространства, как и в рамках обитаемой территории, учитывая также предыдущие выводы данной работы, нет никакой возможности говорить о разделении культа Ларов и культа умерших предков, равно как и разграничивать домашнее пространство и пространство, где поклонялись мёртвым. В данном случае важно замечание Ж. Дюмезиля: «...не существует строгой взаимосвязи между культом и местом, где его совершают...»⁵³⁰ – эта мысль особенно ярко проявляется в вопросе взаимодействия Ларов, предков и домашнего пространства.

⁵²⁷ *Waites M. C. Op. cit. P. 243–244.*

⁵²⁸ *Toynbee J. M. C. Animals in Roman Life and Art. London, 1973. P. 224.*

⁵²⁹ *Дюмезиль Ж. Указ. соч. С. 493.*

⁵³⁰ Там же. С. 132.

Более пристального внимания заслуживает тезис Г. Флауэр о Лемуриях. Она утверждает, что злые духи в отличие от Ларов ежегодно изгонялись *pater familias* с территории обитания римской семьи во время этого праздника, поэтому говорить о связи Ларов с потусторонним миром не приходится⁵³¹. Проведение подобной параллели несколько некорректно, так как использование принципа «изгоняли / не изгоняли» для определения сущности культа Ларов противоречит их многофункциональной природе. В разделе «Придомовая территория: ритуалы во время проведения праздника Лемурий» был сделан вывод о том, что главной целью праздника не являлось изгнание призраков с места проживания семьи. Таким образом, стремление Г. Флауэр отделить культ Ларов от мира умерших, который она рассматривает только в значении опасного, а значит недопустимого в доме, не вполне оправдано. В данном случае исследовательница упускает из виду личность *pater familias*, а ведь именно он является важным фактором, который связывал воедино обитаемое пространство, в котором Лары и умершие предки существовали как неделимые элементы *sacra privata*. Я. Заблоцки писал, что уже при жизни отца на него нельзя смотреть как на обычного человека, заурядного члена семьи, он уже частично оторван от мира живых и особенно близок к духам своих предков⁵³². Подобная характерная черта отца семейства и совершаемые им ритуалы способствовали созданию единого пространства: могила, придомовая территория и дом с очагом, в рамках которого неразрывно существовали Лары и умершие предки, которые выступали в качестве союзников членов семьи при соблюдении, конечно, определённых условий. Именно *pater familias* выступал в роли «проводника» между двумя мирами и был неразрывно связан с культом предков и культом Ларов. У Вергилия Эней спускается в подземное царство, чтобы

⁵³¹ Flower H. Op. cit. P. 10.

⁵³² Zablocki J. The Image of a Roman Family in *Noctes Atticae* by Aulus Gellius // *Pomoerium. Studia et Commentarii ad orben classicum spectantia*. 2. 1996. P. 36.

повстречаться с отцом, он проходит многие испытания, чтобы состоялась эта встреча. В «Энеиде» смерть не означает прекращение полномочий Анхиза в качестве отца, Вергилий не разрывает прошлое и будущее: «Старец Анхиз между тем озирает с усердием ревнивым... Сонмы потомков своих созерцал он и внуков грядущих, ... чтобы узнать их судьбу, и удел, и нравы, и силу...» (*Verg. Aen. VI. 679–683*). Возможность приобщения к этому знанию не только сокращает расстояние между живущими потомками и умершими предками, но и формирует новые качественные характеристики личности, которая не теряет окончательно связи со своим старым миром. Именно знание, «ведение» сакрального, позволяет представить *pater familias* тем лицом, которое устанавливает «прочный мост» между поколениями, между миром живых и миром умерших предков. В подобной ситуации противопоставление Ларов и умерших т.е. угрожающих живым предков, противоречит тезису Г. Флауэр.

В течение праздника Терминалий *pater familias* вместе с женой и детьми совершает ритуалы у границ своего владения на установленном алтаре: «...и сюда огонь в черепке поселянка, / С теплого взяв очага, собственноручно несёт» (*Ovid. Fast. II. 645–646*). Для изучения связи культа Ларов и культа предков особо интересен факт перенесения огня из очага в доме, а не более целесообразное и практичное действие – разведение огня непосредственно на месте проведения ритуала. Безусловно, данное ритуальное действие способствует укреплению статуса домашнего очага в качестве важнейшего сакрального топографического объекта римского дома, но важнее отметить распространение защитных сил предков, которые были тесно связаны с очагом в доме. Поклонение Ларам происходило и на более отдалённом участке – на перекрёстке, а на могиле Ларам жертвовали свинью, с собой члены семьи приносили поминальную трапезу (известно о приготовлении её на месте). Ранее мы

уже обращались к сведениям Варрона и Цицерона о том, что домой приносили с места захоронения отрезанную кость умершего.

Таким образом, мы постоянно можем наблюдать, как, совершая ритуалы, римская семья обращается к защитным силам предков, их зоны влияния не связаны с каким-то одним конкретным местом, их сила распространяется параллельно расширению обитаемого пространства; граница освоенного мира, захоронение предков, перекрёсток, граница приусадебного участка, порог и очаг – эти топографические объекты были основными сакральными элементами, которые почитались римской семьёй, но пресекать/разрывать эти границы, ограничивать культ предков какой-то областью неверно. Интересна своим подходом к культу Ларов позиция М. Смит, согласно которой изначально Лары были богами-защитниками определённого места, затем их культ стал сосредотачиваться на границах, что привело к ассоциации Ларов с хтоническими божествами, а значит и с предками, при этом они продолжали удерживать функцию защитников территорий, таким образом, оказавшись «между жизнью и смертью»⁵³³. Таким образом, культ Ларов в процессе своего развития начинает ассоциироваться римлянами с различными зонами человеческой жизнедеятельности. Будучи связанными с домом, домашним очагом римские Лары защищали и границы обитаемого пространства, сливаясь с теми потусторонними силами, которые не давали угрожающим силам неосвоенного мира вторгнуться на их территорию. Приобретая постепенно черты умерших предков, что характерно для богов, связанных с пересечением пространств, данную характеристику Лары распространили и на домашнее пространство, используя силу предков для защиты дома и членов семьи.

⁵³³ *Smith M. Op. cit. P. 58.*

Выводы

Римский дом представлял собой организованное пространство с многозначными объектами, наделёнными сакральным смыслом. Прежде всего среди таких объектов следует выделить очаг, стол, области поклонения изображениям предков (различного характера) и домашним божествам Ларам. Перечисленные объекты являлись не только символическими топографическими элементами, но и сохраняли материально-практическую функцию. Материальные объекты дома становились связующими элементами домашнего пространства в процессе осуществления ритуальной практики римской семьи. Очаг был центром ритуальной практики римской familia, члены семьи совершали каждодневные ритуалы, направленные на почитание очага как объекта, представляющего особую сакральную ценность. Pater familias являлся гарантом отправления домашнего культа; в отдельных случаях допускалось достаточно независимое участие mater familias и детей в ритуальной практике, направленной на почитание очага. Важным фактором, характеризующим домашний очаг, является перенесение огня из очага в доме на границы приусадебного участка во время праздника Терминалий, что свидетельствует о переносе или распространении священного пространства за порог дома, а очаг становится инструментом создания сакрально организованной системы обитаемого пространства римлян.

Важнейшим элементом римской религии являлось жертвенное пиршество. В такой ситуации стол в римском доме выполнял две основные функции – хозяйственно-бытовую и сакральную, т.е. был объектом полисемантического характера. Помимо стола кухонная утварь обладала в определённые моменты жизни семьи элементами сакральности как имеющая отношение не только к приготовлению пищи, но и к

жертвоприношению. Стол у очага был местом поклонения Пенатам; обилие провизии в доме коррелируется с процветанием богов Пенатов, а значит и самой семьи.

Изображения предков являлись важными знаковыми символами, формирующими сакральную планировку дома, они позволяли умершему играть активную роль в жизни живых. Реконструкция ритуалов, связанных с почитанием домашних божеств, а также некоторые замечания в источниках об украшении изображений и воскуривании ладана (или зажжении лампы) позволили включить изображения предков в общий контекст сакрального пространства римского дома.

Организация сакрального пространства дома была неотделима от почитания Ларов, их культ был связан с защитой обитаемого пространства, поэтому их зоны влияния не связаны с каким-то одним конкретным местом, их сила распространялась параллельно расширению обитаемого пространства; граница освоенного мира, захоронение предков, перекрёсток, граница приусадебного участка, порог и очаг – эти топографические объекты были основными маркерами их присутствия. Важно отметить, что в рамках домашнего пространства культ Ларов имел отношение ко всем сакральным топографическим объектам римского дома.

Таким образом, организация домашнего пространства, помимо создания объектов сакральной топографии, была прежде всего связана с идеей формирования обитаемого пространства (культурно-организованной среды) в противовес необитаемому пространству (культурно-неорганизованной среды) с целью сохранения необходимых условий для жизнедеятельности.

Заключение

Главной целью данного исследования являлся комплексный анализ топографических объектов ритуального пространства римского дома, которые служили инструментами сакрализации обитаемой территории – дома и придомового участка. Преимущественное внимание было сосредоточено на всестороннем изучении основных элементов ритуальной практики, целью которой являлось организация сакрального пространства в доме и прилегающей к нему территории.

«Дом римлянина» – понятие, которое использовалось в данном исследовании, относится преимущественно к домам в Помпеях и Геркулануме, но мы можем полученные выводы в определённой степени распространить и на римские столичные дома того же периода, а также на более архаичные жилые постройки древних латинян⁵³⁴.

Все рассмотренные важнейшие топографические объекты дома и придомовой территории составляли единое и непрерывное сакральное пространство. Его сакрализация обеспечивалась несколькими факторами. Прежде всего, в мировоззрении древних римлян бог и место – понятия, неразрывно связанные друг с другом: Янус связан с порогом дома, а Лар фамильный с очагом. Но в то же время, через взаимодействие божества с тем или иным сакральным топографическим объектом мы можем наблюдать его присутствие за пределами связанного с ним изначально места. Веста и очаг могли «присутствовать» не только в доме, но и с помощью процедуры перенесения огня их сакральное влияние распространялось и на границы придомой территории во время праздника Терминалий; Лары и домашнее святилище, расположенное в той или иной части дома, могли разделить свои функции с Янусом и порогом дома,

⁵³⁴ *Waites M.C.* The Form of the Early Etruscan...P. 113–133; *Wallace-Hadrill A.* Houses and society... P. 89.

который при определённых обстоятельствах становился «алтарём» для совершения ритуалов членами семьи.

В процессе исследования мы пришли к выводу, что сакральные объекты могли поддерживать свой сакральный статус с помощью особого инструмента ритуальной практики, который позволял распространять их священный характер по пространству обитаемой территории, а именно, через ритуальное перемещение членов семьи во главе с *pater familias*. Подобными перемещениями являлись упомянутые Катон Старшим в своём трактате «О сельском хозяйстве» *suovetaurilia* (*Cato*. 141), а также обход придомовой территории во время праздника Лемурий, перенос огня из очага на границы участка на празднике Терминалий, перемещение от дома к могиле (перенос жертвенной еды), перемещение во время семейных празднеств и ежедневных жертвоприношений от одного сакрального объекта к другому, например, от стола, где готовили жертвоприношение или складывали фрукты и цветы в корзину, к очагу, домашнему святилищу или месту хранения изображений предков.

Определяющим фактором в процессе формирования сакрального пространства был человек, обладающий статусом *pater familias*, который являлся гарантом отправления родового культа. Для понимания процесса сакрализации домашнего пространства важно уяснить, что являлось главным источником власти *pater familias*. На основании рассмотренных в работе элементов ритуальной практики семьи мы можем отметить, что статус *pater familias*, который предполагал взаимодействие с предками, требовал от него особенных качеств – его способности должны превышать способности обычного человека. На наш взгляд, образ героя Энея наиболее точно ассоциируется с образом *pater familias* как гаранта родового культа. В сознании древних римлян глава семьи – это человек, наделённый мудростью предков, благодаря которой он может способствовать сохранению рода, а, следовательно, и родовых святынь. Даже после смерти

с помощью определённых ритуалов, например, через участие изображений предков в похоронной процессии и в других сферах общественной и религиозной жизни, его «личность» будет продолжать существовать благодаря ритуальной практике семьи⁵³⁵. Обеспечение сохранности родовых святынь позволяет представить *pater familias* человеком, который устанавливает «прочный мост» между поколениями. Умерший предок, в той или иной форме продолжая участвовать в повседневной жизни своих потомков, способствовал трансформации положения *pater familias*. Рельефы саркофагов, настенные росписи гробниц и другие материальные предметы, связанные с похоронной практикой, изображают практически всегда людей вместо богов, таким образом, именно умерший предок становился центральным персонажем загробного мира, а не бог. Учитывая вышеозначенное предположение о высоком статусе главы римской семьи, мы можем осторожно предположить наличие неких черт у *pater familias*, имеющих последующее влияние на прямое обожествление отдельных личностей римского государства.

Несмотря на особый статус отца семейства, остальные члены семьи, *mater familias* и дети, особенно дочери, могли вполне независимо отправлять ритуалы, направленные также на сохранение родового и семейного культа, т.е. отцом контролировалась лишь часть ритуальной практики. Эти ритуалы, в первую очередь, имели отношение к совершеннолетию мальчика и девочки: достигнув зрелости, юноша приносил жертву Ларам в виде буллы и первой бороды, которую он мог совершить на очаге, а девушка перед вступлением в брак жертвовала свою детскую одежду и игрушки. Обращает на себя внимание особая роль дочерей в отправлении ритуалов у очага: вероятно, определяющим фактором являлась их чистота, которую они хранили до замужества.

⁵³⁵ *Jefferis J. D. The Theology of the «Aeneid»: Its Antecedents and Development // CJ. Vol. 30. № 1. 1934. P. 28–38.*

Демонстрация римской общине статусных позиций главы дома была связана с ритуалами, совершаемыми в рамках порогового пространства. Видоизменение элементов порогового пространства регулировалось системными отношениями между субъектами ритуальной практики, например, во время свадебной церемонии украшали порог, тем самым не только выполняли ритуальную защиту новобрачных, но и в соответствии с установленными правилами и обычаями сообщали общине, что произошли определённые социальные изменения. Таким образом происходило своего рода упорядочивание социальной структуры гражданской общины, так как определённая замкнутость домашнего пространства требовала от семьи как социальной группы публичного «сообщения» о том, что надлежащие отношения с богами и миром сохранены.

Упорядоченности требовало и придомовое пространство. Стремясь закрепить здесь своё присутствие, *pater familias* совершал ритуал во время проведения Лемурий. В ритуале можно выделить несколько компонентов: хронологический, пространственный, коммуникативный и др. Всесторонний анализ основных этапов ритуала позволил сделать вывод о том, что бобы, которые рассматривались в историографии в качестве жертвоприношения, являлись инструментом, с помощью которого отец приобщался к миру мёртвых, а не использовал их в качестве жертвы. Такая интерпретация позволяет иначе взглянуть на сам характер праздника. В результате исполнения ритуалов отцом на празднике Лемурий происходило выделение обитаемого пространства из остального окружающего мира через перемещение отца семейства по подвластной ему территории, т.е. через распространение им сакрального пространства дома на прилегающую территорию.

Говоря о ритуальной практике римской семьи, важно отметить, что изучение сакрального домашнего пространства должно фокусироваться непосредственно на категории «человек» как основном источнике

«иеротопии»⁵³⁶. Очевидно, что мировоззрение древних римлян допускало формирование сакрального обитаемого пространства достаточно автономно от божественного мира, но при гарантии соблюдения сакральных обязанностей членов римской семьи перед богами.

Важнейшие сведения для подобных представлений даёт нам то обстоятельство, что аристократическая верхушка помещала в атриуме дома изображения предков, тем самым они создавали новый сакральный топографический объект, включая его в ритуальную организацию дома. Такое «включение» в рамках существующей ритуальной модели домашнего пространства позволяло членам римской семьи изменять в случае необходимости сакральное пространство, оставаясь при этом в установленных ранее отношениях с богами.

Несомненно, что в рамках домашнего пространства культ Ларов был связан со всеми сакральными топографическими объектами римского дома. Ритуальная организация дома, включив в свою систему изображения умерших членов семьи, не могла исключить культ Ларов из ритуалов, направленных на почитание предков. Маленькие статуэтки Ларов, очаг, стол и изображения предков присутствовали в римском доме как важнейшие сакральные образы, которые были гарантами справедливости и порядка в семье римлянина.

⁵³⁶ *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М., 2009. С. 60–72.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники нарративные

1. *Appianus Alexandrinus*. Appian's Roman history. With an Engl. transl. by H. White. In 4 vol. Cambr. (Mass.); L., 1953-1958.
2. *Arnobius*. Arnobii adversus nationes libri VII / Rec. A. Reifferscheid // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. IV. Vindobonae, 1875.
3. *Aurelius Victor*. Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus. Praecedunt origo gentis Romanae et liber de viris illustribus urbis Romae. Subsequitur epitome de Caesaribus / Rec. Fr. Pichlmayr. Lipsiae, 1966.
4. *Ausonius*. Opuscula. With an Engl. transl. by H. G. E. White. In 2 Vol. L.; N.-Y., 1919-1921.
5. *Cato, Marcus Porcius*. On agriculture. *Marcus Terentius Varro*. On agriculture. With an Engl. transl. by W. D. Hooper. Cambr. (Mass.); L., 1936.
6. *Cicero, Marcus Tullius*. In Catilinam I-IV. Pro Murena. Pro Sulla. Pro Flacco. With an Engl. transl. by C. Macdonald. Cambr. (Mass.); L., 1977.
7. *Cicero, Marcus Tullius*. De natura deorum, academica. With an Engl. transl. by H. Rackham. Cambr. (Mass.); L., 1979.
8. *Cicero, Marcus Tullius*. De Senectute, de Amicitia, de Divinatione. With an Engl. transl. by W. A. Falconer. Cambr. (Mass.); L., 1979.
9. *Cicero, Marcus Tullius*. The Speeches. Pro Archia poeta. Post reditum in senatu. Post reditum ad Quirites. De domo sua. De haruspicum responsis. Pro Planco. With an Engl. transl. by H. H. Watts. Cambr. (Mass.); L., 1935.
10. *Cicero, Marcus Tullius*. The Verrine orations. With an Engl. transl. by L. H. G. Greenwood. In 2 vol. Cambr. (Mass.); L., 1928-1935 (vol. 1 – L.; N.-Y.).
11. *Cicero, Marcus Tullius*. De re publica, de legibus. With an Engl. transl. by C. W. Keyes. Cambr. (Mass.); L., 1977.

12. *Cicero, Marcus Tullius*. Phillipics. With an Engl. transl. by W. C. A. Ker. Cambr. (Mass.); L., 1938.
13. *Columella, Lucius Iunius Moderatus*. On agriculture. With an Engl. transl. by B. A. Harrison, E. S. Forster and E. H. Heffner. In 3 vol. Cambr. (Mass.); L., 1941-1955.
14. *Dionysius Halicarnasseus*. Dionysius of Halicarnassus. The Roman Antiquities. With an Engl. transl. by E. Cary. In 7 vol. Cambr. (Mass.); L., 1943-1986.
15. *Festus, Sextus Pompeius*. Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome / Ed. W. M. Lindsay. Lipsiae, 1913.
16. *Gellius, Aulus*. The Attic nights. With an Engl. transl. by J. C. Rolfe. In 3 vol. Cambr. (Mass.); L., 1927 (vol. 3 – L.; N.-Y.).
17. *Horatius, Flaccus Quintus*. Horace. The odes and epodes. With an Engl. transl. by C. E. Bennett. Cambr. (Mass.); L., 1978.
18. *Iuvenalis, Decimus Iunius*. Iuvenal and Persius. Works. With an Engl. transl. by G. G. Ramsay. Cambr. (Mass.); L., 1940.
19. *Livius, Titus*. Livy. With an Engl. transl. by B. O. Foster, F. G. Moore, E. T. Sage, A. C. Schlesinger. In 14 vol. Cambr. (Mass.); L., 1926-1961 (vol. 4 – L.; N.-Y.).
20. *Macrobius*. Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia / Ed. I. Willis. Lipsiae, 1970.
21. *Nonius Marcellus*. Nonii Marcellii De compendiosa doctrina libri XX / Ed. W. M. Lindsay. In 3 vol. Lipsiae, 1903.
22. *Ovidius, Naso Publius*. Ovid. Metamorphoses. With an Engl. transl. by F. J. I. Miller. In 2 vol. Cambr. (Mass.); L., 1976-1977.
23. *Ovidius, Naso Publius*. Fasti. With an Engl. transl. by J. C. Frazer. Cambr. (Mass.); L., 1976.
24. *Ovidius, Naso Publius*. Tristia. Ex Ponto. With an Engl. transl. by a. L. Wheeler. Cambr. (Mass.); L., 1965.

25. *Plautus, Titus Maccius*. Works. With an Engl. transl. by P. Nixon, W. De Melo. In 5 vol. Cambr. (Mass.); L., 1930-1944.
26. *Plinius, Gaius Secundus (Maior)*. Pliny. Natural history. With an Engl. transl. by H. Rackham, W. H. S. Jones, D. E. Eichholz. In 10 vol. Cambr. (Mass.); L., 1947-1979.
27. *Plutarchus Chaeronensis*. Plutarch's Lives. With an Engl. transl. by B. Perrin. In 11 vol. Cambr. (Mass.); L., 1917-1967.
28. *Plutarchus Chaeronensis*. Plutarch's Moralia. In 16 vol. Vol. 4. With an Engl. transl. by F. C. Babbitt. Cambr. (Mass.); L., 1969.
29. *Polybius*. The Histories. With an Engl. transl. by W. R. Paton. In 6 vol. Cambr. (Mass.); L., 1922-1927.
30. *Sallustius, Gaius Crispus*. Sallust. With an Engl. transl. by J. C. Rolfe. Cambr. (Mass.); L., 1980.
31. *Seneca, Lucius Annaeus*. Ad Lucilium epistulae morales. With an Engl. transl. by R. M. Gummere. In 3 vol. Cambr. (Mass.); L., 1930-1953 (Vol. 2. L.; N.-Y.).
32. *Servius*. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii / Rec. G. Thilo et H. Hagen. In 3 vol. Lipsiae, 1878-1887.
33. *Suetonius, Gaius Tranquillus*. Works. With an Engl. transl. by J. C. Rolfe. In 2 vol. Cambr. (Mass.); L., 1950-1951.
34. *Tacitus, Cornelius*. The Histories. With an Engl. transl. by C. H. Moore. The Annals. With an Engl. transl. by J. Jackson. In 4 vol. Cambr. (Mass.); L., 1956-1980.
35. *Tertullianus, Quintus Septimius Florens*. Tertullian. Apology. De spectaculis. With an Engl. transl. by T. R. Glover. Cambr. (Mass.); L., 1977.
36. *Tertullianus, Quintus Septimius Florens*. Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera omnia / Ed. J. P. Migne. P. 1-2. P., 1878-1879.
37. *Tibullus, Albius*. Catullus, Tibullus and Pervigilium Veneris. Cambr. (Mass.); L., 1976.

38. *Valerius Maximus*. Memorable doings and sayings. Ed. and transl. by D. R. Shackleton Bailey. Cambr. (Mass.); L., 2000.
39. *Varro, Marcus Terentius*. On the Latin language. With an Engl. transl. by R. G. Kent. In 2 vol. Cambr. (Mass.); L., 1977-1979.
40. *Velleius Paterculus*. Compendium of Roman history. *Res gestae Divi Augusti*. With an Engl. transl. by F. W. Schipley. L.; N.-Y., 1924.
41. *Vergilius, Publius Maro*. Virgil. In 2 vol. With an Engl. transl. by H. P. Fairclough. Cambr. (Mass.); L., 1978.
42. *Vitruvius, Pollio Marcus*. On architecture. Ed. from the Harleian ms. 2767 and transl. into Engl. by F. Granger. In 2 vol. Cambr. (Mass.); L., 1970.

Использованные переводы

1. *Авл Геллий*. Аттические ночи. Книги XI – XX / Пер. с лат. под общ. ред. А.Я. Тыжова, А.П. Бехтер. СПб.: Гуманитарная Академия, 2008. 448 С.
2. *Валерий Максим*. Девять книг достопамятных деяний и высказываний / Пер. с лат., коммент., вступ. ст. и прил. А.М. Сморгкова. М.: РГГУ, 2000. 468 С.
3. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. С. В. Шервинского, коммент. Н. А. Старостиной. М.: Художественная литература, 1979. 550 С.
4. *Гай Светоний Транквилл*. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. с лат., изд. подг. М. Л. Гаспаров, Е. М. Штаерман. М.: Наука, 1993.
5. *Гораций*. Оды, эподы, сатиры, послания / Пер. с лат. М. Гаспарова, А. Семенова-Тян-Шанского, Н. Гинцбурга. М.: Художественная литература, 1970. 478 С.
6. *Дионисий Галикарнасский*. Римские древности. В 3 томах. Т. 1–2 / Пер. с древнегр. И. Л. Маяк и др. М.: Издательский дом «Рубежи XXI», 2005. 872 С.

7. *Исидор Севильский*. Этимологии // Гендерные представления римлян в отражении римской антикварной традиции: хрестоматия / Сост., пер. с лат., вступ. статьи и коммент. А. А. Павлова. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2015. 224 С.
8. *Марк Туллий Цицерон*. Том II / Сост., пер. с лат. В. О. Горенштейн, М. Е. Грабарь-Пассек. М.: Издательство Академии Наук СССР, 1962. 397 С.
9. *Петроний*. Сатирикон. Лукиан. Лукий, или Осел / Пер. с лат. Б. Ярхо, В. Амфитеатровой-Кадашевой, А. Амфитеатровой. Л.: СП «Смарт», 1991. 167 С.
10. *Плавт, Тит Макций*. Избранные комедии. В 2 т. / Пер. с лат. А. Артюшкова и др., комм. И. Ульяновой. М.: Искусство. 1987. Т.1. 672 С. Т. 2. 800 С.
11. *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания Т. II. М.: Наука, 1994. 672 С.
12. *Плутарх*. Застольные беседы. Ленинград: Наука, 1990. 592 С.
13. *Публий Овидий Назон*. Элегии и малые поэмы / Сост. и предисл. М. Гаспаров, пер. с лат. Ф.А. Петровского, коммент. и ред. пер. М. Гаспарова и С. Ошерова. М.: Художественная литература, 1973. 525 С.
14. *Публий Овидий Назон*. Метаморфозы / Пер. с лат. С. Шервинского, вступит. ст. С. Ошерова, примеч. Ф.Петровского. М.: Художественная литература, 1977. 430 С.
15. Римские стоики: *Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий* / Вступит. ст., сост., подгот. тек. В. В. Сапова, пер. с лат. П. Краснова (?), опубликованный в харьковском журнале «Вера и разум». 1889–1897. М.: Республика, 1995. 462 С.
16. *Теренций*. Комедии / Пер. с лат. А. В. Артюшкова. М.: Художественная литература, 1985. 574 С.
17. *Тибулл* // Хрестоматия по античной литературе. Том 2. Пер. с лат. Артюшкова. М.: Просвещение, 1965. 231 С.

18. *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Том I / Пер. с лат. Н. Н. Казанского и др., коммент. Г. П. Чистякова. М.: Наука, 1989. 576 С.
19. *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Том II / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко, коммент. В. М. Смирин и Г. П. Чистякова. М.: Наука, 1991. 521 С.
20. *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Том III / сост. коммен. Ф.А. Михайловский, В. М. Смирин. М.: Наука, 2005. 794 С.

2. Источники эпиграфические

1. *Acta fratrum Arvalium quae supersunt* / Rec. et illustr. G. Henzen. Berolinum, 1874.
2. *Inscriptiones Latinae selectae* / Ed. H. Dessau. Vol. 1-3. Ed. 2. B., 1954-1955.
3. *Corpus inscriptionum Latinarum* Vol. II. *Inscriptiones Hispaniae Latinae* / Ed. Aem. Hübner. B., 1869.
4. *Corpus inscriptionum Latinarum* Vol. IV. *Inscriptiones parietariae Pompeianae Herculanae Stabianae* / Ed. C. Zangemeister, R. Schoene. B., 1871.
5. *Corpus inscriptionum Latinarum* Vol. V, p. I. *Inscriptiones regionis Italiae decimae* / Ed. Th. Mommsen. B., 1872.
6. Vol. V, p. II. *Inscriptiones regionum Italiae undecimae et nonae* / Ed. Th. Mommsen. B., 1877.
7. *Corpus inscriptionum Latinarum* Vol. VI. *Inscriptiones urbis Romae Latinae* / Collegerunt G. Henzen, I. B. de Rossi, E. Bormann, Chr. Huelsen, M. Bang. B., 1876–2000.
8. *Corpus inscriptionum Latinarum* Vol. XIV. *Inscriptiones Latii veteris Latinae* / Ed. H. Dessau. B., 1887.
9. *Inscriptiones Latinae selectae* / Ed. H. Dessau. Vol. 1-3. Ed. 2. B., 1954-1955.

II. Литература

1. *Адам А.* Римские древности, или изображение нравов, обычаев и постановлений римских, служащее для легчайшего уразумения латинских писателей. М.: В Университетской типографии, 1824. 495 С.
2. *Азаревич Д. И.* Брачные элементы и их значение. Ярославль: Типография Г. Фалька, 1879. 132 С.
3. Античный полис. Курс лекций / Отв. ред. *В. В. Дементьева, И. Е. Суриков.* М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 238 С.
4. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука. 1993, 237 С.
5. *Бобровникова Т. А.* Религиозно-правовые аспекты Сципионовой «легенды» // ДП. 1999. № 1(4). С. 44–55.
6. *Бритова Н. Н., Лосева Н. М., Сидорова Н. А.* Римский скульптурный портрет. М.: Искусство, 1975. 384 С.
7. *Бутин А. А., Перфилова Т. Б.* Историографические аспекты восприятия пространства и времени в древнем Риме // Вестник ЯГПУ. № 4(57). 2008. С.179–184.
8. *Васильев А. В.* Маски предков и их значение для римской аристократии в эпоху классической республики // Мнемон. 2013. Вып. 13. С. 193–206.
9. *Вольф Ф. А.* Что такое классическая филология? М.: Либроком, 2012. 90 С.
10. *Вульф К. К.* Генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб.: Интерсоцис, 2009. 164 С.
11. *Геннеп ван А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 С.
12. *Герцберг Г. Ф.* История Рима. Кн. 1-3 / Пер. с нем. М. А. Антонович. Киев: Харьков, 1898. 672 С.
13. *Гириц К.* Интерпретация культур. М.: Роспэн, 2004. 557 С.

14. *Гольдсмит О.* История римская от основания Рима до разрушения Западной империи. Ч. I-II / Пер. с англ А. Огинский. СПб., 1819-1820. 459+533 С.
15. *Гуляев А. М.* Предбрачный дар в римском праве и в памятниках византийского законодательства. Дерпт: Типография Шнакенбурга, 1891. 145 С.
16. *Дементьева В. В.* Историческая память римлян как объект изучения современного антиковедения (новые работы о *rompa funebris* и *imagines maiorum*) // Известия Саратовского университета. Серия История. Международные отношения. Вып. 2. 9. 2009. С. 36–43.
17. *Дюмезиль Ж.* Религия древнего Рима. СПб.: Quadrivium, 2018. 889 С.
18. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. 808 С.
19. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Книжный дом – Университет, 2011. 413 С.
20. *Ефимов В. В.* Очерки по истории древнеримского родства и наследования. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1885. 334 С.
21. Жреческие коллегии в раннем Риме. К вопросу о становлении римского сакрального и публичного права / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М.: Наука, 2001. 328 С.
22. *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. 312 С.
23. *Зиновьев А.З.* Римские древности. Описание общественной и частной жизни древних римлян. М.: В Университетской типографии, 1884. 208 С.
24. *Киньяр П.* Секс и страх: Эссе. М.: Текст, 2000. 187 С.
25. *Клёнышева Н.Д.* Семейные культы и ритуалы в древнем Риме. Дисс. канд. ист. наук. М.: РГГУ, 2011. 199 С.

26. *Клёнышева Н. Д.* Рождение ребенка в древнеримской семье: боги и ритуалы // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 33. История, религия, культура. М.: ИВИ РАН, 2010. С. 260–273.
27. *Кнабе Г. С.* Древний Рим – история и повседневность. М.: Искусство, 1986. 206 С.
28. *Кнабе Г. С.* Материалы по общей истории культуры и истории культуры Древнего Рима. М.: Индрик, 1994. 528 С.
29. *Кузнецов С. К.* Погребальные маски, их употребление и значение. Казань: Типография Императорского Университета, 1906. 44 С.
30. Культура Древнего Рима. Т. 1-2 М.: Наука, 1985. 431+397 С.
31. *Куприянова Е. В.* Использование соли в повседневной ритуальной практике евразийских народов // Урал и Сибирь в контексте развития российской государственности: материалы Всероссийской научной конференции «VI Емельяновские чтения». Курган 26–28 апреля 2012г. Курган: КГУ, 2012. С. 214–216.
32. *Лидов А. М.* Иеротопия // Пространственные иконы и образы парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, Дизайн. Информация. Картография; Троица, 2009. С. 60–72.
33. *Маяк И. Л.* Рим первых царей. М.: МГУ, 1983. 270 С.
34. *Медникова М. Б.* Трепанация в древнем мире и культ головы. М.: Алетея, 2004. 203 С.
35. *Модестов В. И.* Лекции по истории римской литературы. СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1888. 897 С.
36. *Моммзен Т.* История Рима. СПб.: Наука, 1997. 731 С.
37. *Мосс М., Юбер А.* Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 С.
38. *Немировский А. И.* Идеология и культура Древнего Рима. Воронеж: Воронежский университет, 1964. 209 С.
39. *Отто Р.* Священное. СПб.: Издательство СпбГУ, 2008. 272 С.

40. *Петикус А. Г.* Олимп или греческая и римская мифология в связи с египетской, германской и индийской. СПб., 1861. 301 С.
41. *Покровский И.А.* История римского права. СПб.: Летний сад, 1999. 538 С.
42. *Поляков Е.Н., Красовский А.В.* Формирование «идеальной» модели древнеримского городского дома в Помпеях (IV–III вв. до н. э.) / Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета. 2017. №6. С. 9–28.
43. *Пропп В.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. 336 С.
44. *Робертсон-Смит У.* Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М.: Канон, 1996. 492 С.
45. *Салинз М.* Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999. 293 С.
46. *Сергеенко М. Е.* Жизнь Древнего Рима. СПб.: Летний сад, 2000. 366 С.
47. *Сергеенко М. Е.* Помпеи. М.: Ломоносов, 2023. 208 С.
48. *Сидорович О.В.* Жреческая традиция в Древнем Риме: культ, ритуал, история. М.: РГГУ, 2018. 278 С.
49. *Сидорович О.В.* Анналисты и антиквары: римская историография конца III– I в. до н.э. М.: РГГУ, 2005. 289 С.
50. *Смирин В. М.* Римская «Familia» и представления римлян о собственности // Быт и история в античности. М.: Наука, 1988. С. 18–40.
51. *Сморчков А.М.* Коллегия понтификов: частно - правовые функции // ДП. 1998. №1(3). С. 55–66.
52. *Сморчков А. М.* Религия и власть в римской республике: магистраты, жрецы, храмы. М.: РГГУ, 2012. 601 С.
53. *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 621 С.
54. *Толишин А. В.* Функции маски в ритуале и о обряде // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2007. № 9. С. 73–79.
55. *Толишин А. В.* Маска: архаика и современность // Вопросы культурологии. 2007. № 10. С. 69–73.

56. *Топоров В. Н.* Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 495 С.
57. *Трухина Н. Н.* Политика и политики «золотого века» римской республики (II в. до н.э.). СПб.: Наука, 2017. 297 С.
58. *Тёрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 С.
59. *Федченко О.В.* На пороге римского дома: публичное и частное в сакральной топографии жилого пространства // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Гуманитарные науки. № 9. 2019. С. 35–40.
60. *Федченко О.В.* Очаг в сакральной топографии римского дома и ритуальной практике familia // Гуманитарный вектор. Т. 16. № 3. 2021. С. 167–175.
61. *Федченко О.В.* Лемурии в сакральной практике главы семейства в древнем Риме: семантика ритуалов и религиозное значение // Диалог со временем. № 81. 2022. С. 249–262.
62. *Федченко О.В.* К вопросу соотношения публичного и частного в рамках концепции порогового пространства римского дома // Античная религия в пределах полисов и империй. Ярославль: Факел. 2020. С. 62–86
63. *Фелье А.* Жизнь знаменитых римлян, изложенная по Плутарху / Пер. с франц. П. В. Евстафьева. СПб.; М.: Вольф, 1905. 364 С.
64. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Терра, 2001. 528 С.
65. *Фюстель де Куланж Н. Д.* Гражданская община древнего мира. СПб.: Популярно–Научная Библиотека, 1906. 459 С.
66. *Шайд Дж.* Религия римлян. М.: Новое издательство, 2006. 280 С.
67. *Шафф Л., Горрман Э.* Очерк истории римской литературы / Пер. с нем. Н. Соколова. М.: Унив. тип, 1856. 268 С.

68. *Шахнович М. М.* Когнитивная наука и исследования религии // Современные проблемы когнитивного религиоведения. Аналитический научный обзор. СПб.: СПбГУ. 2013. С. 32–62.
69. *Штаерман Е. М.* Из истории фамильного культа в древнем Риме // Материалы VII Международного конгресса антропол. и этногр. наук. (Москва, авг. 1964 года). М.: Наука. 1964. С. 64–72.
70. *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии древнего Рима. М.: Наука, 1987. 320 С.
71. *Штоль Г. В.* Великие римские писатели: очерк классической литературы римлян с биографиями/ Пер. с нем. СПб.: О.И. Бакст, 1889.
72. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. 144 С.
73. *Энман А.* Легенда о римских царях, её происхождение и развитие. СПб.: Типография В. С. Балашева, 1896. 380 С.
74. *Adkins L., Adkins R. A.* Handbook to Life in Ancient Rome. New York: Facts on File, 1994. 422 P.
75. *Allison P.* The Distribution of Pompeian House Contents and its Significance. Diss. PhD. Sydney: University of Sydney, 1994. Vol. I-II. 524 P.
76. *Allison P.* Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space // *AJA*. 2001. Vol. 105. №2. P. 181–208.
77. *Anderson M.* Space, Movement, and Visibility in Pompeian House. Abingdon: Routledge, 2023. 225P.
78. *Andringa W Van., Lepetz S.* Pour une archéologie de la mort à l'époque romaine: fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi // *Comptes rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*. 2006. Vol. 150. №2. P. 1131–1661.
79. *Andringa W. Van.* Dal sacrificio al banchetto: rituali e topografia della casa romana // *Religionem significare. Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei sacra private*. Atti dell'Incontro di studi. Padova. 2011. P. 91–98.

80. *Andringa W. Van.* À la table des dieux: offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi // Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin. Actes de la Vie rencontre du Groupe de recherche européen «Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine». Liège: Université de Liège. 2011. P. 79–89.
81. *Antropology of Roman housing / Ed. A. Dardenay and N. Laubry.* Turnhout: Brepols, 2020. 340 P.
82. *Aust E.* Religion der Römer. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1899. 290 S.
83. *Bailey C.* The religion of Ancient Rome. London: Archibald Constable and Co Ltd, 2006. 120 P.
84. *Bakker J. Th.* Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia. Amsterdam: Gieben, 1994. 311 P.
85. *Bartůněk J.* Imagines maiorum and posthumous masks of ancient civilizations // Colloquia classica. Roudnice nad Labem: Podřipské muzeum. 2017. P. 32–51.
86. *Beck H.* From Poplicola to Augustus: senatorial houses in Roman political culture // Phoenix. Vol. 63. №3–4. 2009. P. 361–384.
87. *Bell C.* Ritual: Perspectives and Dimensions. New York: Oxford, 1997. 368 P.
88. *Bloch H.* A Monument of the Lares Augusti in the Forum of Ostia // The Harvard Theological Review. Vol. 55. №4. 1962. P. 211–223.
89. *Bodel J., Olyan S.* Household and Family Religion in Antiquity. Oxford: Blackwell publishing, 2012. 344 P.
90. *Boëls–Janssen N.* La vie religieuse des matrons dans la Rome archaïque. Coll. De L'École française de Rome. Vol. 176. 66. Rome: Ecole française de Rome, 1993. 512 P.
91. *Bomer F.* Ahnenkult und Ahnenglaube im Alten Rom. Leipzig: Teubner, 1943. 147 S.

92. *Bonnini P.* Le cucine nell'Italia romana: domus e villae // L'alimentazione nell' antichità. Atti della XLVI settimana di Studi Aquileiesi (2015). Antichità Altoadriatiche LXXXIV. Trieste, 2016. P. 455–475.
93. *Bowes K.* At home // A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World / Ed. by R. Raja, J. Rüpke. Chichester: John Wiley & Sons, 2015. P. 209–219.
94. *Boyce G. K.* Corpus of the Lararia of Pompeii // MAAR. 14. 1937. P. 5–112.
95. *Bradly K. R.* Discovering the Roman family: studies in roman social history. New York: Oxford University Press, 1991. 216 P.
96. *Brun J.–P., Munzi P.* La necropoli monumentale di età romana a nord della città di Cuma // Cuma. Atti del XLVIII convegno di studi sulla Magna Grecia. 2009. P. 635–717.
97. *Bulard M.* La religion domestique dans la colonie italienne de Délos d'après les peintures murales et les autels histories. Paris: E. de Boccard, 1926. 548 P.
98. *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. London: Oxford University Press, 1972. 535 P.
99. *Burriss E.* Taboo, Magic, Spirits: A Study of Primitive Elements in Roman Religion. Macmillan, 1931. 250 P.
100. *Camporeale G.* Gli etruschi, storia e civiltà. Turin: UTET, 2000. 607 P.
101. *Carcopino J.* Virgile et les origines d'Ostie. Paris: E. de Boccard, 1968. 703 P.
102. *Carter B.* The religion of Numa and other essays on the religion of ancient Rome. London: The Macmillan Company, 1906. 214 P.
103. *Christopher J. J.* Spectacle in the Forum: Visualizing the Roman Aristocratic Funeral. Diss. PhD. University of California, 2008. 262 P.
104. *Clark J.* The houses of Roman Italy, 100 B.C. – A.D. 250: ritual, space, and decoration. Berkeley: University of California Press, 1991. 411 P.
105. *Coarelli F.* Roma. Guide archeologiche. Rome: Laterza, 1980. 391 P.

106. *Connor P.* Lararium – Household Religion // Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town / Ed. by J.-P. Descoedres. Sydney: Meditarch, 1994. P. 90–100.
107. *Conzémus M.* Private Security in Ancient Rome. Pétange: Lycee Technique Mathias – Adam, 2013. 173 P.
108. *Cornell T. J.* Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC). New York: Routledge, 1995. 528 P.
109. *Cowley A.* Religion, toleration and political power in the Roman world. Hamilton, Ontario: McMaster University, 2008. 68 P.
110. *D'Arms J. H.* The Roman convivium and the idea of equality // Symptica. Oxford. 1990. P. 308–320.
111. *D'Arms J. H.* Slaves at Roman convivia // Dining in a classical context. Michigan: Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1991. P. 171–183.
112. *Darembert Ch. V., Saglio E.* Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments. Vol. III. Paris: Hachette, 1873. 902 P.
113. *Daut R.* Imago. Untersuchungen zum Bildbegriff der Römer. Heidelberg: Winter, 1975. 164 S.
114. *Delpino F.* Elementi antropomorfi in corredi villanoviani // La civiltà di Vulci e la sua espansione. Atti X Convegno Stud. Etruschi e Italici. Grosseto/Roselle/Vulci 1975. Firenze, 1977. P. 173–182.
115. *De-Marchi A.* Il culto privato di Roma antica. Milano: U. Hoepli, 1896. Vol. 1. 345 P.
116. *Descoedres J.-P.* Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town. Sydney: Meditarch, 1994. 185 P.
117. *Détienne M.* La cuisine de Pythagore // Archives de sociologie des religions. 1970. 29. P. 141–162.
118. *Dickmann J.-A., Pirson F.* Die Casa dei Postumii in Pompeji und ihre Insula // MDAI. Römische Abteilung. 109. 2002. S. 329–351.

119. *Dixon S.* The Roman Family. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. 279 P.
120. *Dolansky F.* Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World // Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture. Toronto. 2008. P. 47–70.
121. *Dolansky F.* Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life // A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds. London: Chichester, 2011. P. 488–503.
122. *Dolansky F.* Honouring the Family Dead on the Parentalia: Ceremony, Spectacle and Memory // Phoenix. Vol. 65. №1/2. 2011. P. 125–157.
123. *Dolansky F.* Playing with gender: girls, dolls, and adult ideals in the Roman world // Classical Antiquity. № 31. 2012. P. 256–292.
124. *Dorcey P. F.* The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion. Leiden: Brill, 1992. 209 P.
125. *Drerup H.* Totenmaske und Ahnenbild bei den Römern // MDAI. Römische Abteilung. 87. 1980. S. 81–129.
126. *Dubourdieu A.* Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome. Rome: École Française de Rome, 1989. 566 P.
127. *Duhn F.* Von Italische Gräberkunde. Heidelberg, 1924. 491 S.
128. *Durand A., Andringa W. Van.* To Live or not to Live. The Lares and the Transfer of the Domicilium in a Roman Town // Acta instituti romani Finlandiae. Vol. 49. Tangible religion: materiality of domestic cult practices from antiquity to early modern era. Roma. 2021. P. 85–100.
129. *Dury–Moyaers G.* Énée et Lavinium // À propos des découvertes archéologiques récentes. Collection Latomus. 174. Bruxelles, 1981. P. 65–92.
130. *Dylan R.* The Hanging Garlands of Pompeii: Mimetic Acts of Ancient Lived Religion // Arts & Health. 2020. №9 (2). P. 1–19 [Arts | Free Full-Text | The Hanging Garlands of Pompeii: Mimetic Acts of Ancient Lived Religion | HTML \(mdpi.com\)](#)

131. *Easton J. A.* Plautus' Lectisterniator and Roman Dies Natales // CAMWS. Oklahoma City, Oklahoma, 2010. 'Plautus' lectisterniator and Roman dies natales' | Jeffrey Easton - Academia.edu
132. *Eck W., Caballos A., Fernandez F.* Das senatus consultum de Cn. Pisone patre. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung. 1996. S. 38–51.
133. *Edlund–Berry I.* Hot, Cold, or Smelly: the power of sacred water in Roman religion, 400–100 bce // Religion in republican Italy. New-York: Cambridge University Press, 2006. P. 162–180.
134. *Edwards C.* Death in Ancient Rome. Yale University Press, 2007. 287 P.
135. *Egelhaaf–Gaiser U.* Cult Places and Cult Images: A Pragmatic Approach // BCAW. 9. Oxford, 2007. P. 205–221.
136. *Eschebach H.* Die stadtebauliche Entwicklung des Antiken Pompeji. Heidelberg: Kerle, 1970. 179 S.
137. *Farney G. D.* Aristocratic Family Identity in the Roman Republic. Diss. PhD. USA. Bryn Mawr College, 1999. 312 P.
138. *Fantham E.* Women in the Classical World. Oxford: Oxford University Press, 1994. 430 P.
139. *Fantham E.* Latin Poets and Italian Gods. Toronto: University of Toronto Press, 2009. 229 P.
140. *Farnell L. R.* Greek Hero Cults and Ideas of Immortality. Oxford: The Clarendon Press, 1921. 426 P.
141. *Felton D.* Haunted Greece and Rome. Austin: University of Texas, 1999. 148 P.
142. *Fiorelli G.* Monumenti cumani. Napoli: A. Detken, 1853. 16 P.
143. *Fitzgerald W.* Slavery and the Roman Literary Imagination. Cambridge University Press, 2000. 129 P.
144. *Flaig E.* Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und herrschaft im Alten Rom. Göttingen, 2003. 288 S.

145. *Flemming R.* Festus and Women's role in Roman religion // BICS. 50. 2007. P. 87–108.
146. *Flower H.* Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture. Princeton, 1996. 411 P.
147. *Flower H.* Were Women ever Ancestors in Republican Rome? // Images of Ancestors. Studies in Mediterranean Antiquity. 5. Aarhus: University of Aarhus Press, 2002. P.157–182.
148. *Flower H.* Memories of Marcellus: History and Memory in Roman Republican Culture // Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius: Gattungen – Autoren – Kontext. Darmstadt, 2003. P.1–17.
149. *Flower H.* Spectacle and Political Culture in the Republic // The Cambridge Companion to the Roman Republic. Cambridge, 2004. P.322–343.
150. *Flower H.* The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: Religion at the Roman Street Corner. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017. 394 P.
151. *Foss P.* Kitchens and Dining Rooms at Pompeii: the spatial and social relationship of cooking to eating in the Roman Household. PhD. (Classical Art and Archaeology). University of Michigan, 1994. 922 P.
152. *Foss P.* Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and dining // Domestic Space in the Ancient Mediterranean // JRA. Supplementary Series 22. Dexter. Michigan, 1997. P. 196–218.
153. *Fowler W. W.* The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans. New York: Macmillan. 1899. 401 P.
154. *Fowler W. W.* Social Life at Rome in the Age of Cicero. New York: MacMillan and Co, 1915. 217 P.
155. *Fowler W. W.* The Number Twenty-Seven in Roman Ritual // CR. 1902. V. 16. P. 211–212.

156. *Fowler W. W.* The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus. London: Macmillan and Co, 1911. 550 P.
157. *Fröhlich T.* Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Mainz: von Zabern, 1991. 225 S.
158. *Gardner J. F.* Family and «Familia» in Roman Law and Life. Oxford, 1998. 316 P.
159. *Gardner J. F.* Women in Roman Law and Society. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 276 P.
160. *Garland R.* Greek Way of Death. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 192 P.
161. *Gee R.* From Corpse to Ancestor: The Role of Tombside Dining in the Transformation of the Body in Ancient Rome // The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs. Bar International Series 1768. Oxford, 2008. P. 59–68.
162. *George M.* The «Dark Side» of the Toga // Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture. Toronto: University of Toronto Press. 2008. P. 94–112.
163. *Giacobello F.* Larari Pompeiani: iconografia culto dei Lari in ambito domestic. Milano, 2008. 294 P.
164. *Goodall J.* Ancient Weddings. Winner of the AbleMedia's Bronze, Silver, and Gold Chalice Awards. SUNY Albany, 1997 URL: <http://www.ablemedia.com/ctcweb/consortium/ancientweddings5.htm> (дата обращения: 14.02.2021). Текст: электронный.
165. *Gordon J.* Laing Survivals of Roman Religion. New York: Longmans, Green and Co., 1931. 270 P.
166. *Gowers E.* The loaded table: representations of food in Roman literature. Oxford: Clarendon Press, 1993. 346 P.
167. *Graham E-J.* Discarding the Destitute: Ancient and Modern Attitudes Towards Burial Practices and Memory Preservation Amongst the Lower Classes of Rome // TRAC. 2005. P. 58–72.

168. *Granger F.* The Worship of the Romans: Viewed in Relation to the Roman Temperament. London: Methuen, 1895. 324 P.
169. *Grant F. C.* Ancient Roman religion. New York: Liberal Arts Press, 1957. 252 P.
170. *Grimes R. L.* Ritual, Performance and the Sequestering Sacred Space // Discourse in Ritual Studies / Ed. by H. Schilderman. Boston, 2007. P. 149–168.
171. *Grimes R. L.* Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage. Berkeley: University of California Press, 2000. 384 P.
172. *Harlow M., Laurence R.* Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. London-New York, 2002. 184 P.
173. *Harmon D. P.* The Family Festivals of Rome // ANRW. New York, 1978. P. 1592–1603.
174. *Harnett J.* Si quis hic sederit: Streetside Benches and Urban Society in Pompeii // AJA. 2008. Vol. 112. № 1. P. 91–119.
175. *Hartung J. A.* Die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt. Erlangen: J.J. Palm und E. Enke, 1836. 298 S.
176. *Hermans A. M.* Latin cults through Roman eyes: Myth, memory and cult practice in the Alban hills. Diss. PhD. Amsterdam University. 2017. 288 P.
177. *Hersch K.K.* Roman Wedding: Ritual and Meaning in Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 342 P.
178. *Hillier B. Hanson J.* The social logic of space. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 281 P.
179. *Holland L.A.* Janus and the Bridge. Roma: American Academy in Rome, 1961. 393 P.
180. *Holkeskamp K.–J.* Conquest, Competition and Consensus: Roman Expansion in Italy and the Rise of the Nobilitas // Historia. Vol. 42. 1993. P.12–39.
181. *Hölkeskamp K.–I.* Senatus populusque Romanus. Die politische Kultur der Republik. Dimensionen und Deutungen. Stuttgart, 2004. 334 S.

182. *Hölkeskamp K.-J., Balbiani L.* Rituali e cerimonie «Alla romana» // Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana. Studi Storici, Anno 47. № 2. Ricostruzioni di una repubblica. Fondazione Istituto Gramsci. 2006. P. 347–350.
183. *Holstein J. F.* Rites and Ritual acts as prescribed by Roman Religion according to commentary of Servius Vergil's Aeneid. New York: New York University, 1916. 56 P.
184. *Iaia C.* Aspetti del rito funerario nelle necropoli villanoviane di Tarquinia // *Bullettino Società Tarquiniese Arte e Storia*. 1992. Vol. XXI. P. 9–22.
185. *Jashemski W. F.* The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas destroyed by Vesuvius. New York: Caratzos Brothers, New Rochelle, 1979. 372 P.
186. *Jefferis J. D.* The Theology of the «Aeneid»: Its Antecedents and Development // *CJ*. Vol. 30. №1. 1934. P. 28–38.
187. *Johnston H. W.* The Private Life of the Romans. New York–Chicago: Scott, Foresman and Co., 1903. 344 P.
188. *Joshel S. R.* The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia // *Pornography and Representation in Greece and Rome*. New York: Oxford University Press. 1992. P. 112–130.
189. *Katsi N.* Mediterranean Houses and Society. A Comparative study between Houses in Classical Olynthos and Roman Pompeii. Leiden: University of Leiden, 2014. 118 P.
190. *Kaufmann-Heinimann A.* Religion in the House // *A Companion to Roman Religion* / Ed. by J. Rüpke. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. P. 188–201.
191. *King Ch.* The ancient Roman afterlife Di Manes, Belif, and the cult of the dead. Austin: University of Texas Press, 2020. 300 P.

192. *Kyle L. Griffith* *Ritual, Cult, and Sacred Space: Transcending Death in the Painted Tomb of Roman Libya*. Washington: University of Washington, 2008. 267 P.
193. *Lahusen G.* *Statuae et Imagines // Praestant Interna*. Festschrift für Ulrich Hausmann. Tübingen, 1982. P. 101–109.
194. *Laing G.* *The Origin of the Cult of the Lares // CPh. Vol. 16. №2. 1921. P. 124–140.*
195. *Laing G.* *Survivals of Roman Religion*. New York: Longmans, Green and Co., 1931. 288 P.
196. *Latte K.* *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck, 1960. 468 S.
197. *Laurence R.* *Roman Pompeii: space and society*. New York, London: Routledge, 1994. 232 P.
198. *Lennon J.* *Carnal, bloody and unnatural acts: religious pollution in ancient Rome*. Diss. PhD. University of Nottingham, 2011. 282 P.
199. *Leonard J. L.* *Interpreting the Lemuria as Pietas*. Southern Illinois: Southern Illinois. 2018. 71 P.
200. *Lintott A.* *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 297 P.
201. *Luck G.* *Arcana Mundi. Magic & the Occult in the Greek & Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. 395 P.
202. *Lux J.* *Examination of the Lemures and the Lemuria*. Florida: The University of Florida, 2004. 72 P.
203. *Madden K.* *Breaking the Mould Roman Non-Elite Plaster Death Masks: Identifying a New form of Funerary Commemoration and Memory // Assemblage 16*. University of Sheffield, 2017. P. 13–31.
204. *Maggiani A.* *La costruzione dell'immagine del princeps. I cinerari iconici di Chiusi // Annali della fondazione per il museo «Claudio Faina» Vol. XXVII*. Roma, 2020. P. 179–211.

205. *Mahon A. M.* The realm of Janus: Doorways in the Roman World // Proceedings of the Twelfth Annual TRAC. Kent. Oxford, 2002. P. 58–73.
206. *Maiuri A.* La casa del Menandro e il suo Tesoro di argenteria. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1933. 508 P.
207. *Maiuri A.* Sacra privata. Rituali domestici e istituti giuridici in Roma antica. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 2013. 176 P.
208. *Marquardt J.* Das Privatleben der Römer. Leipzig: Hirze, 1879. 858 S.
209. *Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Leipzig: S. Hirzel, 1878. 524 S.
210. *Mau A.* Pompeii: Its Life and Art. New York: Macmillan, 1899. 510 P.
211. *Mau A.* Bestattung // RE. Halbbd. 5. Stuttgart, 1897. Sp. 331–359.
212. *Mazzeri C. M.* Ancestors at the Gate. Form, Function and Symbolism of the Imagines Maiorum: A Comparative Analysis of Etruscan and Roman Funerary Art // Opuscula Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome. 2014. 7. P. 7–22.
213. *McDonough C.* Cama, Proca and Strix on the Kalends of June // TAPhA. 1997. Vol. 127. P. 315–344.
214. *Mols S.* Wooden Furniture in Herculaneum: Form, Technique and Functio. Leiden: Brill, 2020. 454 P.
215. *Montanari E.* Fumosae Imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana // Mos Maiorum. Studi sulla Tradizione Romana 2. Rome: Bulzoni Editore, 2009. P. 221–239.
216. *Moser C.* Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy. Philadelphia: University of Pennsylvania Scholarly Commons, 2006. 127 P.
217. *Muccigrosso J.* Religion and politics: did the Romans scruple about the placement of their temples? // Religion in Roman Italy in the Mid- and Late Republican Eras. Yale Classical Studies. Cambridge University Press, 2006. P. 181–206.

218. *Münzer F.* Römische Adelsparteien und Adelsfamilien. Stuttgart: J.B. Metzler, 1920. 437 S.
219. *Münzer F.* Roman Aristocratic Parties and Families. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. 486 P.
220. *Nagy B.* The argei puzzle // AJAH. 1985. Vol. 10. №1. P. 1–27.
221. *Naiden F. S.* Smoke signals for the gods: ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods. Oxford: Oxford University Press, 2013. 421 P.
222. *Nappo S. C.* Popular housing in Pompeii at the end of the third and the beginning of the second centuries B.C. // Domestic Space in the Ancient Mediterranean. Conference at the University of Reading, 1994. Thes. conf.
223. *Nevett L.* Perceptions of Domestic Space in Roman Italy // The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space / Ed. by B. Rawson and P. Weaver. Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 281–298.
224. *Nicolson F. W.* The Saliva Superstition in Classical Literature // HSCPh. Vol. VIII. 1897. P. 23–40.
225. *Niebuhr B. G.* Lectures on Roman History. Vol. II. London: Piccadilly, 1875. 432 P.
226. *Nielsen E.* Interpreting the Lateral Sima at Poggio Civitate // Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria. Wisconsin: Wisconsin Press, 1994. P. 64–72.
227. *Noy D.* Half-Burnt on an Emergency Pyre: Roman Cremations which went wrong // Greece & Rome. 2000. Vol. 47. P. 186–196.
228. *Ogle M. B.* The House–Door in Greek and Roman Religion and Folk–Lore // AJPh. 1911. Vol. 32. №3. P. 250–271.
229. *Orr D. G.* Roman Domestic Religion: A Study of Household Deities and their Shrines at Pompeii and Herculaneum. Diss. PhD. University of Maryland, 1972. 129 P.
230. *Orr D. G.* Roman Domestic Religion: The Evidence of the Household Shrines // ANRW. Welt. II. 16. 2. Berlin, 1978. S. 1557–1591.

231. *Oliphant S. G.* The Story of the Strix: Isidorus and the Glossographers // TPAPhA (=TAPhA). 1914. Vol. 45. P. 49–63
232. *Pailler J.–M.* Les oscilla retrouvés. Du recueil des documents à une théorie d'ensemble // MEFRA. 1992. Vol. 94. P.745–755.
233. *Palmer R.* Private Religion and Compita at Ostia // JRA. Vol. 9. 1996. P. 381–385.
234. *Paolucci G.* Canopi etruschi. Tombe con ossuari antropomorfi della necropoli di Tolle (Chianciano Terme). Roma: Bretschneider Giorgio, 2015. 1100 P.
235. *Parker R.* Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion. Oxford: Clarendon Press. 1983. 413 P.
236. *Perizonii I.* Animadversiones Historicae. Altenburg: Richter, 1771. 500 P.
237. *Perret J.* Les Origines de la légende troyenne de Rome. Paris: Les Belles lettres, 1942. 175 P.
238. *Perret J.* Virgile. Énéide. Texte établi et traduit par Jacques Perret. Collection des Universités de France. 1977–1980. Paris: Les Belles Lettres. 212 P.
239. *Philips K. M.* Protective Masks from Poggio Civitate and Chiusi // Studi di antichità in onore di Guglielmo Maetzke. Rome, 1984. P. 413–417.
240. *Platts H.* Multisensory Living in Ancient Rome. Power and Space in Roman Houses. London and New York: Bloomsbury Academic, 2020. 337 P.
241. *Pollini J.* Ritualizing Death in Republican Rome // From Republic to Empire: Rhetoric, Religion, and Power. Visual Culture of Ancient Rome. University of Oklahoma Press, 2012. P. 237–285.
242. *Preller L.* Römische Mythologie. Bd. 1-2. Aufl. 3. Berlin, 1881-1883. 512 P.
243. *Proudfoot E.* Secondary Doors in Entrancesways at Pompeii: Reconsidering Access and the «View from the Street» // TRAC: Proceedings of

- the Twenty-Second Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Frankfurt, 2012. P. 91–115.
244. *Purcell N.* Women and Wine in Ancient Rome // Gender, Drink and Drugs. Oxford: Providence. 1994. P. 191–208.
245. *Pyysiäinen I.* How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. Leiden – Boston: Brill, 2003. 272 P.
246. *Rawson B., Weaver P.* The Roman Family in Italy: Status, Sentiment, Space. Canberra–Oxford: Clarendon press, 1997. 378 P.
247. *Ricotti S.* Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1978. 116 P.
248. *Ricotti S. E.* L'arte del convito nell'antica Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1983. 313 P.
249. *Riggsby A. M.* Integrating Public and Private // JRA. Vol. 12. 1999. P. 555–558.
250. *Robertson Smith W.* Lecture on The Religion Semites. London: A. & C. Black, 1894. 507 P.
251. *Robinson M.* Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei // Nuove ricerche a Pompei ed Ercolano. Atti del Convegno internazionale (Roma 2002). Napoli, 2005. P. 109–119.
252. *Rohde E.* Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks. Tübingen and Leipzig: Mohr, 1893. 448 P.
253. *Roller M. B.* Demolished Houses, Monumentality and Memory in Roman Culture // Classical Antiquity. Vol. 29. 2010. P. 117–180.
254. *Romanowski R. E.* Room function. The Roman Domus: a study of the Pompeian Houses. Ontario: McMaster University Hamilton, 1999. 123 P.
255. *Roszbach A.* Untersuchungen über die römische Ehe. Stuttgart: C. Macken, 1853. 491 S.
256. *Rüpke J.* Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic // Numen. Vol. 53. №3. 2006. P. 251–289.

257. *Rüpke J.* Religion of the Romans. Cambridge and Malden, MA: Polity Press, 2007. 350 P.
258. *Saller R. P.* Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture by Harriet I. Flower // *AJA*. Vol. 102. №2. 1998. P. 448–449.
259. *Saller R. P.* Patriarchy, Property and Death in the Roman Family. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 254 P.
260. *Samter E.* Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin: G. Reimer, 1901. 138 S.
261. *Samter E.* Der Ursprung des Larenkultus // *ARW*. Vol. 10. 1907. S. 368–392.
262. *Santoro S.* Sacra privata nell' Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia // *Dialogues d'histoire ancienne*. 2013. Vol. 39. P. 49–66.
263. *Scheffer Ch.* Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries // *Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*. 2000. Vol. 7. P. 175–183.
264. *Scheid J.* The Religious Roles of Roman Women // *A History of Women in the West* / Ed. by P. Schmitt. Vol. 1. Cambridge, 1992. P. 377–408.
265. *Scheid J.* Graeco ritu: a typically Roman way of honoring the gods // *HSCP*. 1996. Vol. 97. P. 15–31.
266. *Scheid J.* Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action // *ARG*. Vol. 1. 1999. P. 184–203.
267. *Scheid J.* Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains // *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*. Liège, 2011. P. 105–115.
268. *Schilling R.* Les Lares Grundiles // *L'Italie préromaine et la Rome républicaine*. École Française de Rome. Rome, 1976. P. 947–960.
269. *Schilling R.* Rites, Cultes, Dieux de Rome. Études et Commentaires. Paris: Verlag C. H. Beck, 1979. 447 P.
270. *Schilling R.* The Penates in Roman and European Mythologies. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 342 P.

271. *Schulz C. E.* Women's Religious Activity in the Roman Republic. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006. 234 P.
272. *Schultz C. E.* Roman Sacrifice, Inside and Out // JRS. 2016. Vol. 106. P. 58–76.
273. *Showerman G.* Religion und Kultus der Romer by Georg Wissowa // AJPh. Vol. 24. №1. 1903. P. 75–85.
274. *Scullard H. H.* Festivals and Ceremonies of the Roman Republic. Ithaca and London: Cornell UP, 1981. 228 P.
275. *Sinos R. H.* Godlike men. A discussion of the Murlo procession frieze // Murlo and the Etruscans. Art and Society in Ancient Etruria. Wisconsin: Wisconsin Press, 1994. P. 100–117.
276. *Small A. M.* Urban, Suburban and Rural Religion in the Roman World // The World of Pompeii. New York: Routledge, 2007. P. 184–211.
277. *Smith M.* To seek the boundaries of the Roman Lares: interaction and evolution. Lawrence: University of Kansas, 2009. 62 P.
278. *Stek T.* Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the roman conquest. Amsterdam: Amsterdam University Press. 2009. 276 P.
279. *Sumi G. S.* Impersonating the Dead: Mimes at Roman Funerals // AJPh. 2002. Vol. 123. № 4. P. 585–559.
280. *Taylor R.* Watching the skies: Janus, auspication and the shrine in the Roman forum // MAAR. Vol. 45. Cambridge: Harvard University, 2000. P. 1–40.
281. *Taylor R.* Roman oscilla: An assessment // Anthropology and Aesthetics. 2005. Vol. 48. P. 83–105.
282. *Thaniel G.* Themes of death in Roman religion and poetry. McMaster University. Hamilton, Ont., 1971. 327 P.
283. *Thaniel G.* Lemures and Larvae // AJPh. Vol. 94. №2. 1973. P. 182–187.

284. *Thomas J.* La truie blanche et les trente gorets dans l'Énéide de Virgile // Mythologies du Porc. Actes du Colloque de Saint Antoine l'Abbaye. 1998. Grenoble, 1999. P. 51–72.
285. *Thomas J.* Le boeuf, la truie et la louve: les animaux-totems et les voyageurs dans le mythe des origines de Rome // Bouleversants voyages. Itinéraires et transformations. Perpignan, 2000. P. 67–84.
286. *Toynbee J.* Death and Burial in the Roman World. London: Thames & Hudson, 1971. 336 P.
287. *Toynbee J.* Animals in Roman Life and Art. London: Thames and Hudson, 1973. 431 P.
288. *Treggiari S.* Roman Marriage: Iusti Coniuges From the Time of Cicero to the Time of Ulpian. Oxford, 1991. 252 P.
289. *Trumbull H.* The threshold covenant: or the beginning of religious rites. New York: Charles Scribner's Sons, 1896. 335 P.
290. *Turcan R.* Les guirlandes dans l'antiquité classique (avec 3 figures et 7 planches) // JbAC. 1971. Vol. 14. P.92–139.
291. *Turcan R.* The Gods of Ancient Rome: religion in every day life from archaic to imperial times. New York: University Carbondale, 2018. 180 P.
292. *Versnel H. S.* Inconsistencies in Greek and Roman religion. 2 Vol. Leiden; New York: Cologne: E. J. Brill, 1993. 354 P.
293. *Viitanen E.-M., Ynnilä H.* Patrons and Clients in Roman Pompeii – Social Control in the Cityscape and City Blocks? // Sounds Like Theory. XII Nordic Theoretical Archaeology Group Meeting in Oulu 25. – 28. 4. 2012. Helsinki, 2012. P. 141–155.
294. *Waites M.C.* The Form of the Early Etruscan and Roman House // CPh. Vol. 9. №. 2. 1914. P. 113–133.
295. *Waites M. C.* The Nature of the Lares and Their Representation in Roman Art // AJA. Vol. 24. №3. 1920. P. 241–261.

296. *Wallace–Hadriell A.* The Social Spread of Roman Luxury: Sampling Pompeii and Herculaneum // *The British School at Rome*. Vol. 58. 1990. P. 145–192.
297. *Wallace–Hadriell A.* Houses and Society in Pompeii and Herculaneum. Princeton, 1994. 244 P.
298. *Wallace–Hadriell A.* The Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture by Harriet I. Flower // *AHR*. Vol. 104. №1. 1999. P. 233–234.
299. *Ward–Perkins J. B., Claridge A.* Pompeii A.D. 79: Essay and Catalogue. NY: Knopf, 1978. 215 P.
300. *Webb L.* Gendering the Roman imago // *EuGeStA*. 2017. Vol. 7. P. 140–183.
301. *Weinstock S.* Two Archaic Inscriptions from Latium // *JRS*. Vol. 50. 1960. P. 114–118.
302. *Welch K. E.* Art and Architecture in the Roman Republic // *A Companion to the Roman Republic*. Malden, MA: Wiley–Blackwell, 2010. P. 512–527.
303. *Westermann W. L.* The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955. 180 P.
304. *White K.D.* Farm Equipment of the Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 258 P.
305. *Whitehouse H.* Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion // *Method & Theory in the Study of Religion*. Vol. 14. 2002. P. 293–315.
306. *Whitehouse H., Cohen E.* Seeking a Rapprochement Between Anthropology and the Cognitive Sciences: A Problem–Driven Approach // *Topics in Cognitive Science*. Vol. 4. № 3. 2012. P. 404–412.
307. *Wilkins B.* The Sacrifice of Dogs in Ancient Italy // *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*. Oxford: Oxbow Books. 2006. P. 131–136.

308. *Winter N.* Architectural Terracottas with Human Heads from Poggio Civitate (Murlo) // *Archeologia Classica*. Vol. 29. № 1. 1977. P. 17–34.
309. *Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. München: C.H. Beck, 1912. 612 S.
310. *Wolf F. A.* Museum der Alterthums-Wissenschaften. I. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1807. 752 S.
311. *Wolf F. A.* Museum der Alterthums-Wissenschaften. II. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1810. 617 S.
312. *Zablocki J.* The image of a roman family in *Noctes Atticae* by Aulus Gellius // *Pomoerium: Studia et Commentarii Ad Orbem Classicum Spectantia*. 2. 1996. P. 47–58.
313. *Zadoks–Jitta A. N.* Ancestral Portraiture in Rome and the Art of the Last Century of the Republic. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers, 1932. 119 P.

Список сокращений

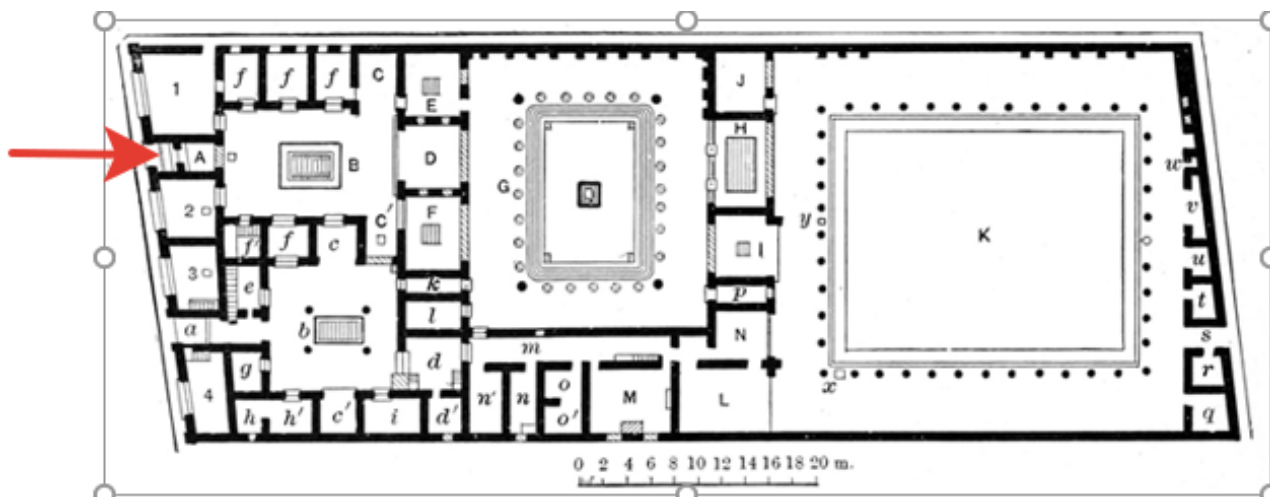
- ДП – Древнее право
AHR – American Historical Review
AHRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
AJA – The American Journal of Archeology
AJPh – The American Journal of Philology
ARG – Archiv für Religionsgeschichte
ARW – Archiv für Religionswissenschaft
BCAW – The Blackwell Companion to the Ancient World
BICS – Bulletin of the Institute of Classical Studies
CAMWS – Classical Association of the Middle West and South
CIL – Corpus inscriptionum latinarum
CJ – The Classical Journal
CPh – The Classical Philology
CR – The Classical Review
HSCPh – Harvard Studies in Classical Philology
JbAC – Jahrbuch für Antike und Christentum
JRA – The Journal of Roman Archaeology
JRS – The Journal of Roman Studies
MAAR – Memoirs of the American Academy in Rome
MEFRA – Melanges de l'ecole Francaise de Rome Antiquite
MDAI (A) - Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts (Athenische Abteilung)
RE – Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft von Pauly-Wissowa
TAPhA – Transactions of the American Philological Assotiation
TRAC – Theoretical Roman Archaeology Conference

Приложения.

1. Помпеи, II.2.2-5, Дом Октавия Кварто (Дом Лорея Тибуртинуса). Скамейки.



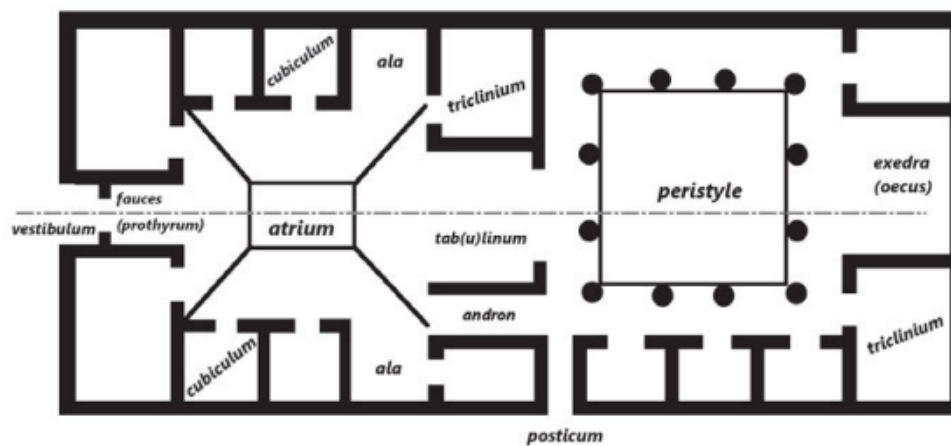
1. Помпеи, VI.12.2-5, Дом Фавна. План. (открытое пространство перед зоной А, соединенное с улицей - *vestibulum*).



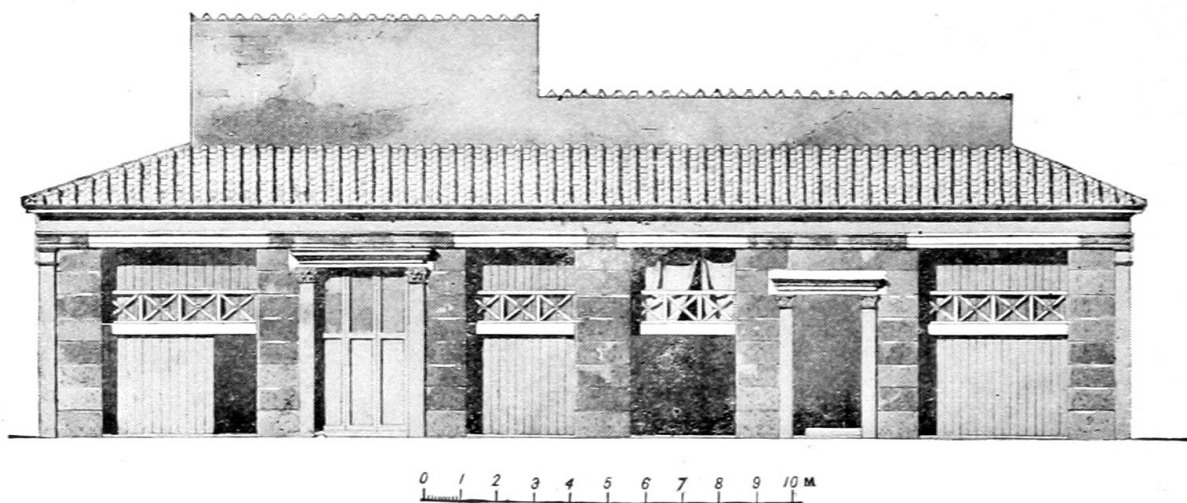
3. Помпеи, VI.2.22, Дом танцоров. Вход с лепными пилястрами на косяках (Фото Е. Proudfoot).



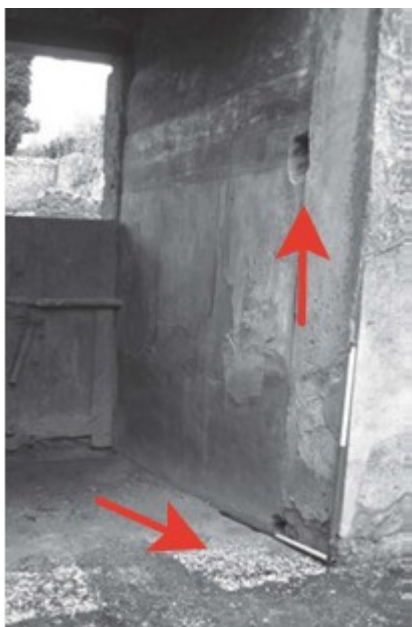
4. План дома с атриумом. Осевой обзор внутреннего пространства с улицы.



5. Помпеи, VI.12.2-5, Дом Фавна (фасад). Внешняя трехстворчатая дверь, открывалась внутрь.



6. Помпеи, I.9.13, Дом Цереры (Фото E. Proudfoot).



7. Помпеи, I. 6. 15, Дом Цеев (Фото Е. Proudfoot).



8. Помпеи, VI. 1. 10, Дом Хирурга. Ларарий.



9. Помпеи, I.13.2., Дом Сутория Примигения. Кухня. Ларарий.



10. Помпеи, IX.9.с, Дом Сульпиция Руфа. Вход на кухню. Ларарий на северной стене кухни.



11. Стабии. Виллы Ариадны. План.



12. Помпеи, VI.15.1, Дом Веттиев. Кухня (реконструкция). Ола на треноге.



13. Помпеи, I. VII, Дом Эфеба. Садовый триклиний.



14. Серебряная маска (фрагмент) из некрополя делла Бандителла Марсилиана Д'Альбена (Флоренция, Археологический музей, VII в до н.э).



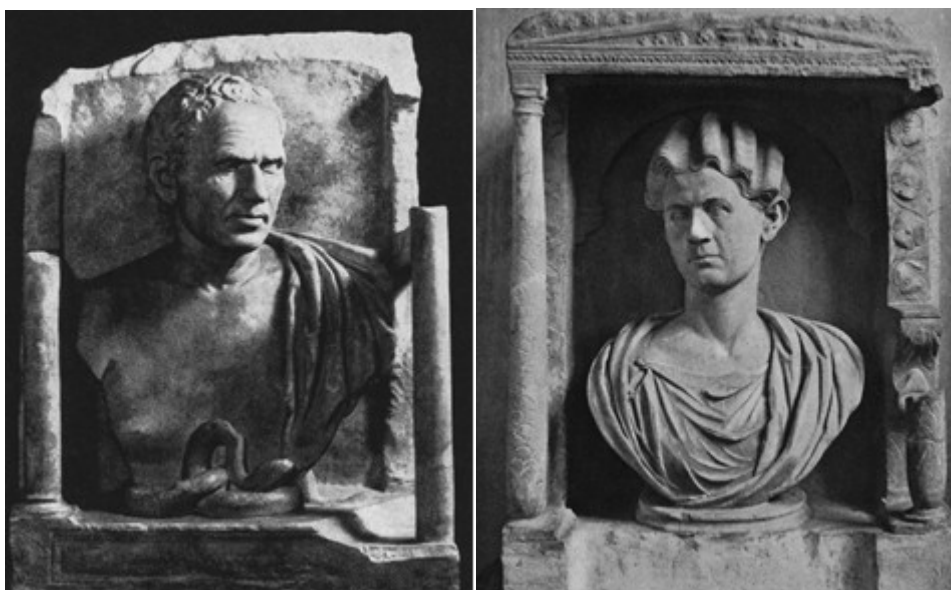
15. Амфора. Этрурия (Вюрцбург, Музей Мартина фон Вагнера, VII в. до н.э.).



16. Позднеримская гробница. Фото из работы Kyle L. Griffith «Ritual, Cult, and Sacred Space: Transcending Death in the Painted Tomb of Roman Libya».



17. Надгробие семьи в склепе Гатериев близ Рима (Рим, Ватиканские музеи, I в. н.э.).



18. Мраморный надгробный рельеф с посмертным изображением А. Эмилия Аристомаха и его жены Эмилии Иларии (?) (Копенгаген, Национальный музей, I в. до н.э. – I в. н.э.).



19. Ливия с бюстом Августа. Каменя. (Бостон, Музей изобразительных искусств, I в. н.э.).



20. Статуя Тогатус Барберини (Рим, Капитолийские музеи, I в. до н. э.).



21. Восковая голова из гробниц некрополя г. Кумы. (Неаполь, Национальный археологический музей, II в. н.э.).



22. Помпеи, I. 10.4, Дом Менандра. Экседра.



23. Геркуланум, IV. 1-2, Дом Мозаичного атриума.



24. Некрополь Изола Сакра (Isola sacra), гробница №56. Фасад погребения.



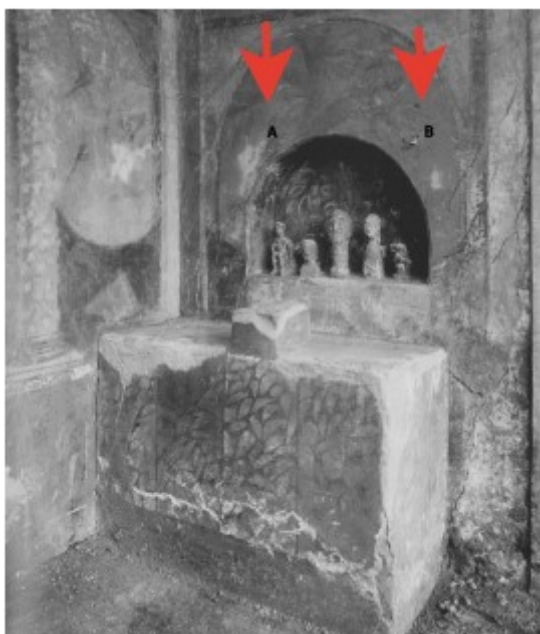
25. Геркуланум, V.15, Дом Двухсотлетия. Атриум.



26. Помпеи, IX.9.с, Дом Сульпиция Руфа. Ларарий на северной стене кухни.



27. Помпеи, I. 10. 4, Дом Менандра. Экседра.



28. Помпеи, 1.16.3, атриум. Sacellum. Гений и Минерва.



29. Геркуланум, VI. 13/11, Дом Чёрного зала. Ларарий



См. также другой пример ларария (переносной):

