

В. М. ШТАВРМАН

МОРАЛЬ
И РЕЛИГИЯ
УГНЕТЕННЫХ
КЛАССОВ
РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

Е. М. ШТАЕРМАН

МОРАЛЬ
И РЕЛИГИЯ
УГНЕТЕННЫХ
КЛАССОВ
РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

(Италия и Западные провинции)

ИЗДАТЕЛЬСТВО
АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1961

ВВЕДЕНИЕ

*

1. МЕТОДОЛОГИЯ ВОПРОСА

В богатой литературе, посвященной истории римской культуры в ее различных аспектах, мы почти не встречаем исследований, затрагивающих идеологию широких масс — свободной трудящейся бедноты, отпущенников, рабов — в период Римской империи. Лишь попутно иногда приводятся некоторые ставшие общепринятыми положения, справедливость которых, как правило, не подвергается дальнейшей проверке. К таким общим местам в первую очередь принадлежит переходящее из одной работы в другую утверждение о решающей роли рабов и отпущенников в распространении на Западе восточных культов с их сложной мистикой, привившей людям нездоровый интерес к потустороннему миру за счет воли к нормальной жизни и деятельности в мире земном. Даже такой тонкий и трезвый исследователь, как Гренье, говорит о начавшейся при империи деградации плебса, который привлек и образованных людей к «экзотическим культам»¹. Историки же, в большей или меньшей степени склонные к расистским концепциям, видят в «ориентализации» низших классов одну из главных причин упадка империи. Между тем первая же серьезная проверка, на основании данных о социальном составе митраистов, показала, что (если отвлечься от популярности Митры среди занятых в администрации

¹ А. Grenier. Les religions étrusque et romaine. Paris, 1948, стр. 202.

императорских рабов и отпущенников, бывших на совершенно особом положении) рабы и отпущенники в этом наиболее распространенном из всех восточных культов почти не принимали участия². Из числа многих сотен памятников культа Митры, известных в восточных провинциях, Италии, Африке, Британии, Галлии, Испании, только 10—15 могут быть с большей или меньшей уверенностью приписаны частным отпущенникам и рабам³. Вовсе отсутствуют они в культе Юпитера Долихена, из восточных богов по количеству памятников стоявшего на втором месте после Митры⁴. Уже эти данные показывают всю необоснованность упомянутой выше точки зрения.

Другое общее место в работах западных историков, упоминающих низшие классы империи,— это сетования на достойный сожаления упадок их морали, приверженность к «мещанским» добродетелям и материальным благам, мелочное честолюбие, удовлетворявшееся почетной должностью в какой-нибудь коллегии, заменявшей не только рабу, но и свободному плебею семью и государство⁵. Такого рода представления, по существу, восходят к ортодоксальным историкам церкви, считавшим, что только христианству удалось преодолеть безнравственность и духовную опустошенность, поразившие античный мир накануне его гибели. Некоторые авторы отмечают, что в известных слоях беднейшего, главным образом сельского, населения еще жило почитание старых территориальных домашних и личных гениев, богов зем-

² Fr. Bömer. Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom. Die Wichtigsten Kulte und Religionen in Rom und lateinischen Westen. Wiesbaden, 1958, стр. 161—172.

³ M. J. Vermaseren. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae. Hague, 1956.

⁴ P. Merlat. Répertoire des inscriptions et monuments du culte de Jupiter Dolichenus. Paris, 1951. Несколько большее распространение в этой среде имел издавна проникший в Италию культ Исиды. Но с ним, по-видимому, не были связаны принципиально новые элементы мировоззрения. Его популярности, как и популярности культа Кибелы, способствовала близость этих богинь к Матери-Земле, почитавшейся под разными именами народными массами Италии и западных провинций.

⁵ Например, J. Beaujeu. La religion romaine à l'apogée de l'empire. Paris, 1955, стр. 27; S. Dill. Roman Society from Nero to Marcus Aurelius. New York, 1957, стр. 255.

леделия и ремесла, но считают что такие культы «питались лишь тщеславным партикуляризмом и наследственной традицией», как пишет Божё (стр. 31).

Таким образом, в современной западной литературе идеология народных масс империи рисуется в следующих общих чертах: моральный упадок, узкоэгоистические интересы, неразмышляющая приверженность традиции и вместе с тем стремление к идущим с Востока фантастическим мечтам о загробном блаженстве и к тайным знаниям о мире странных и противных здравому смыслу настоящего грека и римлянина богов. Насколько такая картина соответствует действительности, до самого последнего времени никто из западных историков проверить не пытался, хотя, как мы видели на примере несостоятельности тезиса о приверженности рабов и отпущенников к восточным культам, она в такой проверке, несомненно, нуждается.

Только в 1958 г. вышла упоминавшаяся уже книга Бёмера, посвященная религиозным верованиям рабов Рима и западных провинций⁶. Автор собрал большой материал, иллюстрирующий распространение среди рабов различных культов, а также участие рабов в культовых коллегиях. Он подчеркнул, что исследование не изучавшейся до сих пор религии рабов во многом должно изменить точку зрения на античную религию в целом. Весьма ценны и плодотворны его выводы о большой роли различных коллективов в жизни рабов, о популярности среди рабов божеств, почти или полностью игнорировавшихся в официальном культе, и вместе с тем об их равнодушии не только к пользовавшимся особым покровительством императоров конца II и III в. восточным богам, но и к главному богу римской империи — Юпитеру. Однако книга Бёмера имеет ряд недостатков, которые делают ее неспособной заполнить существующий в исторической литературе пробел и дать, по возможности, наиболее полный анализ идеологии эксплуатируемых классов. Главный из этих недостатков — полный отрыв религии от всех других форм идеологии и отрыв религиозных представлений рабов от верований

⁶ Более подробно о ней см. мою рецензию.—ВДИ, 1959, № 3, стр. 199—206.

других социальных слоев, от которых рабы ни в коей мере не были изолированы. Уже во введении (стр. 7) автор оговаривает, что не будет затрагивать морали рабов, так как она не имела ничего общего ни с культами, ни с той эпохой, которую он рассматривает, и в конечном счете определялась формулой Тримальхиона — «не постыдно то, что приказывает господин».

Не говоря уже о том, что вырванные из контекста слова Тримальхиона⁷ скорее могут охарактеризовать мораль господ, чем мораль рабов, и что для суждения о последней можно найти другие, более близкие к действительности данные, самый отрыв морали от религии в данном случае совершенно непропорционален. В отличие от предшествующих периодов истории античного мира, когда в основе этики лежала не столько религия, сколько долг человека относительно того коллектива, к которому он принадлежал, — рода, фамилии, гражданской общины, — в период империи поиски в области религии и морали оказываются все более и более взаимосвязанными. Подробно этот вопрос будет рассмотрен ниже, но уже сейчас можно заметить, что ни рабы, ни свободные трудящиеся в этом смысле не составляли исключения. И для них, как для современных им философов из высших классов, одним из основных вопросов был вопрос как жить и во что верить, только отвечали они на него по-разному. Отказавшись от попыток связать моральные и религиозные представления рабов, Бёмер не попытался и выяснить, какие чаяния они связывали со своими излюбленными богами, какими наделяли их чертами, каким потребностям отвечали эти созданные ими образы, т. е. в конечном счете что же дают нам сведения о богах, популярных среди рабов, для суждения об их мировоззрении. Между тем не подлежит сомнению, что изучение того или иного культа представляет интерес только тогда, когда подводит нас к пониманию особенностей идеологии его адептов. В результате, констатировав, что рабы предпочитали одних богов другим, но не имели ни одного своего специфически рабского бога, автор прихо-

⁷ Они относятся к тому месту его рассказа о своей карьере, где он говорит о первых жизненных успехах, достигнутых любовной связью как с господином, так и с госпожой.

дит к выводу (стр. 187), что рабы были мало самостоятельны в своих суждениях и в основном следовали традициям, созданным их господами. Вывод этот неубедителен, так как, почитая одного и того же бога, представители разных социальных слоев могли воспринимать его совершенно по-разному. Так, например, если для идеологов империи Антонинов Геракл ассоциировался с образом идеального монарха, для панегиристов Максимиана Геркулия — с победителем сынов земли — гигантов, то для близких народу киников он в первую очередь был тружеником, заслужившим бессмертие своими подвигами на пользу людей и простой, деятельной жизнью. Игнорируя внутреннее содержание культов и останавливаясь в основном на их внешней организации, Бёмер присоединяется к общепринятому мнению о коллегиях свободной бедноты и рабов как об организациях, мало связанных с религией и имевших основной целью, во-первых, обеспечить своим сочленам приличное погребение, во-вторых, удовлетворить их стремлению играть известную роль в общественной жизни, занимать почетные должности в коллегии и хотя бы таким образом возвыситься над массой себе подобных (стр. 72 сл., 87 сл.). Рабы и свободная беднота объединялись в коллегии не потому, что верили в тех богов, под покровительством которых стояли их корпорации, а скорее под влиянием чувства солидарности, связывавшей низшие классы, независимо от того, были ли они свободными или рабами. А раз так, заключает автор, то ни о каком классовом самосознании рабов, ни о какой революционности в их идеологии говорить не приходится — в Римской империи существовало лишь извечное противоречие между низшими и высшими, бедными и богатыми, а не между рабами и свободными (стр. 90, 191).

И этот вывод Бёмера представляется слишком поспешным. То обстоятельство, что рабы и свободная беднота имели одни и те же верования и формы организации и что их связывало чувство солидарности, не свидетельствует еще об отсутствии в их идеологии специфических черт, характерных для условий, сложившихся именно в рабовладельческом обществе.

Автор не учитывает того обстоятельства, что ни одно классовое общество не состоит только из двух основных

классов; в нем всегда имеются и другие классы и социальные группы, играющие более или менее значительную роль в зависимости от конкретных исторических условий. В Римской империи роль неосновных классов была особенно велика. В ряде провинций рабство не достигло значительного развития и господствовали многообразные формы эксплуатации, сохранившиеся еще от периода разложения первобытно-общинного строя и патриархального рабства. В областях с высоко развитым рабством уже начинался кризис всего способа производства, обуславливавший, между прочим, расслоение как класса рабов, так и класса свободных. Часть рабов и отпущенников оказывалась в привилегированном положении и сближалась и экономически, и идеологически с господствующими классами. С другой стороны, массы свободных разорялись и или непосредственно попадали в рабство (например, путем самопродажи, которую императорские законы пытались ограничить, но в конце концов санкционировали), или в качестве наемных работников, клиентов, колонов, инквизинов становились объектами эксплуатации, формы которой определялись господствующими нормами рабовладельческого общества. Самое положение «маленького человека» и отношение к нему во многом обуславливалось положением раба и отношением к нему. И тот и другой не только социально, но и морально ставились ниже тех, кого происхождение и богатство избавляли от необходимости жить трудом своих рук. Сенека, признавая способность раба познать добродетель, делает множество оговорок в связи с неизбежными возражениями. И действительно, большинству представителей высших классов раб казался существом аморальным и лишь в незначительной мере способным к совершенствованию. Колумелла, характеризуя идеального виллика, говорит, что он должен иметь те добродетели, которые доступны рабской душе (*De re rust.*, I, 8).

Для Плутарха раб — почти синоним негодяя. Не странно ли, восклицает он, что некоторые считают Сократа, Платона и других таких же мужей не менее порочными, чем каких-либо рабов и тому подобных глупцов, невоздержных и несправедливых (*De solertia animarum*, IV, 3). Воровство, ложь, невоздержность, предан-

ность чувственным наслаждениям он считает специфически рабскими свойствами и советует как взрослым, так и детям, принадлежащим к благороднорожденным, воздерживаться от этих пороков, дабы не опуститься до уровня раба. Ничто не может быть постыднее, говорит он, как если покажется, что раб справедливее господина (*De educat. puer.*, 14; *Question. Roman.*, 70; *Apophtegm. Lacon.*, *Agasil.*, 14; *De cohibenda ira*, 11; *De cupid. divitiar.*, 7; *De sollert. animal.*, IV, 3).

Но таков же был взгляд и на свободных тружеников плебеев. Комментатор Горация Порфирион определял добродетель как мудрость, которой не обладает плебец (*Od.*, II, 1, 18). В одном стихотворении анонимного автора говорится, что бедняк не может иметь ни чести, ни благородства, поскольку у него нет знатных предков, имя которых он страшился бы опозорить. Бедняк нагл, завистлив, нечестив, жесток, подл, глуп и склонен ко всяческим злодеяниям (*Riese, Anthol.*, № 21). Плутарх советует держать юношей вдали от черни, которой нравятся то, что должно отталкивать образованного человека (*De educat. puer.*, 9). Зенон, по словам Плутарха, советовал не строить храмы богам, так как не пользуется почетом и уважением труд тех простых ремесленников, которые воздвигают святилища (*De stoicor gerugn.* 6). Лукиан в своем «Сновидении»⁸ вкладывает в уста Риторике, пожелавшей отвлечь его от изучения скульптуры, следующую характеристику положения ремесленника: «Ты [став скульптором] будешь недалек умом, будешь держаться простоватого, друзья не станут спорить из-за тебя, враги не будут бояться тебя, сограждане — завидовать. Ты будешь только ремесленником, каких много среди простого народа; всегда ты будешь трепетать перед сильным и служить тому, кто умеет хорошо говорить; ты станешь жить, как заяц, которого все травят, и сделаешься добычей более сильного. И даже если бы ты оказался Фидием или Поликлетом и создал много дивных творений, то твое искусство все станут восхвалять, но никто, увидевши эти произведения, не захочет быть таким, как ты, если он только в своем уме. Ведь все будут считать

⁸ См. Лукиан. Собрание сочинений, перевод под ред. Б. Л. Богаевского. М.—Л., 1935, стр. 68.

тебя тем, чем ты и окажешься на самом деле — ремесленником, умеющим работать и жить трудом своих рук».

Недаром Лактанций, выступая против философов, полагающих благо в знании, подчеркивает, что они делают благо недоступным ремесленникам, крестьянам, рабам (Divin. Institut., III, 25). Примеры эти можно было бы умножить. Они показывают, что с точки зрения идеологов правящих классов раб и трудящийся свободный одинаково чужды были высших духовных благ, так как они недоступны людям физического труда. Такое отношение к труду, правда, наблюдается и в других антагонистических формациях, но особенно неприкрыто оно проявляется в обществах развитого рабовладения. Поэтому совершенно естественно, что идеология, содержащая какие-то более или менее ясно осознанные элементы протеста против общества и государства, основывающегося на рабовладельческом способе производства, должна была быть близка как рабам, так и свободным трудящимся. Их идеологическая общность ни в какой мере не доказывает, что им было чуждо классовое самосознание, хотя бы и гораздо менее четкое, чем классовое самосознание феодального крестьянства, не говоря уже о пролетариате. Не следует, кстати, забывать, что и пролетарскую идеологию воспринимают и непролетарские слои, страдающие от условий, сложившихся в капиталистическом обществе, но никто вследствие этого обстоятельства не сомневается в существовании идеологии пролетариата.

Другой вопрос, можем ли мы выделить элементы протеста в идеологии рабов и свободных трудящихся и вообще сколько бы то ни было полно охарактеризовать их идеологию и ее специфические черты. Тут перед исследователем встают чрезвычайно большие трудности, которыми отчасти и объясняется неразработанность указанной проблемы не только в буржуазной, но и в марксистской историографии, несмотря на постоянный интерес последней ко всем вопросам, связанным с положением и борьбой трудящихся масс.

Главная трудность состоит в недостаточности и специфическом характере источников. Их можно разделить на несколько категорий. Огромное большинство литера-

турных памятников, ярко характеризующих идеологические течения среди различных прослоек высших классов и интеллигенции, для нашей темы почти ничего не дают. Из них в известной мере могут быть использованы Федр и Авиан⁹, писавшие на сюжеты, бытовавшие в народе; сборник пословиц и поговорок, приписывавшихся Публилию Сиру; поговорок, включенных в сборник, составленный Отто¹⁰; некоторые стихотворения латинских антологий¹¹; отдельные случайные упоминания у схоли-

⁹ Басни Бабрия для нашей темы использоваться быть не могут, во-первых, из-за спорности хотя бы приблизительной датировки его жизни, а во-вторых, ввиду того, что его идеология совершенно иная, чем у латинских баснописцев, чуждая и даже враждебная народу. Единственное, что роднит его с Федром и Авианом, это часто повторяющийся совет низшим не тягаться с высшими, но он при этом руководствуется не сочувствием, а презрением к простому народу. Так, правление народа он сравнивает то с навозом, плывущим впереди верблюда (40), то с хвостом змеи, отстранившим голову от руководства телом, занявшим ее место, приведшим змею в пропасть и униженно просившим голову снова взять власть и помочь выбраться из пропасти (134); он сравнивает простого человека, пытавшегося примирить враждующих между собой знатных с крабом, вмешавшимся в распрю китов и дельфинов и получившего от дельфина ответ, что ему легче погибнуть, чем иметь такого арбитра (39); он называет всех ремесленников лжецами (210). Бабрий неоднократно подчеркивает, что дело «маленького человека» — повиноваться. Так, мораль басни о льве и лисе учит в зародыше подавлять малейшую дерзость и непочтительность «маленьких людей» (82); басня о быке и мухе высмеивает ничтожных людей, желающих придать себе вес в разговоре с властью имущими (84); басня о деревянной статуе Гермеса советует не пытаться добром добиться чего-либо от необразованного человека, так как, лишь обращаясь с ним плохо, можно получить от него все, что надо (119). Интересно сравнить басню Авиана о ливне и амфоре (41) и басню Бабрия о реке и бычьей шкуре (165). И амфора, гордившаяся своей красотой, и шкура, хвалявшаяся своей прочностью, были уничтожены водой. Но Авиан сочувствует беззащитному, Бабрий же считает, что дерзость более слабого, на что-то претендовавшего, была поделом наказана сильным. Таким образом, и басни, казалось бы, ближе всего стоявшие к народному творчеству, могли отражать совершенно разное мировоззрение.

¹⁰ «Сентенции» Публилия Сира включены в издание: *Comicorum Romanorum Fragmenta*, rec. O. Ribbeck. Leipzig, 1887. В сборник этот, видимо, вошли пословицы разного происхождения, но в основном он был составлен после смерти Сира, т. е. в период империи (см. E. Norden. *Römische Literatur*. Leipzig, 1954, стр. 19; см. также A. Otto. *Die Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten der Römer*. Leipzig, 1890).

¹¹ H. Meyerus. *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum*. Lipsiae, 1835; A. Riese. *Anthologia latina*. Lipsiae, 1869.

астов и глоссографов. Ценность этого материала уменьшается тем, что он часто не может быть приурочен к определенному месту и времени и, по-видимому, может быть использован главным образом для характеристики идеологии трудящихся масс Италии. Другая наиболее важная группа источников — это надписи, авторами которых были рабы, отпущенники, ремесленники и «маленькие люди», не занимавшие никакого определенного официального положения. Материал этот многочислен, но специфичен. Это или надписи коллегий, или эпитафии, или сакральные надписи. Первые две категории происходят в основном из городов Италии и провинций. Они дают возможность судить о формах организации городского плебса и рабов и об этике этих классов, поскольку в эпитафиях покойный обычно наделялся теми добродетелями, которые уважали авторы. Сакральные надписи многочисленны как в Италии, так и в провинциях, как в городах, так и в сельских местностях. Для попыток составить суждение об идеологии сельского населения провинций они являются нашим главным источником. В этом смысле к ним примыкает третья группа памятников — произведения изобразительного искусства, в основном провинциального. Статуи, рельефы, votive таблички с изображениями почитавшихся крестьянами провинций богов и надгробия с портретами покойных очень многочисленны, но в огромном большинстве случаев весьма трудны для истолкования, вызывающие споры среди специалистов.

Таким образом, имеющийся в нашем распоряжении материал дает возможность с известной долей вероятности судить о морали и религиозных верованиях рабов и свободной бедноты Италии и провинциальных городов и о культах сельского населения провинций. Вместе с тем на многие естественно возникающие вопросы мы по состоянию источников ответить не можем. Так, мы не можем сказать, были ли в идеологии рабов элементы, отличавшие ее от идеологии свободной бедноты; влияли ли, например, положение рабов и обуславливавшиеся им формы пассивного сопротивления на их отношение к труду и было ли оно иным, чем у свободного плебса. Не можем мы проследить и эволюцию идеологии эксплуатируемых в разные периоды существования рабовладельческого общества. Можно лишь предположить, что по мере развития

рабовладельческих отношений, а затем и вступления их в период кризиса элементы протеста становились более яркими и более широко распространялись среди разных слоев эксплуатируемых. Так, естественно, что вопрос об отношении к труду не мог играть существенной роли в то время, когда огромное большинство народа состояло из земледельцев и ремесленников, и приобрел важное значение лишь с углублением различия между свободными и несвободными тружениками, с одной стороны, и занятой лишь политической и умственной деятельностью или ничем не занятой верхушкой, с другой. Тогда же меняется в народе и отношение к ставшей ему чуждой культуре высших классов. Только с отстранением свободной бедноты от участия в политической жизни могла она себя почувствовать ближе к рабам, чем к свободным же богачам, хотя и прежде они могли вызывать у плебеев ненависть. В каждом классовом обществе с момента его зарождения в среде угнетенных возникает протест как против несправедливостей и насилий, свойственных всякому классовому обществу, так и против специфических для данного строя форм угнетения. Но лишь в период наивысшего развития формаций и наступления ее кризиса, когда особенно обостряются все ее противоречия и с особой наглядностью выступает паразитическая роль уходящих в прошлое эксплуататорских классов, протест этот становится той силой, которая присуща «идее, овладевшей массаами».

Можно ли считать, что имеющихся у нас данных достаточно для попытки охарактеризовать идеологию трудящихся в целом? Думается, что при учете специфики условий Римской империи такая попытка возможна.

Достаточно известно, какую роль в это время начинает играть религия в идеологической жизни всех слоев общества. Бывшая некогда лишь одним из аксессуаров отдельных общественно-политических образований — рода, фамилии, сельской общины, полиса, — с разложением этих образований она приобретает все более широкое значение.

Чем меньшую роль в идеологии начинало играть прежде основополагающее понятие родины и долга перед родиной, тем большее место стало занимать божество; сперва — как божество отечественное, потом — как

божество вообще, всемогущее и всесильное. Как мы стараемся показать далее, процесс этот, к началу занимающего нас периода уже подходивший к своему завершению в Италии, в провинциях может быть прослежен на разных стадиях своего развития, которые, несомненно, тесно связаны и с общим развитием всех форм идеологии.

Роль религии в римской империи возрастала не только в связи с тем, что, как обычно отмечается в литературе, уменьшался интерес к общественной жизни, но и в связи с тем местом, которое она заняла в официальной правительственной пропаганде. Обязательный культ императора, императорских добродетелей, золотого века и прочих благ, будто бы дарованных императором своим подданным; культ богов, особо почитавшихся тем или иным императором, считавшим их своими особыми покровителями,— все это ставило религию в центре внимания. В упомянутой работе Божё на основании богатого материала показано, что не только в III в., когда в связи с развитием кризиса и непрерывного ухудшения положения в империи официальная ложь достигла своего апогея, но и при Антонинах, которых многие считали и считают идеальными блюстителями свободы, идеологический нажим все более усиливался. Уже начиная с Траяна, император официально считался посланцем и соправителем Юпитера; при Адриане с императорским культом тесно переплетается культ Рима и его вечности — в связи с культом обновления и наступившего золотого века и общего счастья. Антонин Пий и его жена Фаустина были признаны образцом семейных добродетелей, и новобрачным вменялось в обязанность принести жертву их статуям. Супруги императоров не только считались верховными жрицами Цереры, но и отождествлялись с Дионисом и другими богами. Уже при Пие замечается тенденция к отождествлению императора с Солнцем, а при Коммодe формулируется мысль, что император рождается богом. В то же время укрепляется культ императорских добродетелей — умножается число посвященных им монет, им воздвигают памятники севиры-августалы италийских и провинциальных городов.

К приведенным Божё данным следует добавить, что со времени правления Антонина Пия появляется и ши-

рится обычай посвящать надписи Юпитеру за благополучие императора и его «божественного дома». Вотивы с такими надписями, ставившиеся особенно часто жителями или магистрами сел, известны во всех провинциях от Британии до Нижней Мезии.

Естественно, что те социальные группы и отдельные лица, которые были настроены оппозиционно к политике правительства, не могли не реагировать и на его мероприятия в области религии. Официальному культу они могли противопоставить или атеизм, для которого в широких массах в то время не было базы¹², или попытку создать собственных богов, отличных от государственных, собственную мораль, собственное понятие о добродетели, не совпадающие с прославляемыми императорскими добродетелями. Именно поэтому в значительной мере мораль и религия становятся важнейшими элементами идеологии не только в кругах преданных существующему строю, но и в кругах ему оппозиционных. Протест против общества и государства принимал форму религиозных и моральных исканий.

Однако и здесь кроется другая большая трудность, возникающая при изучении нашей проблемы, недовольны правительством и существующими порядками могли быть и были не только широкие массы эксплуатируемых, но в разное время и по разным причинам также группы и отдельные представители господствующего класса. И они, страдая от морального гнета, неуверенности в будущем, страха за себя, своих близких, свое положение и состояние, пытались найти какую-то точку опоры в философских и религиозных учениях. В связи с этим возникает ряд явлений, общих самым разным направлениям общественной мысли. Такова была, например, идея максимального ограничения потребностей, поскольку человек, ни в чем не нуждающийся, ближе к внутрен-

¹² Эпитафии, содержащие мысль о конечном уничтожении после смерти и призывавшие в связи с этим наслаждаться всеми радостями при жизни, в это время довольно многочисленны. Но в большинстве случаев им присущ оттенок пессимизма и безнадежности, вообще чуждый идеологии широких масс. Последовательно атеистическое мировоззрение, при отсутствии четкого идеала более совершенного общественного строя и целеустремленной борьбы за осуществление его, они создать не могли.

ней свободе и не боится тех власть имущих, которые могут лишить его средств к существованию. Таковы же и тесно связанные с этим устремлением призывы спокойно относиться к ударам судьбы, не стремиться к высокому положению, не придавать значения внешним обстоятельствам жизни, искать главное удовлетворение в самосовершенствовании, добродетели, общении с богом и т. п. В той или иной форме эти мысли мы найдем во всех тогдашних философских системах и религиозных учениях. Это весьма облегчает задачу для тех исследователей, которые интересуются развитием идей и взаимодействием их одними философами или религиозными проповедниками у других. Но зато чрезвычайно усложняется попытка установить черты, специфичные для идеологии определенного класса или социального слоя, и выяснить, почему именно эти черты стали ему близки. Скудость источников особенно затрудняет указанную задачу.

Общий критерий здесь наметить трудно. Одним из таких критериев может служить отношение к труду¹³. У идеологов высших классов вопрос о труде не играет никакой роли. Их идеальный мудрец, будь то стоик, киник или представитель любого другого направления, никогда не занят какой-либо производственной деятельностью. Он отказывается от богатства и до минимума ограничивает свои потребности, но как и за чей счет он будет их удовлетворять — неизвестно, и, по-видимому, авторы, создавшие образцы таких мудрецов, даже и не задумывались на эту тему. Напротив, в народной идеологии труда занимает большое место. В эпитафиях покойного хвалят за трудолюбие; на надгробиях изображают орудия труда, которые, по-видимому, кое-где были даже предметом религиозного почитания; наиболее популярны были в народе боги-труженики; в раннехристианских памятниках, как известно, предписывается обязательный труд для проповедников и пророков и не желающие трудиться объявляются лжепророками. С этим вопросом связано и упоминавшееся уже выше свойственное знати отношение к простому человеку, человеку труда.

¹³ См. мою статью «Из истории идеологических течений». — «Eos», XLVIII, Varsaviae, 1956, стр. 505—527.

Учениям, сложившимся в среде правящих классов, всегда в той или иной форме свойствен аристократизм. Большой частью он выражается в делении людей на избранных и неизбранных, знающих и незнающих, в презрении к тем, кто не принадлежит к мудрым и посвященным, в крайнем индивидуализме — даже в тех случаях, когда признается, что человек мудрый и добродетельный обязан принимать участие в общественной жизни, он, по существу, внутренне одинок и оторван от общества. Характерен для этих систем также все возрастающий пессимизм, связанный с идеализмом. Он выражался и в признании имманентно присущего миру материи и потому неистребимого зла, и во взглядах на дальнейшие судьбы мира, который, согласно одним, оставался вечно неизменным, со всеми присущими ему пороками, страданиями и несправедливостями (такая точка зрения характерна, например, для Плотина), согласно другим, должен был погибнуть в окончательной катастрофе, так как и самое его возникновение было лишь плодом некоего совершенного в космическом масштабе греха, роковой аномалии и нарушения мировой гармонии (идея эта лежит в основе почти всех гностических учений).

Все эти черты, присущие мировоззрению классов, уходящих в прошлое, в общем были чужды широким народным массам не в меньшей степени, чем им была чужда официальная пропаганда. Поэтому, хотя кое в чем господствующие идеи и оказали на них влияние, их идеология, несомненно, содержит в себе элементы более или менее ярко выраженного протеста как против первых так и против второй. При всей трудности такой задачи, выделить эти элементы и представляется важным.

Наиболее полно они, несомненно, могут быть прослежены в раннем христианстве, которое в тот период, когда оно родилось как идеология угнетенных, наиболее последовательно и непримиримо отвергало и казенный оптимизм правительства, и пессимистическую «мудрость» богатых и знатных.

В настоящей работе не затрагиваются, однако, многочисленные вопросы, связанные с ранним христианством, вопросы, каждый из которых служит предметом споров между исследователями. Как и всякое учение,

овладевшее умами миллионов современников из разных классов и социальных групп, христианство впитало и развило ряд близких им идей и вместе с тем дало нечто качественно новое, обеспечившее ему победу. Старые или параллельно возникавшие представления, став составными элементами этого нового, трансформировались или были по-иному осмыслены, получили принципиально иное обоснование. Так, например, для первых христиан ожидание скорого пришествия Христа и наступления царствия божьего делало проповедуемое и другими учениями презрение к земным благам само собой разумеющимся и стало уже не самоцелью, а естественным следствием их веры. Но если бы подобные идеи уже ранее не зародились в той среде, в которой наиболее быстро распространялось раннее христианство, то успехи его были бы менее понятны. Иудейская и другие восточные религии, а также различные философские системы, влиявшие на раннее христианство, не пользовались популярностью среди народных масс Запада. Возможно, что в их среде прорикали некоторые положения стоической этики, в которой, как известно, Энгельс видит также один из корней христианского учения, но вместе с тем они вырабатывали и свои, более близкие им моральные нормы и представления о божестве. У нас нет достаточных оснований полагать, что уже в первые два века нашей эры на Западе имело место прямое заимствование или решающее влияние христианских идей, и развитие указанных представлений может изучаться как некий самостоятельный процесс. И тем не менее известная близость их к некоторым раннехристианским положениям очевидна. Факт этот несомненно знаменателен. Христианство было наиболее ярким, но далеко не единственным выражением «краха античных мировых порядков». Сколь ни были различны условия в западной и восточной половинах империи, рабы и трудящаяся беднота на сходные формы эксплуатации и угнетения реагировала сходным образом. Это лишний раз подтверждает, сколь закономерным было появление в данной среде мыслей и настроений, нашедших свое окончательное оформление в раннем христианстве.

Одна из задач данной работы — попытаться по возможности проследить, как они формировались и распро-

странялись среди эксплуатируемых классов Италии и городов западных провинций — не под влиянием проникновения восточных учений, а как реакция на окружающую действительность, подготовившая почву для успеха христианской проповеди. Поэтому мы не будем здесь останавливаться на характеристике раннего христианства, но в ряде случаев будем привлекать некоторые примеры из раннехристианской литературы как для иллюстрации общности идей, зародившихся среди трудящихся масс Востока и Запада, так и для лучшего понимания тех сравнительно немногочисленных данных о них, которые содержатся в нехристианских источниках.

Однако, хотя кризис рабовладельческого способа производства, обусловивший также и кризис идеологический, задел весь римский мир, проявлялся он в отдельных его областях по-разному и по-разному повлиял на различные классы римского общества. Раньше всего он начался и наиболее интенсивно развивался там, где рабство было более всего развито и где преобладали порожденные античным рабовладением и базировавшиеся на нем города. Именно среди городских низов быстрее всего распространяется христианство и сходные с ним течения. Наиболее типична в этом смысле Италия, которая соответственно и будет рассмотрена отдельно. Сходное положение было и в городах провинций, особенно в тех их областях, где рабство достигло значительного распространения.

Но если в издавна урбанизированной Италии, за исключением ее северной части, мы не можем проследить разницы между идеологией городского и сельского населения, то в ряде провинциальных областей эта разница прослеживается достаточно четко. Огромное большинство памятников местных культов там найдено именно не в городах, а в сельских местностях и принадлежит местному крестьянству¹⁴. Обычно это обстоятельство связывают с меньшей романизацией сельских местностей, однако вряд ли это в полной мере справедливо. В областях слабой романизации, куда еще не проникли в достаточной мере ни латинский язык, ни римский обычай изображать богов и посвящать им алтари и святилища,

¹⁴ I. Toutain. Les cultes païens dans l'empire Romain, vol. III. Paris, 1920.

памятники местного культа вообще не найдены. Они имеются только там, где романизация была достаточно интенсивна, но число их отнюдь не прямо пропорционально ее интенсивности. Так, наибольшее число надписей, посвященных туземным богам, найдено в Нарбоннской Галлии, Западной Аквитании, Северо-Западной Испании, Нижней Германии, Британии, Фракии, хотя с точки зрения проникновения римской культуры эти области были далеко не одинаковы. Разнородны с этой же точки зрения дунайские провинции, Великая Галлия, Верхняя Германия, Восточная Испания, где надписей в честь местных богов или гораздо меньше, чем в названных выше районах, или они вовсе отсутствуют. Наконец, особо следует отметить изобилие кельтских, а возможно, частично лигурийских божеств в совершенно романизированной Северной Италии. По-видимому, степень культурной романизации не может быть единственной причиной большей или меньшей живучести неримских культов среди сельского населения и следует попытаться найти ей иные объяснения.

В связи с этим стоит также и ответ на вопрос, может ли изучение памятников туземных культов дать нам что-либо для суждения об идеологии провинциального крестьянства. Если считать, что эти культы свидетельствуют только о его отсталости, по сравнению с более высокой римской культурой, то изучение их может представлять лишь этнографический интерес и должно отойти в сферу деятельности исследователя примитивных верований. Если же допустить, что они были тесно связаны с социальным строем сельского населения провинций, который должен был определить и основные черты мировоззрения этого населения, то они становятся важным источником при попытке установить основные черты этого мировоззрения и выяснить его отличия от идеологии городского плебса и рабов и в конечном счете связать полученные данные с представлением о той роли, какую разные группы эксплуатируемых масс играли в классовой борьбе различных периодов истории Римской империи.

Указанный вопрос является частью большой общей проблемы о влиянии эволюции социального строя на религиозные верования. В марксистской историографии эта проблема, к сожалению, довольно слабо разработа-

на, и хотя, конечно, ни один историк-марксист не будет сомневаться во влиянии социального строя общества на его религию, работ, подкрепляющих это положение, на основе привлечения большого конкретного сравнительно-исторического материала, у нас пока нет. Не будучи специалистом по этой части, я могу решиться высказать лишь некоторые отдельные предположения, необходимые для дальнейшего изложения.

Многие черты, свойственные всем примитивным верованиям, как различные магические обряды, культ гор, вод, деревьев и лесов, животных и т. п., в данном случае сам по себе большого значения не имеет. Гораздо важнее то обстоятельство, что в период, когда первобытно-родовой строй находится в расцвете, люди представляют себе различных духов или богов, связанных с той или иной территорией, горой, лесом, водным источником и т. п., в качестве коллектива, из которого лишь постепенно выделяется один бог или дух, сохраняющий, однако, прочные взаимоотношения с себе подобными¹⁵. Следы культа групп божеств и выделения из них индивидуального бога сохранились и в античных религиях. Такими группами были тельхины, дактили, кабиры, корибанты, парки и фаты, нимфы, из среды которых некогда выделилась Артемида¹⁶, паны, давшие затем культ одного Пана; известны такие группы, как боги Мейлихии, слившиеся затем с Зевсом Мейлихием, боги мельниц Мюлангии и герой — изобретатель Мюлас и Аполлон Мюлангий¹⁷, боги Малеаты — «яблочные», функции которых перешли к Аполлону Малсату¹⁸, и т. п. Множествен был первоначально Гермес изображавшийся иногда с несколькими телами или несколькими головами¹⁹. Имеется предположение и о первоначальной множественности Марса

¹⁵ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия. Л., 1936, стр. 271, 401.

¹⁶ M. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1. 2^e Aufl., München, 1955, стр. 250, 297, 497. О тельхинах см. интересные соображения К. М. Колобовой («Из истории раннегреческого общества». Л., 1951, стр. 45—52).

¹⁷ M. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, стр. 402; H. Usener. Götternamen. 3. Aufl., Frankfurt a. Main, 1948, стр. 256.

¹⁸ H. Usener, Götternamen, стр. 146.

¹⁹ P. Raingeard. Hermés Psychagogue. Paris, 1935, стр. 44, 109.

в древнейшей Италии²⁰. Из надписей периода республики известны римские богини Корниски (CIL, VI, 96, 30858), которые, по сообщению Феста, почитались в посвященной Юноне роще за Тибром; группами божеств всегда оставались лары, пенаты, маны. Примеры эти можно было бы умножить. Как видим, такие группы составлялись главным образом из древнейших народных божеств территорий, земледелия; божеств, связанных с культами предков рода или фамилии. Аналогичны и некоторые божества других народов, стоявших на том же уровне развития. Например, у древних литовцев: Барздуки и Кауки — подземные гномы, Бездуки и Медеины, лесные духи, Дейванты и Лаумы, аналогичные нимфам, Твертики — боги поля, Матергабии — богини женщин, Намизцки — боги дома²¹. Особо следует отметить, что мифологические существа со многими телами или головами, т. е. первоначально, очевидно, составлявшие группы божеств, например в Греции были часто связаны с подземным миром и, по-видимому, принадлежали к числу древнейших народных хтонических богов²². Впоследствии, как и многие другие локальные хтонические божества, они были оттеснены олимпийцами²³ и обратились в подземных чудовищ.

По-видимому, можно полагать, что почитание коллективов божеств социальных групп и связанных с ними территорий, а также лесов, полей, водных источников, гор и т. п., — божеств, кстати сказать, легко становившихся покровителями рода, племени или села, помещавшихся в сфере действия их культа²⁴, было характерно для периода общинно-родового строя. В дальнейшем судьба их могла быть различна, в зависимости от ряда

²⁰ G. Hermannsen. Studien über den italischen und den römischen Mars. København, 1940, стр. 54 сл., 109.

²¹ H. Usener. Götternamen, стр. 87—105. Дж. Томсон, анализируя происхождение греческих Мойр, Эриний, Гор, Харит, заключает, что все эти тройцы означали безымянную множественность прародительниц племени или рода, в отличие от индивидуальных богинь-матерей (Дж. Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959, стр. 340).

²² G. Hermannsen. Studien..., стр. 54.

²³ O. Kern. Die Religion der Griechen, Bd. I. Berlin, 1926, стр. 40.

²⁴ Многочисленные примеры тому для более позднего времени см. в работе: W. Mannhardt. Feld- und Waldkulte, Bd. I—II 2. Aufl., Berlin, 1904—1905.

конкретно-исторических условий. В некоторых случаях они могли сохраняться в народных культах и в период господства более развитых религиозных представлений. В других случаях из их среды выделялось божество с более определенными функциями и индивидуальными чертами, которое сливалось с другими сходными богами и становилось одним из членов формировавшегося общего для всего племени или союза племен пантеона. Наконец, они могли быть оттеснены другими богами, привнесенными племенем-победителем (если на соответственной территории имело место завоевание), или богами родоплеменной аристократии (если можно предположить, что социальные конфликты, характерные для периода разложения первобытно-общинного строя, были настолько остры, что отразились и в истории религиозных представлений). Чем далее общество отходило от условий общинно-родового строя, тем меньше в нем сохранялось групп божеств. Так, в императорском Риме их меньше, чем в Греции, а в Греции следов их почитания больше в менее развитых областях. Следовательно, можно допустить, что там, где почитание групп божеств было распространено и где из этих групп только еще выделялись отдельные божества, отношения первобытно-общинного строя или их довольно значительные пережитки были еще весьма живучи.

Для этих отношений характерно также очень большое число богов и богинь, так как каждый род, маленькое племя, поселение имели свои божества. Это были боги-родоначальники, подобно греческим героям охранявшие своих потомков и помогавшие им во всех случаях жизни, боги с отдельными мелкими функциями, боги-животные и т. п. Они носили разные имена, иногда означавшие такие понятия, как «царственный», «могучий», «мудрый», «податель», «светлый», «сияющий», «блестящий» и т. п., иногда — имена, заимствованные от рода их деятельности, связанной с отдельными сельскохозяйственными работами, растениями, плодами, злаками и т. д.²⁵, но наиболее характерны для них имена, связанные с названием почитавшего их рода, племени или поселения. С развитием элементов государственности, укреплением союза

²⁵ Многочисленные примеры см. в упомянутой книге Узенера, стр. 211, 221, 233, 243.

племен, боги, становившиеся великими богами общего пантеона и обычно почитавшиеся в большей степени знатью, чем народом, поглощали этих мелких богов народного культа. Имена их становились эпитетами тех божеств, с которыми они сливались²⁶. По какой причине те или иные боги приходили в забвение, а другие выдвигались на первое место, сказать трудно. Но несомненно, что чем дальше шло разложение общинно-родовых отношений, с их раздробленностью и обособленностью отдельных социальных групп, тем интенсивнее шла, так сказать, кристаллизация пантеона, тем меньше оставалось богов, входивших в этот пантеон. Его более или менее окончательное оформление, по-видимому, обычно было делом знати и жречества. Чем большую роль начинает играть родо-племенная знать, тем более резкой становится разница между ее богами и богами народа²⁷. Последний в большей или меньшей степени продолжает держаться своих старых локальных культов, знать создает свой пантеон с ограниченным числом богов, которые становятся общими для многих родов, мелких племен, поселений, слившихся в один союз, народ, государство. Впоследствии, с демократизацией античных полисов, разница между религией знати и простого народа более или менее сглаживается, чтобы потом, с развитием рабства и обострением классовых противоречий, возродиться на иной основе. Таким образом, наличие большого числа богов с локальными эпитетами и мелкими отдельными функциями также может свидетельствовать в пользу сохранения значительных

²⁶ М. Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, стр. 389, 497, 709; G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer*. München, 1902, стр. 34, 47.

²⁷ М. Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, стр. 361—383. В качестве аналогии можно привести общеизвестную попытку создания такого пантеона, предпринятую в Киевской Руси еще до крещения. Попытка эта настолько не имела успеха, что народ во время христианизации не только не пытался отставить Перуна и других языческих богов, но совершенно их забыл. Напротив, чисто народные боги, обратившиеся в «нечистую силу», продолжали жить в поверьях и обрядах. Западные славяне также охотно жертвовали храмами богов, но активно вступались за священные деревья и другие объекты народного культа. Роль жречества и царской власти в создании древнеегипетского пантеона подчеркивает Ю. П. Францев в книге «У истоков религии и свободомыслия» (М.—Л., 1959, стр. 248, сл. 376).

пережитков общинных отношений, тогда как следы зарождения официально организованного культа богов, составлявших уже некое подобие общепризнанного пантеона, указывают на более значительную степень разложения этих отношений при усиливающемся могуществе родо-племенной знати.

Не остаются неизменными и представления о божестве. Помимо того, что первоначально боги тесно связаны с определенной группой людей — сородичей или обитателей и совладельцев одной территории, они являются богами именно этого коллектива, а не отдельно взятого его сочлена. Последний пользуется их покровительством лишь постольку, поскольку принадлежит к данному коллективу. Переходя в другой коллектив, он поступает под защиту других богов. Так, например, как известно, в древнейшем Риме новобрачная, вступая в дом мужа, должна была положить один асс на очаг ларов фамилии, а другой на перекрестке для ларов перекрестка²⁸. Таким образом, она отдавалась под покровительство богов тех коллективов, к которым отныне присоединялась — фамилии мужа и его сельской общины. Отпускаявшийся на волю раб, получая родовое имя господина, с различными обрядами принимался в его род и допускался после этого к родовому культу²⁹. Лишь с разложением таких коллективов возникает индивидуальная связь с богом, не зависящая от положения верующего. Божество становится его личным хранителем и защитником. Особенно яркий пример в этом смысле представляет эволюция представлений о гении. В древнейшие времена он считался прародителем и, следовательно, божеством рода (Nonnius Marcellus, стр. 172). Впоследствии он — хранитель главы фамилии и как таковой — предмет культа всех ее сочленов. И, наконец, при империи гений — главным образом спутник и защитник отдельного человека, его судьба, божественная часть его души, его ходатай перед богами и т. п. Марс в древней Италии был по преимуществу богом различных коллективов, ему приносились жертвы за очищение племени, он указывал племенам места поселе-

²⁸ Nonni Marcelli De compendiosa doctrina libri XX, ed. W. Lindsay. Lipsiae, 1903, стр. 852.

²⁹ E. Samter. Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin, 1901, стр. 32, 59.

ния, давал им победу на войне и изобилие в мирное время³⁰. Но с течением времени Марс превращается не только в общегосударственного бога войны, но и в помощника, гения отдельного лица. Об этом свидетельствуют не только некоторые надписи, о которых речь будет ниже, но и выражение *Marte suo*, означавшее, что кто-либо сделал что-нибудь своими силами, без чужой помощи³¹. Как раз приведенный пример показывает, что развитие представления о богах, первоначально бывших богами отдельных коллективов, могло, с одной стороны, по мере разложения внутренних связей в коллективах, а с другой, по мере включения их в большие образования — союзы племен, полисы, государства, — идти по двум, казалось бы, противоположным, но на практике не исключаящим друг друга линиям. Они становились великими, общегосударственными богами, уже не связанными с определенными группами людей и территориями, и вместе с тем могли почитаться как личные боги отдельного индивида. Промежуточной ступенью на пути этой эволюции было почитание богов фамилии, дома, именина.

Таким образом, положение божества относительно какой-либо общины и союза людей или отдельных индивидов также может свидетельствовать о характере социального строя.

Но если совокупность указанных признаков позволит нам предположить, что в той или иной провинции или ее области религиозные представления сельского населения соответствовали определенной ступени разложения первобытно-общинного строя, то вполне допустимо заключить, что и все его мировоззрение отличалось чертами, характерными для народной идеологии того же периода. Вряд ли можно думать, что этика или отношение к различным явлениям окружающей действительности сильно опережают или, напротив, сильно отстают от религиозных верований. Так, например, трудно допустить, чтобы человек, вместе со своими сородичами или односельчанами почитающий богов — хранителей своего рода

³⁰ G. Heermann, *Studien...*, passim. В ранней Греции были родовые демоны. Родовые духи-хранители, сосуществовавшие с созданными по их образцу индивидуальными духами-хранителями, известны и у других более примитивных народов (Дж. Томсон. Исследования..., стр. 338).

³¹ A. Otto. *Die Sprichwörter...*, стр. 214.

или села, вместе с тем придерживался морали индивидуализма или космополитизма или чтобы крестьянин, державшийся за свои культы, к которым знать относилась равнодушно или враждебно, не противопоставлял себя знати и в других отношениях.

В литературе обычно в этом смысле противопоставление религии и морали аристократических героев Гомера и крестьянина Гесиода. Противопоставление это восходит еще к Плутарху, по словам которого Клеомен называл Гомера поэтом лакедемонян, а Гесиода — поэтом илотов (*Aprophthegmata laconica*, Cleom., 1). Думается, что таких примеров можно было бы привести много. Мораль эпоса родовой знати и народной сказки у разных народов во многом различна (хотя, конечно, они и влияли друг на друга, образуя множество гибридных форм). Первая, как правило, индивидуалистична, вторая — коллективистична. Первая прославляет героя-победителя, никого и ничего не щадящего; вторая — прилежного труженика, искусного мастера, умелого, находчивого, простого человека, отзывчивого на чужое горе и охотно помогающего всякому нуждающемуся в помощи. Соответственно, в представлении знати, у богов преобладают черты воина, в представлении народа — черты культурного героя и хтонического божества. Таковы были, видимо, многие герои наименее развитых областей Греции. Вероятно, в период незначительного социального расслоения эти свойства совпадали; боги были и бойцами, и подателями плодородия, и гарантами справедливости, и культурными героями. Но затем наблюдается известная дифференциация, хотя зачастую в образе божества остаются и те и другие черты, к которым по мере усложнения общественного строя могут прибавляться и новые свойства устроителей и хранителей государства, правопорядка и т. п.³² В таких случаях весьма трудно судить о его первоначальном характере. Но в ряде случаев роль именно народных богов как божеств земли и культурных героев видна достаточно

³² Чрезвычайно интересные примеры трансформации образа богов с усложнением социального строя и обострением классовых противоречий приводит Ю. П. Францев («У истоков религии и свободомыслия», стр. 249, 281), показывая, как мифы, повествующие о борьбе богов между собой, начинают интерпретироваться как символ борьбы царя с мятежниками и его победы над ними.

отчетливо. Уже неоднократно отмечалось, что Гомер игнорировал особенно почитавшиеся Гесиодом божества, научившие людей земледелию и помогавшие крестьянину в его труде, и что кузнец Гефест играет у Гомера довольно незавидную роль и стоит ниже других богов. Римский Вулкан постепенно утрачивает связь с кузнечным делом и становится исключительно богом огня, но как мы увидим далее, в провинциях он выступает именно как кузнец.

Кузнецами были и такие народные божества, как дактили, кабиры, куреты, корибанты, тельхины. Кельтские боги, продолжавшие жить в ирландских сагах, отличались искусством в разных ремеслах, а наиболее популярный из них Луг знал одинаково хорошо все ремесла. В Колофоне почитался вооруженный двойной секирой и слившийся затем с Зевсом герой Polytechnos³³.

Почитались не только боги-земледельцы и ремесленники, но и орудия труда. Нильссон (стр. 277 сл.) высказывал предположение, что повсеместное почитание двойной секиры объяснялось вовсе не тем, что в ней видели символ грома, а тем, что она была орудием каменщиков и что строительное дело, как и кузнечное, находилось под покровительством богов. У самых различных примитивных народов почитались молот и наковальня³⁴. Известно также, какую значительную роль играл в религиозных церемониях разных народов плуг и опашивание земли³⁵.

На северо-западе Семиградья был найден зарытый в конце IV в. н. э. клад, главную часть которого составляет золотая цель, украшенная набором золотых же миниатюрных изображений орудий труда³⁶. Среди них: двойное ярмо для тянущих плуг быков, напилек, пила, ножницы для резки металла, лемех и форшнейдер,

³³ G. Cozzo. Le origini della metallurgia. I metalli e gli dei. Roma, 1945, стр. 167; M. Sjoestedt. Les dieux et les héros des cèltes Paris, 1940; A. Cook. Zeus, vol. II. Cambridge, 1925, стр. 693

³⁴ C. E d s m a n. Ignis divinus. Lund, 1949, стр. 82; P. В. Ш м и д т. Металлическое производство в мифе и религии древней Греции.— ИГАИМК, IX, Л., 1931, стр. 12—17.

³⁵ Л. Я. Ш т е р н б е р г. Первобытная религия, стр. 454.

³⁶ Последнее издание см.: A. H a b e r l a n d t. Ergologisches und Mythologisches zur Schatzkette von Szilágy-Schomfau.— «Jahreshefte der Österreichischen archäologischen Instituts», 1954, стр. 97—110.

лопата, молот и наковальня, топор, скребок, серп, садовый нож, точило, клещи и др. В центре цепи — шар из темного кристалла в оправе с изображением двух держащих сосуд пантер. Этот дионисовский мотив указывает на магический характер памятника, служившего амулетом. По мнению Хаберланда, его владельцем был богатый племенной вождь, поселившийся на этой территории и заказавший цепь в Верхней Мезии. Если дионисовский мотив был заимствован оттуда, то почитание орудий труда, украшавших цепь, несомненно, было свойственно тому племени, к которому принадлежал обладатель цепи. Памятник этот показывает лишний раз, как глубоко подобные ассоциации коренились в сознании примитивных народов, представлявших себе своих богов как культурных героев, цивилизаторов и тружеников.

С углублением социальной дифференциации и обострением классовых противоречий отношение к этим богам меняется. Для родо-племенной аристократии главную роль начинают играть боги-воители. Затем, с демократизацией полисов, часть народных богов входит в общегосударственный пантеон, как, например, Церера, Либер и Либера, бывшие богами плебеев в период их борьбы с патрициями. Как известно, они были не только изобретателями земледелия и виноделия; Церера считалась богиней, принесшей человечеству законы, Либер — богом свободного самоуправляющегося города. Они были тесно связаны со всем строем римского общества, и, видимо, не случайно императоры часто отождествлялись с Либером — Дионисом, а их жены — с Церерой. В широких массах, которым основанная на рабстве цивилизация и римское государство несли только унижение, тяжелый труд, материальный и духовный гнет, популярность этих богов падает. В среде высших классов, по тем или иным причинам недовольных существующим положением, появляется идеализация простой жизни «предков» и «варваров», золотого века Сатурна, отрицательное отношение к культуре, которая в общем дала людям больше зла, чем добра. Косвенно это отразилось и на их отношении к богам-цивилизаторам. Так, Вергилий, говоря об изобретателе земледелия Юпитере, который изменил господствовавшие при Сатурне порядки с тем, чтобы люди в нужде и труде приобрели опыт и

искусство в ремеслах и науках, при всем своем уважении к верховному богу Рима, тем не менее говорит, что жизнь людей под его властью ухудшилась (Georg., I, 120—155), самые же труд и бедность, принесенные Юпитером в мир, он помещает вместе со старостью, болезнями, страхом и голодом в преддверие подземного царства Орка (Aen., VI, 275—277). Народ, как мы увидим далее, создает своих богов-тружеников, на облик которых во многом повлияли позднейшие представления и идеи. Они гораздо сложнее примитивных культурных героев той поры, когда развитие производительных сил еще не отзывалось отрицательно на положении народа и воспринималось как дар благодетельного божества. Характер почитания таких богов-цивилизаторов в той или иной области также является одним из важных моментов при попытке охарактеризовать идеологию земледельческой части ее населения.

Все изложенное выше, по-видимому, позволяет с большей или меньшей долей вероятности связать характер культов, распространенных среди провинциального крестьянства, не только и не столько со степенью его культурной романизации, сколько со степенью его романизации социальной, т. е. с большей или меньшей живучестью пережитков общинных отношений как до, так и после римского завоевания и соответственно с большей или меньшей остротой социальных противоречий. Поэтому изучение таких культов может явиться важной составной частью на пути к разрешению нашей проблемы.

Однако прежде чем перейти к дальнейшему, следует остановиться на данных, позволяющих считать, что пережитки общинных отношений действительно существовали в западных провинциях Римской империи.

2. СУДЬБА ОБЩИНЫ В ЗАПАДНЫХ ПРОВИНЦИЯХ

Положение сельского населения в западных провинциях исследовано далеко не достаточно, на что еще в свое время указывал М. И. Ростовцев. Притом ученые, занимавшиеся этим вопросом¹, основное внимание уделяли юридическому положению различных организаций сельского населения — пагов, сел, кастеллей и т. п. и их

¹ См., A. Schulten. Die Landgemeinden im römischen Reich.— «Philologus», Bd. 53, 1894; его же. Die peregrinen Gaugemeinden des Römischen Reiches.— «Rheinisches Museum», Bd. 50, 1895.

взаимоотношениям с городами, городскими и внегородскими территориями. Между тем внутренний строй этих организаций, по-видимому, далеко не всегда непосредственно зависел от того, находились ли они на территории городов; на земле, не принадлежавшей городам и составлявшей собственность императора или римского народа; или даже на землях частных салтусов. Так, Э. Серени на основании блестящего анализа источников показал, как значительны были пережитки общинного землевладения даже в такой полностью романизованной и урбанизированной области, как Северная Италия. Проследившая судьбу различных категорий общинных угодий лигурийских сел и пагов после включения их в городскую территорию, Э. Серени приходит к выводу, что, несмотря на изменения юридического статуса, их значение для местного населения не изменилось и что общинные угодья оставались постоянным резервом для расширения частного землевладения и в период империи². Тем более можно предполагать, что пережитки общинного строя были значительны в провинциях.

Территория, приписывавшаяся к городу, вовсе не обязательно сливалась с ним во всех отношениях. Это убедительно показывают надписи из Истрии и Суцидавы, опубликованные и прокомментированные Гр. Флореску и Ст. КонстантINESКУ³. Из них явствует, что район Истрии имел своих архонтов и что *regio* и *civitas Histriae*, выступая совместно, очевидно, не были идентичными понятиями. На территории Суцидавы имелись свои особые куриалы. Из одной старой надписи известен *loci princeps* (т. е. глава села, соответствующий топарху) *quinquennalis territorii Capidavensis* (А. ё., 1901, № 44), положение которого в свете новых надписей становится более ясным. Таким образом, если даже подавляющее количество провинциальной земли было приписано к городам, как это, например, по мнению некоторых исследователей, имело место во Фракии⁴, то это еще не означает,

² E. Sereni. La comunità rurale nell' Italia antica. Roma, 1955. стр. 483 сл.

³ «Studii și cercetări de istorie veche», 1958, № 2, стр. 339—351.

⁴ Д. Димитров. За стратегитъ и за нъкой градски територии въ римска Тракия.—«Годишник на Нар. музей», 1936, кн. VI, стр. 124—142; В. Бешевлиев. Единъ забравенъ надписъ отъ Nicopolis ad Nestum.—«Списание на българск. Ак. на наук», кл. ист.-фил., т. 33, 1945, стр. 203—209.

что на этих землях непременно должны были произойти коренные изменения с точки зрения статуса их населения. Оно могло сохранять свое прежнее устройство и управляться своими выборными магистратами, возможно, иногда происходившими из семей тех же родо-племенных старейшин, что и прежние принцесы,— так, например, некто Аврелий Викторин именуется *principes vicis Tautiomosis* (A. é., 1957, № 99); он, видимо, получив римское гражданство, остался патриархальным главой туземного мезийского села.

Естественно, что на сохранивших свою независимость от городов районах развитие частной собственности на землю в городах тем более не могло отразиться непосредственно.

Даже при выведении колоний, получавших свою сельскохозяйственную территорию, далеко не вся земля изымалась у местных племен. Об этом мы знаем из агрименсоров⁵, а также из найденного в Оранже кадастра, составленного при Веспасиане⁶. В этом кадастре для каждой центурии было указано: количество земли, данной в собственность колонистам и освобожденной от подати; земли неразделенной и обязанной податью; земли, возвращенной племени трикастинов, на территории которых была основана колония; земли, оставшейся во владении всей колонии и субсидивы, т. е. отрезки земли между наделами, которые или служили общими пастбищами для соседних владельцев, или впоследствии переходили в частное владение отдельных колонистов. Неподделенные общественные земли сдавались в краткосрочную или вечную аренду и были обязаны определенными взносами. Размер земли, отданной трикастинам, определялся суммарно для каждой центурии и, очевидно, ее распределение между отдельными соплеменниками было внутренним делом племени. В трех случаях арендаторами земли колонии выступают коллективы: поселение *Епгагинуп*, вероятно, принадлежавшее племени эрнагисв; племя сегусиавов, снимавшее 40 югеров, и какое-то село (*vicus*), арендовавшее или владев-

⁵ Die Schriften der römischen Feldmesser, hrsg. von F. Blume, K. Lachmann, A. Rudorff, Bd. I. Berlin, 1848, стр. 118, 119, 160, 164.

⁶ I. Sautel et A. Piganiol. Les inscriptions cadastrales d'Orange.— «Gallia», vol. 13, 1955, fasc. I, стр. 9—37.

шее 61 югером на Фурианском острове. Знаменательно, что если арендаторы из числа римских граждан выступают как отдельные лица — в кадастре записаны их имена и причитающиеся с них платежи, — то туземцы арендуют землю коллективно, целым поселением или племенем. Распределение земли и раскладка арендных взносов опять-таки производилась внутри этих коллективов. Любопытно, что те земли на территории Нарбонны, которые были отданы туземцам, в средние века назывались *prata Liguriae*, или *Liguria*⁷. Как известно, многие названия деревень средневековой и современной Франции восходят к наименованиям имений римского времени, называвшихся по *nomen* или *cognomen* своего первого владельца, получившего землю по ассигнации. Суммарное наименование *prata Liguriae* позволяет предполагать, что земли, отдававшиеся местным племенам, не делились навечно между отдельными владельцами и, следовательно, находились скорее в общинном, чем в индивидуальном владении. Судя по агрименсорам, имения (*possessiones*) отличались от сел именно тем, что возникали в результате официально произведенного и внесенного в кадастр размежевания земли, ассигнированной посессорам (P. Guu, стр. 240). Различие между имением и селом было совершенно отчетливо. Так, одна надпись из Интерцизы, посвященная во здравие трех императоров, исполнена *vicus Caramantensium et villa*⁸. Можно думать, что вилла была выделена из села и передана в собственность своему владельцу; и хотя он сохранял тесную связь с сельчанами, его положение было иным.

Земля, оставленная туземцам, принадлежала им на прекарном праве, так как могла быть отобрана по воле ее собственника, т. е. императора (Dig., XXI, 2, 11), тогда как посессоры не могли быть лишены своих имений, если вносили за них подати, обрабатывали их и вообще не совершали ничего противозаконного. Как известно, на провинциальной земле были возможны и *possessio* и *usus fructus* (Gai Inst., II, 7). Фруктуарий не считался посессором (Dig., II, 8, 15), но мог находившуюся в его распоряжении землю продавать, сдавать в

⁷ P. Guu. Vues aériennes montrant la centuriation de la colonie de Narbonne. «Gallia», vol. 13, 1955, fasc. 1, стр. 108.

⁸ Intercisa, vol. I—II. Budapest, 1952—1954; надпись № 337.

аренду и прекарное держание (Dig., VII, 1, 12, 27). Так же могло отчуждаться и прекарное держание (Dig., XIX, 1, 13, 21). Тем не менее владение и узуфрукт на провинциальных землях не были равнозначны⁹. Против отождествления их выступает Венулей (Dig., XLI, 2, 52). Возможно, что к посессорам относились владельцы размежеванных, ассигнированных и занесенных в кадастр имений, к фрукуариям — те племена и села, которым как коллективам была дана земля, независимо от того, принадлежала ли она городу или императору. В этом смысле, видимо, надо понимать и разницу между *ager limitatus* и *ager non limitatus*.

Первый определяется как земля, о которой точно известно, что кому дано, что продано, что оставлено в общественном пользовании. *Ager pop limitatus* — земля, уступленная побежденным врагам (Dig., XLI, 1, 16). Любопытно, что в Дигестах это место связано с определением права на намытую рекой или морем землю — *ius alluvionis*. Право это оказывается существовало лишь для размежеванных земель. Из дальнейшего мы узнаем, что если в реке появится остров (что в принципе не отличается от образования намытой земли) или обнажается старое русло реки, новая земля — в случае, если земля размежевана, — принадлежит соседнему или соседним владельцам (Dig., XLIII, 12, 1, 6—7). По-видимому, предполагалось, что возникающая тем или иным путем новая земля — в случае, если старая земля разделена между владельцами, — соответственно прибавляется к их имениям. Если же земля не размежевана, она поступает в коллективную собственность тех, кому дана как единое целое. При ассигнировании земли поселению или племени ему также в коллективную собственность давались пастбища и водные источники (А. ё., 1946, № 38).

Таким образом, с точки зрения римского государства, земли, принадлежавшие крестьянам-палликам, отличались от имений римских граждан из пришлых колонистов и местных видных лиц — сенаторов, всадников,

⁹ Правда, иногда соответствующие термины употреблялись для обозначения владения вообще, но лишь в тех случаях, когда не имелся в виду определенный, с точки зрения права, тип владений (см. В i o n d o В i o n d i. Il diritto Romano. Bologna, 1957, стр. 385).

членов сословия декурионов — тем, что первые имели на них гораздо более ограниченные права, и, кроме того, тем, что они владели землей не индивидуально, а в качестве сочленов тех коллективов, которым передавалась земля и которые отвечали за нее перед городом или государством как единое целое.

Такие же отношения могли складываться и в частных сальтусах, в состав которых, как известно, часто входили целые деревни, населенные людьми, зависимыми от землевладельца. Последний отводил такому селу определенную территорию, размеры которой он мог изменять по своему усмотрению. Так, Папиниан разбирает случай, когда некто завещал городу сёла, имевшие свои границы (*proprias fines*), но умер, не успев составить документ с обозначением этих границ (*Dig.*, XXXI, 71, 33). Видимо, такие села выступали как коллективные арендаторы и несли ответственность за взнос арендной платы, хотя их сочлены могли заключать и индивидуальные арендные договоры. Император Галлиен в рескрипте от 259 г. пишет, что если при совместной аренде земли рядом лиц каждый из них арендует определенный участок, то он не может быть принужден нести ответственность за других арендаторов. Но если все арендаторы обязаны общей ответственностью, снимая землю нераздельно (*in solidum*), то владелец имеет право обращаться с претензией к любому из них с тем, что исполнившие обязательства за других могут затем требовать с них возмещения (*CI*, IV, 65, 13).

Выступая как владелец, фруктуарий или арендатор, такой сельский коллектив сам распоряжался своей территорией, приемом нового сочлена в свою среду, а следовательно, и предоставлением ему права приобрести на этой территории участок (*CIL*, XIII, 7250) и распределением податей, поскольку известно, что с согласия односельчан отдельные лица за какие-либо заслуги могли получать иммунитеты (*CIL*, XIII, 6740^a; *A. é.*, 1909, № 102). Судя по тому, что иммунитеты давались за службу в отрядах местной милиции, коллектив сельчан обязан был выставить известное число рекрутов в такие отряды. Выйдя в отставку, их солдаты получали привилегии не от государства как ветераны регулярных частей, а от тех групп, которые посылали их на службу.

Собственник земли, будь то император, город или частное лицо, заинтересованный лишь в аккуратном исполнении причитающихся в его пользу повинностей, вряд ли вмешивался во внутренние отношения сидевшего на его земле коллектива. И хотя, как мы попытаемся показать далее, эти отношения не оставались неизменными, они, вероятно, во многом еще определялись теми формами, которые преобладали до римского завоевания. Данные раскопок и аэрофотосъемок показывают, что, несмотря на распространение в Галлии и Британии римских вилл, там сохраняются и поселения прежнего общего для всех кельтов типа¹⁰. Это — небольшие деревни из нескольких хижин, каждая со своим двором. Поля при этих деревнях составляли квадраты и прямоугольники площадью от 900 до 6 тыс. кв. метров. Вряд ли можно согласиться с тем, что они свидетельствуют о существовании частного землевладения. Скорее их незначительные размеры заставляют видеть в них приусадебные участки, принадлежавшие отдельным семьям или лицам, тогда как пахотная земля, пастбища и леса принадлежали общине. В последнее время исследователи, считающие возможным использовать данные по социальной истории ранней Ирландии для реконструкции отношений в Галлии и Британии доримского и римского времени, не склонны уже, по примеру своих предшественников, преувеличивать развитие в этих странах частной собственности¹¹. Они подчеркивают преобладающую роль общинной собственности в Ирландии, хотя она сочеталась с владельческими правами малой семьи и отдельных ее членов. Частная собственность развивалась с усилением земельной знати, состоявшей из глав больших семей. Они получали надель от царей, захватывали незанятые земли и земли своих сородичей, частично обращавшихся в их клиентов, но сохранявших и надель на общинных землях. Такие аристократы как в Ирландии, так и в центральной Галлии жили со своими фамилиями в окружен-

¹⁰ A. Grenier. *Habitations gauloises et villas latines dans la cité des Médiomatrices*, Paris, 1906, стр. 28, 113; C. Stevens. *Un établissement celtique à la Croix le Hengstberg*. — «Revue archéologique», 1937, стр. 25—37.

¹¹ См. H. Hubert. *Les celtés depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*. Paris, 1950, стр. 225—262; G. de Reynold. *Le monde barbare et sa fusion avec le monde antique*. Paris, 1949, стр. 133 сл.

ных валами и рвами поселениях, тогда как на севере и востоке Галлии преобладали большие сельские общины.

Можно полагать, что римское завоевание в разных случаях по-разному повлияло на судьбу кельтской общины. Некоторая часть знати, проявившая преданность завоевателям, сразу же получила римское гражданство и владельческие права на свои земли, на которых продолжали жить их клиенты без существенного изменения в своем положении. Земли аристократии, воевавшей с римлянами, конфисковывались. Они могли пойти в надел колонистам (Schrift. Röm. Feldmess., стр. 203), или быть разделены между сидевшим на них населением (там же, стр. 161), или — и это, вероятно, был наиболее частый случай — войти в общий фонд государственных земель. Конечно, если земля домена раздавалась обрабатывавшим его клиентам бывшего владельца, община исчезала. Если же земли главы большой семьи или рода просто конфисковывались, то на них, так же как и на землях, ранее принадлежавших общинам, никаких существенных изменений произойти не могло. Скорее всего, и те и другие как *agri non limitati* на правах usufrukta возвращались сидевшим на них общинам. Это не только не подрывало существования общины, но могло даже укрепить ее, поскольку утверждался принцип круговой поруки и коллективной ответственности и прекращались, по крайней мере на время, захваты общинных земель родо-племенной знатью. Когда с выводом колонии местные племена переводились на худшие земли (из кадастра, найденного в Оранже, явствует, что трикастинам отдавались необработанные и болотистые земли), то и эта мера могла скорее укрепить, чем разрушить общинные отношения. Обработка плохих земель, осушка болот и т. п. требовали коллективных усилий людей и большого количества рабочего скота, а подобное положение всегда способствует прочности общины там, где еще не развилось крупное частное земле- и рабовладение.

Таким образом, по-видимому, нет достаточных оснований считать, что в кельтских странах общинная собственность была окончательно вытеснена частной до римского завоевания или что римское завоевание сразу же и повсеместно привело к установлению частного землевладения. Скорее можно полагать, что роль Рима в этом смысле

была более пассивной, чем активной, и что там, где община не успела разложиться до римского завоевания, она довольно долго сохранялась и после него. Это, конечно, относится не только к областям, населенным кельтами, но и к областям с иберийским, иллирийским, фракийским населением, так как политика Рима в данном случае была повсюду более или менее одинаковой. Формы управления перегинами менялись, их организациям могла предоставляться большая или меньшая свобода самоуправления, в большей или меньшей степени форсировалась урбанизация, но, по-видимому, внутренние отношения развивались самостоятельно, без непосредственного воздействия административных мер.

Такое предположение подтверждается, между прочим, тем обстоятельством, что как раз в тех областях, которые до римского завоевания стояли на более низкой ступени развития и где, следовательно, общинные отношения должны были быть более прочными, мы наблюдаем большую живучесть и жизнедеятельность пагов, родов, соседских и тому подобных организаций.

Так, в Нарбоннской Галлии еще в I в. было много мелких отсталых племен, не соединявшихся в союзы¹². И там мы видим значительное число надписей упоминающих паги и села (CIL, XII, 342, 512, 1114, 1307, 1376, 1377, 1529, 1711, 1783, 2346, 2393, 2449, 2493, 2532, 2558, 2561, 4155, 5370 и др.). Паги исполняют обеты во здравие императоров, имеют не только патронов, но и жрецов, вигинтивиров, магистров, эдилов, располагают общим имуществом, получают наследства и дарения. Правда, их самостоятельность несколько ограничена — префекты пагов нередко назначались из числа городских магистратов, как в других провинциях префекты племен назначались из командиров армии; в их жизни значительную роль играли отпущенники: например, из четырех известных нам магистров одного пага трое были отпущенниками видной местной семьи Узуленов (CIL, XII, 5370), к которой, между прочим, принадлежал дуумвир и фламий Нарбонны Узулен Вейнтон (ib., 4426). Отпущенником был Корнелий Зосим, которому посвятили известную надпись сельчане Гаргария из арелатского пага Лукреция в благодарность за его хлопоты об избавлении их от несправед-

¹² C. Jullian. Histoire de la Gaule, vol. II. Paris, 1909, стр. 480.

ливостей, которые они терпели (ib., 594). Видимо, отпущенники, покупая земли на территории пага, становились его сочленами и, если они были богаты и пользовались покровительством знатных патронов, играли там видную роль, тогда как другие *pagani* занимали гораздо более скромное положение. Но если появление на территории пагов новых, пришлых землевладельцев указывает на разложение их первоначальной организации, то некоторые факты позволяют предполагать, что местная знать, как и в период независимости, сохраняла здесь первенство, что напротив, свидетельствует о живучести старых отношений. Из числа туземной аристократии, видимо, выбирались префекты и патроны пагов. Особенно характерна эпитафия скончавшегося в возрасте 13 лет префекта вигинтивиров Деобенского пага Валерия Максима (CIL, XII, 1376). Занять такую должность в детстве он мог, лишь получив ее в наследство от отца (что его отец умер, видно из того, что эпитафия была сделана матерью мальчика и ее вторым мужем, носившим фамильное имя Кассия). Возможно, что отец, принадлежавший к местной знати и став римским гражданином, тем не менее в глазах сочленов пага оставался их наследственным главой, как те часто упоминаемые Цезарем принцепсы, которые, по всей видимости, были главами больших семей и патронами своих более бедных сородичей.

Кроме пагов и сел, в надписях Нарбоннской Галлии упоминаются различные группы лиц, составлявшие определенные коллективы, но не причислявшие себя ни к *vicani*, ни к *pagani*. Это некие *Aulii*, имевшие свою территорию, так как надпись гласит: *hic fines Aulorum* (CIL, XII, 2525), *Cadienses* (ib., 1341), *Cariosedenses et Budenicenses* (ib., 2972), *Adgentii* (ib., 3084), *vicini Arandunici* (ib., 4155), *vicinia castellana Olbensium* (A. é., 1910, № 60), *consacrani Borodates* (CIL, XII, 5379). Некоторые из этих групп представляли собой небольшие племена, как, например, *Borodates*¹³ и *Adgentii*¹⁴.

Другие именовались по своему поселению, как например, *vicini Arandunici* (Holder, I, стр. 172). Возможно, что

¹³ C. Jullian. Histoire de la Gaule, vol. II, стр. 484.

¹⁴ A. Holder. Alt-Celtischer Sprachschatz, Bd. I—III. Leipzig, 1896—1907; Bd. I, стр. 40.

в некоторых случаях название поселения и племени или большой семьи совпадали, в других случаях разложение племенной или большесемейной общины обуславливало возникновение соседской организации (*vicini*) или культурной ассоциации (*consacrani*). Можно полагать, что подобных разнохарактерных общин было гораздо больше, немногие из них могли оставить по себе памятник.

Самостоятельные мелкие отсталые племена населяли и область Западной Аквитании¹⁵. И здесь встречаются надписи, сходные с упомянутыми выше группами: *consacrani* (CIL, XIII, 147, 397, 1561), *vicini Spariani* (A. é., 1928, № 13), *Gomferani* (A. é., 1949, № 126), *Andecamulenses* (CIL, XIII, 1449), *Dianenses* (ib., 1495). Паги здесь, правда, почти не засвидетельствованы (можно указать лишь на *ragani Ferrarienses*.— CIL, XIII, 384), но надо думать, что это объясняется специфическими условиями. Западная часть Аквитании в римские времена стала областью крупнейшего землевладения, основанного главным образом на эксплуатации труда зависимого сельского населения. Естественно полагать, что жизнедеятельность пагов была подавлена господством огромных доменов и их собственников. Однако и под их властью следы общины и некоторых связанных с ней организаций могли сохраниться.

Общинно-родовой строй господствовал до римского завоевания в Лузитании и на севере Тарраконской Испании¹⁶. И лишь его живучестью можно объяснить то обстоятельство, что кланы (*gentilitates*) и племена (*gentes*) сохраняются не только при римском господстве, но многие века после его падения¹⁷. В период империи на северо-востоке Испании *gentes* и *gentilitates* упоминаются очень часто. Если племя было слишком велико, оно имело одно общее поселение. Так, известно село Бедор племени пиктонов (CIL, II, 365). У больших племен было несколько поселений, возможно, принадлежавших отдельным *gentilitates*. Так, например, в области кантабров было поселение Веллика, тогда как веллики были составной частью, вероятно, *gentilitas* кантабров. Видимо, одно село занимала *gentilitas Garpeticorum*, ларам которой

¹⁵ C. Jullian. *Histoire de la Gaule*, vol. II, стр. 452

¹⁶ E. Philippon. *Les Ibères*. Paris, 1909, стр. 221.

¹⁷ P. Bosh-Gimpera. *La formación de los pueblos de España*, Mexico, 1945, стр. 262.

был посвящен алтарь (ib., II, 804). Не только peregrini, но в ряде случаев и римские граждане указывали, к какому они принадлежат племени и роду. Известен случай, когда две связанные между собой договором о дружбе и гостеприимстве gentilitates племени зелов приняли в свой союз Семпрония Перпетуя из рода авальгиков и Флавия Фронтоня из рода кабруагеников (ib., II, 2633). Видимо, даже римскому гражданину принадлежность к gentilitas давала какие-то преимущества, скорее всего, обеспечивала его право на владение участком на принадлежавшей ей территории. Надписи упоминают лиц, принадлежавших к двум gentes (CIL, II, 5749; A. é., 1946, № 122), один из них был даже принцепсом, т. е. главою двух gentes. Это подтверждает предположение об известных привилегиях, связанных с принадлежностью к gens, что и заставляло стремиться стать сочленом двух таких общин. О характере gentes в середине III в. н. э. позволяет судить датированная 239 г. надпись из поселения племени виромеников Сегисамо (CIL, II, 5812). Это коллективный обет 21 лица за пятерых патронов, из которых один, Валерий Луп, обозначен как gentilis. Из дедикантов пятеро — отпущенники рода (liberti gentiles) с именем Публиций; один — раб племени (servus gentilis); шестеро носили имя Валериев и, скорее всего, были потомками отпущенников семьи Валерия Лупа. Остальные дедиканты (среди них четыре ремесленника) носят местные и римские имена. Как видим, несмотря на несомненные признаки разложения gens, это еще достаточно крепкая организация. Но из его среды выделяются богатые люди, имеющие своих отпущенников и ставшие патронами менее значительных сородичей; на территории gens живут не принадлежащие к нему лица — остальные патроны, частью, может быть, ремесленники. Gens имеет свое имущество — рабов, отпущенников и, несомненно, землю, поскольку коллективная собственность на землю всегда держится дольше, чем коллективная собственность на движимое имущество, в данном случае рабов.

Помимо гентильных организаций, здесь были и территориальные — vicinia (CIL, II, 806, 821) и центурии. Последние в надписях северо-восточных областей Испании упоминаются реже, чем gentes, но все же довольно часто, в качестве одного из указаний происхождения

того или иного человека. Наиболее интересна надпись из Арвы, посвященная восьмью центуриями своему патрону. По предположению Хольдера, наименование одной из этих центурий — *Argavogensis* — означает «главная часть Арвы» (I, стр. 232), другой — *Beresis* — «нижняя часть» (I, стр. 402), третьей — *Halos* — встречается на испанской монете с *Val(erius) Ter(tius) Hipula Halos* (I, стр. 2049). Так как на последнем месте после места поселения обычно обозначался *gens*, то *Halos*, очевидно, — имя *gens*, ставшее названием территориальной соседской общины — центурии. Названия остальных центурий не поддаются интерпретации, но возможно, они сходного происхождения.

Известна также центурия *Ulianica*, которая может быть связана с *gens Ulenses* (Holder, III, стр. 23—24) или родом *Uloqum* (*ib.*, стр. 26) и, возможно, возникла из поселения этого рода. В одной надписи упомянута некая Тридия, дочь Модеста, уроженка Трансминийской Сеурры из центурии Серанты (А. ё., 1934, № 19); видимо, здесь центурия составила часть территории поселения. Из двух других надписей мы узнаем о принцепсах центурий: Клутозе из рода или племени альбионов, принцепсе центурии Карика (А. ё., 1946, № 121), и Акции, сыне Вераблия, принцепсе двух центурий, сын которого был также принцепсом центурии, возможно, одной из тех, которые возглавлял его отец (*ib.*, № 122), что указывало бы на наследственный характер этой должности в местных знатных семьях.

По-видимому, центурии были некой переходной формой от родо-племенной к территориальной общине¹⁸.

Как видим, различные формы общинной организации могут быть прослежены в римское время там, где есть основания предполагать наличие общины в доримское время. Такая живучесть ее вряд ли была бы возможна, если бы все следы общинного землевладения — родоплеменного, большесемейного, сельского — были уничтожены.

¹⁸ Существует мнение (см. R. Etienne. *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Paris, 1958, стр. 58), что центурии были также родовыми организациями, которые выставляли сто воинов или насчитывали сотню полноправных сочленов. Однако такое искусственное деление уже предполагало бы переход от чисто родовой к территориальной организации.

Если мы обратимся к надписям Великой Галлии и Верхней Германии, то увидим, что здесь паги встречаются гораздо реже и притом большей частью на территории племен, которые до римского завоевания стояли на более низкой ступени развития. Так, паги известны на территории редоннов (CIL, XIII, 3148—3150), гельветов (ib., 5076, 5110), лингонов (ib., 5475, 5595), ремов (ib., 3450); соседская организация (*vicinia*) — на территории тунгров (ib., 3652), для которой известны также паги — племена *Condrustis* и *Vellaus*, сочлены коих служили во II тунгурской когорте.

Vicini, confines, consacrati и т. п. встречаются и в Нижней Германии (A. é., 1923, № 35; CIL, XIII, 7845, 7777, 7865, 8774). У более развитых, стоявших еще до римского завоевания на пороге государственности племен трех Галлий, Верхней Германии, а также в Юго-Восточной Испании паги, соседские и т. п. организации почти не встречаются. По-видимому, община здесь уже разложилась настолько сильно, что пережитки ее легко были уничтожены быстрым развитием рабовладельческих хозяйств римского типа и городской жизни.

Относительно Британии соответственных элиграфических данных нет. Но на основании археологического материала исследователи различают районы рабовладельческих вил римского типа и туземных деревень, которые, по мнению некоторых авторов, стояли на разных ступенях зависимости и где сохранялась старая племенная организация¹⁹.

Промежуточной ступенью между неоформленной территориальной организацией типа соседской общины и городом было село (*vicus*). Села встречаются в большем или меньшем числе во всех западных провинциях и на всех категориях земель, но особенно многочисленны они в придунайских провинциях, в ближайших к лимесу частях Верхней Германии, во Фракии. Во Фракии они, видимо, были исконной организацией. По мнению современных исследователей, в равнинных частях Фракии и Нижней Мезии община исчезла уже задолго до обращения страны в римскую провинцию и сохранилась лишь в более

¹⁹ I Lindsay. The Romans Were Here. London, 1956, стр. 165—171

отсталых горных районах²⁰. Возможно, что это и так и что, как думает Б. Геров, известные слова Овидия об отсутствии частной собственности на землю у гетов были лишь обычным для римских писателей приемом характеристики строя жизни всех варваров. Но следует учесть, что исчезновение ежегодных переделов земли еще не свидетельствует о полном разложении общины. Она могла, например, превратиться в соседскую, сельскую общину с собственностью на участки пахотной земли и с сохранением общинных угодий, поскольку известно, что села придунайских областей имели свои земли, леса и пастбища (например, А. ё., 1895, № 52; 1901, № 42; 1919, № 105), причем, за пользование последними с них взимался налог (CIL, III, 1209, 1363), и что земли, которые давались в надел ветеранам или другим посессорам, выделялись из земель села (А. ё., 1904; № 52; 1911, № 237). В пользу того, что община здесь не была окончательно уничтожена, говорит, во-первых, наличие коллективной ответственности сельчан за наложенные на село повинности. Так, в петиции на имя Антонина Пия от сельчан «на территории дагов» из окрестностей Истрии, в которой они жалуются на чинимые им несправедливости и на тяжесть повинностей²¹, авторы петиции называют себя литургами — термин, обычно связанный именно с круговой ответственностью за взнос податей и т. п. Во-вторых, связи между односельчанами были прочными. Села или группы лиц, в которых можно видеть односельчан, выступают как единое целое, принимая дары, вынося благодарность своим магистратам, сооружая памятники²². Происходившие из фракийских сел преторианцы, служа в Риме, объединяются со своими односельчанами из других когорт для совместного культа их сельского бога. Вряд ли все это было бы возможно, если бы односельчане не были тесно связаны между собою не только общностью происхождения, но и экономическими интересами.

²⁰ Б. Геров. Проучивания върху поземлените отношения в нашите земи чрез римско време.— «Годишник на софийския университет», филологический факультет, т. 50, № 2, 1955, стр. 20—23.

²¹ «Studii și cercetări de istorie veche», 1951, стр. 144.

²² См., например, E. K a l i n k a, Antike Denkmäler in Bulgarien Wien, 1906, № 55, 100, 128, 161, 214 и др.

Наряду с издавна существовавшими селами возникали и новые. Особенно много их, видимо, образуется во второй половине II в. С этого времени на Дунае, на Рейне, в Британии появляются многочисленные однотипные посвящения Юпитеру во здравие правящего императора от жителей сел и их магистратов. Население их обычно смешанное: *possessores* и *vicani*, римские граждане и peregrini, ветераны и бессы и т. п. По-видимому, часть их владела своими участками на более полном праве собственности — так, как владели своими виллами римские граждане на провинциальной земле; причем, как уже упоминалось выше, участки эти выделялись из территории села. Остальные сельчане или peregrini оставались в прежнем положении. Надо полагать, что резкое возрастание числа сел в пограничных областях с середины II в. не случайно. В это же время там идет усиленный набор в армию местного крестьянского населения и наделение ветеранов земель, выделенной из сельской территории: Те коллективы туземного населения, которые получали неразмежеванные земли, в результате этого процесса быстро разлагались. Первоначальное равенство в положении их сочленов исчезало. Новые условия предполагали и новые формы организации, каковой и становились села с квазикоммунальным устройством, с магистратами, выбиравшимися различными группами населения (так, в нижнегерманских селах магистратами были обычно римские граждане, квесторами — туземцы). Таким образом, видимо, возникновение сел было результатом разложения первоначальных общин и вместе с тем результатом их неполного разложения, так как, когда соответственный процесс заходил достаточно далеко, поселение получало статус города. Как уже упоминалось выше, элементы общины в виде совместного владения территорией, права приема новых сочленов, права предоставления иммунитетов сохранялись и в селах.

Села возникали не только за счет наделения земель ветеранов. Они появлялись и на частной земле, например за счет предоставления участков земли отпущенникам землевладельца. Так, например, в одной надписи из района мантинаков дар Юпитеру и Юноне приносят два Мелония, Карант и Юкунд из *Vicus novus Meloniorum* (CIL, XIII, 7270). Мелоний Сенил были президом Верхней

Германии (CIL, VI, 632), и село, видимо, возникло на его земле и было населено потомками его отпущенников, носивших его фамильное имя. Известны организации соотпущенников: один раз речь идет об их магистрах (CIL, XII, 3556), другой — о предоставлении ими одному из сочленов иммунитета (ib., 3637). Видимо, это были отпущенники, помещенные в селах. В Бельгии известны села, носившие название *Libertiacum*, т. е. бывшие поселениями отпущенников²³. Отпущенники могли составлять отдельные села, но могли получать или покупать участки на территории туземных общин, сидевших на государственной или частной земле. Выше уже упоминался Корнелий Зосим и магистры пага — отпущенники Узулена. В одной надписи упоминается отпущенник Сильван вместе с неким местным уроженцем Меддугнатом, сыном Атегеня, наблюдавший за сооружением алтаря, осуществленным солимарскими сельчанами (CIL, XIII, 4681); в другой — раб, викарий диспенсатора, восстановил на свой счет храм для сельчан (Riese, RG, 2071). Видимо, эти отпущенники и рабы получали землю на территории пагов и сел и вступали с ними в тесные взаимоотношения. Все это также способствовало разложению туземных общин. В том же направлении действовало и выделение из их собственной среды более знатных и богатых людей, получавших римское гражданство и входивших в сословие декурионов, что, с одной стороны, изменяло и их владельческие права, а с другой, позволяло им подчинить себе различными способами своих соплеменников. О последнем свидетельствуют многочисленные надписи, поставленные селами своим «благодетелям» и патронам. Характерно, например, посвящение сельчан Эбородуна Юлии Фестилле, которую они называют *vicina optima* (CIL, XIII, 5064). Она была дочерью легионного трибуна, награжденного Клавдием за войну с Британией, думвира, фламينا и патрона колонии гельветов, удостоенного статуи и почетного погребения от общины эдуев и пагов гельветов, «патрона и друга» того же села Эбородуна (CIL, XIII, 5063, 5093, 5094). Если учесть, что термин «соседи» (*vicini*) в некоторых случаях был равнозна-

²³ A. Car n a y. *Toponomie des chaussées romaines en Belgique*.— «*Antiquité classique*», vol. 23, 1954, стр. 22.

чен клиентам²⁴, обрабатывающим чужую землю, колонам, работникам (*operatores*)²⁵, то станет ясен характер подобных взаимоотношений.

Как сложны могли быть условия, возникавшие на государственной земле, показывает один разобранный в Дигестах казус, когда кондуктор сальтуса продает за невзнос податей расположенное на территории сальтуса имение (*fundus*), уже ранее проданное кредитором владельца (*Dig.*, XIX, 1, 52). Следовательно, в сальтусе, наряду с колонами, были и владельцы имений, которые могли свою землю отчуждать, хотя и не имели на нее полного права собственности. Разница между такими посессорами — владельцами и колонами (*cultores*) отразилась в некоторых надписях из Африки (*A. é.*, 1938, № 72—74; *Merlin*, 778; *CIL*, VIII, 25973, 4199, 4205 и др.). В императорском сальтусе Сумелоценна в Верхней Германии основным населением были колоны, имевшие своих магистров (*A. é.*, 1910, № 128), но наряду с ними там жили получившие наделы ветераны и было село (*vicus*) *Grinatio* (*Riese*, *RG*, 2171). В конце концов, вероятно, в связи с возрастанием числа частных владельцев сальтус получил статус *civitas* (*CIL*, XIII, 6358, 6384).

У юристов, трактовавших права римских граждан, мы почти не сталкиваемся с общинными отношениями.

Как отмечают историки римского права, к концу республики ограничения интересов собственника в пользу интересов других лиц почти исчезают. Существовавшая прежде в Италии общинная собственность окончательно заменяется собственностью частной. Если и сохраняется совместная собственность, то лишь при условии, что каждый из совладельцев может свободно распоряжаться своей частью и имеет право в любой момент потребовать раздела имущества²⁶. И в первый период существования империи, насколько мы можем судить по данным юридических источников, государство стремилось укрепить

²⁴ *Pseudoacronis Scholia in Horatium*, rec. Otto Veller. Lipsiae, 1902, *Carm.*, II, 18, 8.

²⁵ *Corpus glossariorum latinorum*, ed. G. Goetz. Lipsiae, 1884, vol. VI, стр. 14, 232, 397.

²⁶ *M. Kaser. Das römische Privatrecht*, Bd. I. München, 1955, стр. 343—347, 605.

права индивидуальных собственников против возможных притязаний их бывших совладельцев.

Ранние юрисконсульты Офилий и Альфен писали, что нельзя принудить соседа обрабатывать свою землю не так, как он того желает, даже если своими методами обработки он наносит ущерб хозяйству соседа (Dig., XXXIX, 3, 2, 2; 24). По словам Помпония, никаким договором нельзя обязать кого-либо не продавать имущества против воли соседа (Dig., II, 14, 61). Пункты эти, видимо, направлены против ограничений, которые могла налагать община, и в пользу выделившихся из ее состава собственников. Сюда же можно отнести закон, позволяющий вести процесс о размежевании (*actio finium regundorum*) не только на частной земле, но и на *agri vectigales*, и на землях фруктуариев и прекарных держателей (Dig., X, 1, 4, 9). Согласно Модестину, тот, кому в чьих-либо пределах (*in quorum finibus*) воспрещена покупка, имеет право принимать там залог (Dig., XX, 1, 24). Речь здесь скорее всего может идти об общинных угодьях, так как, по словам Павла, возможна продажа всех вещей, которыми кто-либо может владеть, кроме того, что исключается из *commercium* по *ius gentium* или *mores civitatis* (Dig., XVIII, 1, 34, 1). Последнее не может относиться к неотчуждаемым землям городов, так как они не могли переходить в частную собственность на основании общего закона. *Mores civitatis* могли препятствовать лишь отчуждению земель общин в пользу того, кто, не будучи их сочленом, не мог владеть участком на их территории. Но, как видим, закон предоставлял право брать эти земли в залог, что способствовало скорейшему разложению общин, поскольку неоплатный должник обращался в прекарного держателя кредитора.

Однако некоторые другие статьи кодексов позволяют думать, что государство все же было вынуждено считаться с интересами общин. Так, например, у современных историков римского права принято, что пастбищный сервитут появился только в период империи²⁷. Между тем в нем могли нуждаться только владельцы мелких участков, так как вилла обычно имела свои дуга и леса для

²⁷ P. Girard. Manuel élémentaire de droit romain. Paris, 1906, стр. 357; M. Kaser. Das römische Privatrecht, Bd. I, стр. 371.

выпасов. Общие пастбища и леса имела община. Но с выделением из ее среды посессоров могло случиться, что они или захватывали общинные угодья, или, напротив, оказывались исключенными из права пользования ими.

В таких условиях скорее всего и мог возникнуть пастбищный сервитут, смягчавший результаты разложения общины и укреплявший ее внутрихозяйственные связи. По словам Цельса, если земля принадлежала многим, то сервитут мог быть установлен лишь с общего согласия или с согласия большинства (Dig., VIII, 3, 11; XXXIX, 3, 10). Следовательно, выделившийся из общины посессор мог пользоваться ее выпасом или источником лишь с согласия большинства общинников, что укрепляло связи тех и других. У более поздних юристов уже прямо замечается тенденция к поддержанию общины. Ульпиан пишет, что раздел имущества, находящегося в общей собственности, может иметь место и на *agri vectigales*, но судья должен воздержаться от раздела его на части (*regiones*), так как это приводит к нарушению в уплате податей. Отрицает он и раздел между прекарными владельцами (Dig., X, 3, 7, 1; 4). Речь здесь может идти только о землях сельских общин, так как городские *agri vectigales* сдавались в вечную аренду определенными участками и съемщики их считались посессорами. Модестин, говоря о размежевании земли, пишет: «Для установления размера полей учреждаются арбитры и тот, о ком говорят, что он на территории имеет больший участок, должен быть принужден обеспечить остальным, которые владеют меньшим участком, целый участок» (*de modo agrorum arbitri dantur et is, qui maiorem locum in territorio habere dicitur ceteris, qui minorem locum possident, integrum locum adsignare compellitur; idque ita rescriptum est.*— Dig., X, 1, 7).

Во-первых, бросается в глаза, что здесь выступает не официальный судья (*iudex*), как в остальных параграфах раздела, а арбитр. Во-вторых, речь идет не о наделении землей заново и не о разделе общего, еще не поделенного имущества, а об участках, которые на какой-то территории были уже разделены. Наконец, дело не может идти и об участках, находящихся в частной собственности или даже владении, поскольку у владельца большего участка излишек принудительно отбирается в пользу

владельцев меньших участков на той же территории, которые, следовательно, все как-то были связаны между собой и зависели друг от друга.

Все эти данные позволяют думать, что указанный параграф относился к регулированию периодических переделов земли внутри общины, что такие переделы, стало быть, существовали и что правительство, уже не довольствуясь невмешательством в местные обычаи, стало с ними считаться, причем поддерживало именно общинные порядки. На ту же тенденцию указывает рескрипт Каракаллы от 213 г., запрещающий после раздела земли кому-либо продавать свой участок без согласия совладельцев (СІ, III, 37, 1, I).

В период поздней империи направленная на укрепление общины тенденция выступает еще яснее. В рескрипте от 391 г. на имя президов Италии и Иллирика упоминается давнишнее право соседей и совладельцев устранять от покупки земли посторонних лиц. Возможно, что соответствующий закон был издан при Константине, поскольку при нем преимущественное право наследования на землях, предоставленных в коллективное владение, было дано сочленам таких коллективов (СІ, X, 14, 2). Е. Леви связывает официальное признание прав общины с проникновением в римское право норм обычного права западных провинций²⁸. Вероятно, это предположение справедливо и оно лишний раз подтверждает живучесть общины в западных провинциях. Но тут действовали и общие закономерности развития рабовладельческого способа производства. Вначале они стимулируют распространение индивидуальных хозяйств, рабовладельческих вилл, урбанизацию провинций. С зарождением элементов феодального способа производства все большую роль начинает играть труд закабаляемых крестьян, причем эксплуатация связанных круговой порукой общин оказывается выгоднее эксплуатации отдельных быстро нишавших колонов.

²⁸ E. Levy. *West Roman Vulgar Law*. Philadelphia, 1951, стр. 119. Казер («Das römische Privatrecht», Bd. I, стр. 344) считает, что с конца II в. в право, под влиянием эллинистических учений, проникает идея превалирования общих интересов над частными, но вряд ли столь абстрактное положение могло оказаться решающим в данном конкретном случае.

Весьма вероятно, что тут действовали не только фискальные интересы земельных собственников, но и стремление обеспечить лучшую обработку земли. Рабовладельческая вилла представляла собой некий хозяйственный комплекс, в котором осуществлялись и разделение труда, и простая кооперация, позволявшие усовершенствовать отдельные трудовые процессы и производить, в случае нужды, более трудоемкие работы. Эффективнее, чем в мелком хозяйстве, могли быть использованы скот и инвентарь. Хозяйства свободных крестьян и колонов были лишены этих преимуществ, а разложение общины неизбежно должно было ослаблять те связи, которые гарантировали взаимопомощь соседей, совместные работы по освоению новых земель, устройству и поддержке оросительных и дренажных систем, применение тяжелого плуга, запряженного несколькими парами быков, использование более сложных и дорогих орудий производства, как прессы, галльские жатвенные машины и т. д. Подрывала мелкое хозяйство и утрата общинами выпасов, лесов и других угодий. Можно полагать, что некоторые симптомы упадка сельского хозяйства, например заболачивание земель, вытеснение пашни лесом, были вызваны именно этими причинами и что как государство, так и частные владельцы пытались бороться с ними, укрепляя хозяйственные связи между земледельцами, сидевшими на принадлежавших им землях.

Это подтверждается не только консервацией старых общин, но и искусственным возрождением общины за счет предоставления земли группам отпущенников. Выше уже упоминались соответственные эпиграфические свидетельства. Такие же факты нередко приводятся и в Дигестах. Именне обычно давалось отпущенникам под условием неотчуждаемости их участков в пользу лиц, не принадлежавших к фамилии патрона. Свои наделы владельцы могли передавать только своим соотпущенникам или прямым наследникам. Если кто-либо умирал без наследника, его участок переходил к остальным совладельцам. Если кто-либо продавал свою землю постороннему, остальные могли требовать аннулирования продажи в их пользу (Dig., XXXI, 77, 13; 15; 78, 3; 88,6; XXXII, 38, 5). Именне делилось на отдельные участки, но продолжало существовать как единое целое (Dig., XXXIV, 5, 1).

Как таковое, оно имело пастбища и леса, естественно становившееся общей собственностью новых владельцев. Иногда оно передавалось с инвентарем и рабами (Dig., XXXII, 93, 2), и поскольку живой и мертвый инвентарь составлял неделимый комплекс, то и он становился общим. Такое имение обращалось в общину с неотчуждаемыми наделами, общим имуществом и теснейшей хозяйственной взаимосвязью всех сочленов. Хотя обычно передача имения отпущенникам обуславливалась наблюдением за гробницей патрона и отправлением заупокойных обрядов, вряд ли это было единственной причиной подобных актов. В одном из параграфов Дигест имение завещается отпущенникам с тем, чтобы они ежегодно вносили определенную сумму наследнику завещателя (Dig., XXXIII, 1, 18). Конечно, при этом весь коллектив отпущенников обязывался общей ответственностью, что ставило их в такое же положение, как членов сельских общин.

Укрепление и частичное возрождение общин могло обуславливаться указанными выше соображениями. Но вряд ли оно было бы возможно, если бы община вообще уже не существовала в западных провинциях и ее надо было бы заново создавать.

Таким образом, данные как эпиграфических, так и юридических источников позволяют заключить, что общинные отношения в западных провинциях хотя и разлагались, а кое-где, может быть, и исчезали, в ряде областей сохранялись, и что в данном отношении эти районы коренным образом отличались от Италии и других областей высокоразвитого рабовладения, где различие между сельским и городским плебсом уже стерлось. И следовательно, попытка изучить идеологию сельского населения областей первого типа, в тесной связи с чертами, характерными для идеологии, свойственной вообще общинному строю, может считаться закономерной.

Часть I.

ИТАЛИЯ

*

1. ОРГАНИЗАЦИИ РАБОВ И СВОБОДНОЙ БЕДНОТЫ

Чем более высокой степени достигало развитие рабства и чем заметнее проявлялись черты наступавшего кризиса рабовладельческого способа производства, тем менее прочными становились связи внутри отдельных групп людей, возникшие в какой-то степени еще в период господства общинно-родовых и частично патриархально-рабовладельческих отношений. К этим группам в первую очередь относились фамилии, включавшие свободных и несвободных сочленов во главе с *pater familias*, работавших в одном имении, доме, хозяйстве. Фамилии, имевшие общий культ и общее место погребения, естественно, продолжали древние родовые группы, постоянно пополнявшиеся за счет отпущенников, включавшихся в род своего бывшего господина и обязывавшиеся заботиться об общей для них и патрона гробнице, т. е. фактически поддерживать родовой культ, выступавший теперь в форме фамильного культа. Внутрифамильные связи были прочны, пока фамилия оставалась хозяйственным целым. А так как основным участком приложения труда рабов была вилла и, как мы уже упоминали выше, вилла нередко превращалась в подобие общины, состоявшей из отпущенников одного патрона, фамилия часто сливалась с имением. Такая, если можно так выразиться, территориально-родовая единица оставалась основой хозяйственной, социальной и идеологической жизни, пока были прочны спаивавшие ее экономические связи. Но постепенно они слабели: часть рабов и отпущенни-

ков сдавалась внаймы на сторону, часть переводилась на положение колонов. Впоследствии, с обострением кризиса, нередко бывали случаи, когда имения забрасывались и принадлежавшие к ним рабы разбредались. Наконец, концентрация земли, переход многих вилл и фамилий в одни руки, естественно, вели к перегруппировкам населения имений. Фамилия разрушалась.

Помимо фамилий, существовали и другие коллективы, объединявшие свободное плебейское население. В городах это были, например, трибы¹ или кварталы (*vici*), имевшие свои святилища и магистров; на сельской территории — паги, кастеллы и т. п. При слабости экономических связей внутри этих групп и текучести населения они были весьма непрочны; в италийских надписях времени империи следы их деятельности отражены слабо.

Для рабов, отпущенников и свободных плебеев, отколовшихся от таких естественно сложившихся групп, обычной формой ассоциации были коллегии. Как уже упоминалось выше, в современной литературе принято считать, что коллегии, заменявшие «маленькому человеку» семью и дававшие ему иллюзию участия в общественной жизни, были организациями благотворными для бедняков, смягчавшими для них тяжелый гнет деспотизма императоров. С. Дилль (см. выше, стр. 4, примеч. 5) с умилением описывает радость простого человека, одинокого и бесправного, который, посещая общие трапезы и церемонии в коллегии, встречает там сочувствие и участие себе подобных, пользуется бескорыстной помощью богатых патронов и обретает чувство собственного достоинства, исполняя в коллегии почетные должности.

Конечно, до известной степени можно согласиться с тем, что коллегии, бывшие одновременно и погребальными братствами и культовыми общинами, заменяли рабам и плебеем привычные условия старых родовых, фамильных, территориальных групп. Профессиональные коллегии, видимо, в какой-то мере охраняли интересы своих сочленов, и состоявшие в коллегиях имели некоторые

¹ Pomponii Porphyrii Commentarii in Qu. Horatium Flaccum, rec. G. Meyer. Lipsiae, 1874. Epist., I, 13, 15: «Tribulis: unus ex eodem tribu ac plebeius ad convivium pergens».

преимущества. Члены коллегии центонариев имели освобождение от повинностей (Fontes, I, 87), так же как и наиболее бедные члены других профессиональных коллегий, «если они действительно занимались полезным ремеслом» (Dig., XXVII, 1, 17, 2; L, 6, 6, 12). Устав коллегии сукновалов из Рима предусматривает право коллегии вчинить иск тому, кто устроит сукновальню якобы от имени коллегии, не имея на то законного права (CIL, VI, 10298). Та же коллегия сукновалов была освобождена от арендных платежей за находившиеся в ее владении участки (ib., 266). Устав коллегии ремесленников, выделявавших и продававших изделия из слоновой кости, запрещал принимать в сочлены кого-либо не занимающегося этим делом (ib., 33885), вероятно, потому, что состоявшие в коллегии также имели какие-то привилегии.

Однако все это еще отнюдь не подтверждает приведенной выше точки зрения на благотворительную роль коллегий в жизни рабов и плебса в целом. Во-первых, следует учитывать, что не все коллегии были в одинаковом положении. И среди профессиональных, и среди культурных коллегий были пользовавшиеся особым покровительством правительства и состоявшие из императорских и богатых частных отпущенников, а также верхушки плебса — состоятельных купцов и владельцев процветающих ремесленных мастерских. Такими были коллегии навикуляриев, *fabri et centonarii*, дендрофоры, объединявшие лесоторговцев и деревообделочников и вместе с тем обслуживавшие культ Кибелы; коллегия почитателей ларов и изображений императоров. В этих коллегиях большую роль играла не только верхушка городского плебса, но и императорские отпущенники. Из их сочленов выходили севиры-августалы, они занимали видное место во время всяких церемоний и празднеств и были исполнены верно-подданнических чувств².

Естественно, что эти привилегированные коллегии не могут быть поставлены на одну доску с *collegia tenuiorum* — корпорациями свободной бедноты и рабов, объединявшими наиболее низко стоявшие слои городского населения. И некоторые данные позволяют полагать, что они

² H. Graillet. Le culte de Cybèle. Paris, 1912, стр. 143, 268—278.

среди этих слоев вовсе не были так популярны, как это представляется.

Один из наиболее распространенных типов надписей, упоминающих такие товарищества,— это перечень сделанных им патронами или другими лицами даров с тем, чтобы члены коллегии в годовщину дня рождения и смерти жертвователя и его родных, в дни поминовения мертвых, а часто и в дни рождения императоров собирались на торжественные совместные трапезы, во время которых присутствующим раздавались подарки деньгами или натурой. Казалось бы, что угощение и подарки должны были соблазнить полуголодную бедноту. Но в ряде надписей мы встречаем стереотипную оговорку, гласящую, что если данная коллегия пренебрежет поставленным условием и не будет собираться на трапезы в положенные дни, то подаренная или завещанная ей сумма должна быть передана другой коллегии или отойти в городскую казну. Из датированной 167 г. надписи из Альбурна в Дакии, составленной магистром и квестором коллегии Юпитера Цернена, выясняется, что коллегию пришлось распустить, так как большая часть членов разбрелась, а оставшиеся «не хотели собираться так часто, как это предписывалось уставом, вносить деньги на погребение и исполнять повинности». Даже второй магистр «со дня своего избрания не показывался в коллегии» (Dessau, 7215). По мнению Дилля (см. выше, стр. 54), подобное положение в коллегии создалось в силу общих неблагоприятных для Дакии условий того времени. Однако упомянутые выше оговорки к дарственным записям из разных районов и периодов позволяют думать, что нежелание коллегиятов собираться в установленные дни было обычным явлением. Вряд ли при этом решающую роль играло нежелание платить вступительные и последующие взносы, тратить время на участие в похоронах умерших коллег или, отправляя должность магистра, заботиться об организации похорон и совместных трапез (см. устав коллегии Дианы и Антиноя из Ланувия.— *CIL*, XIV, 2112). Угощения и раздачи за счет часто довольно значительных пожертвований, субсидии наследникам и перспектива приличного погребения могли бы примирить с небольшими в общем расходами на уплату взносов. Магистры же за свои труды компенсиро-

вались дополнительными раздачами не только во время отправления ими своей должности, но и после отставки. Следовательно, тут действовали иные причины.

Думается, что важнейшей из них была именно тесная связь коллегий не только с императорским культом, но и с теми «благодетелями», которые играли в их жизни столь видную роль.

Выше мы уже приводили данные, указывающие на укрепление теократических тенденций в век Антонинов, укрепление культа императорских добродетелей и «золотого века». Характерно, между прочим, что христиане не только отказывались почитать как бога императора и даже иногда (как, например, Киприан и Лактанций) решались утверждать, что нечестиво воздавать культ убийцам, которым, будь они простыми людьми, было бы запрещено входить в храм, но и принимали слова «наш век» *in malam partem*. Официальный культ века — Эйна, тесно связанный с правительственной пропагандой, вызывал соответственную оппозицию. И можно думать, что многие из тех, кто не решались открыто порвать с императорским культом, не могли в душе не протестовать против противоречия между печальной действительностью и официальной фразеологией. Жесткие законы, направленные против проповедников новых, волнующих простой народ учений³, рассказ Лукиана о деятельности Перегриня Протея, упоминаемые Эпиктетом тайные агенты, вызывающие доверчивых простаков на откровенные разговоры об императоре с тем, чтобы потом бросить их в тюрьму, показывают, что антиправительственные настроения, а следовательно, и враждебное отношение к императорскому культу во всех его формах были достаточно сильны и тем более решительно подавлялись.

По-видимому, наступивший при Антонинах «мир» только ухудшил в этом смысле положение широких масс. Юлий-Клавдии в борьбе с аристократией искали популярности в народе, направляли его недовольство против сенатской знати, позволяя этому недовольству до известного предела проявиться. При Антонинах примирение между правительством и высшими классами создало для

³ Pauli Sent., V, 21, 1—4; Mosaicor. et Romanor. leg. coll., XV, 2, 6.

народа двойной идеологический гнет: со стороны императоров, требовавших веры в свою богоизбранность и свои благодеяния, и со стороны любого мало-мальски влиятельного человека, ожидавшего от всякого нижестоявшего исключительной почтительности, угодливости, лести.

Обычно принято считать, что во времена империи взаимоотношения патрона и клиента устанавливались или между влиятельными «меценатами» и пользовавшимися их покровительством представителями интеллигенции, или между богатыми честолюбцами и ленивыми бездельниками, предпочитавшими унижительную зависимость честному труду. Однако хотя именно такой тип отношений нашел свое наиболее полное освещение в римской литературе, особенно литературе сатирической, им, видимо, патронат и клиентела в период империи далеко не исчерпываются.

К сожалению, соответственных данных очень мало, но они все же имеются. Некоторые надписи сделаны в честь патронов их клиентами. Например, в Цере несколько клиентов посвятили надпись своему патрону (CIL, XI, 3616). Особенно любопытна датированная 159 г. надпись из Авксима. Ее посвятил Эскулапу и Гигиэе отпущенник Опция, Леона, севира и августал, *honoratus in tribu Cl(audia) patrum et liberum clientium* (CIL, IX, 5823). Как известно, Вергилий причисляет к нечестивцам, терпящим мучения в загробном мире, патронов, нарушивших свой долг клиентам. О патронах, обманывающих клиентов, пишет Киприан (*Ad. Donat.*, 9). Вряд ли здесь имеются в виду лишь являющиеся для утреннего приветствия паразиты. На возможность экономической базы во взаимоотношениях патрона и клиентов указывает упрек, сделанный Ювеналом богачу, который жалеет несколько югеров земли для своего бедного клиента (*Satir.*, IX, 59), а также упоминание Горацием богатых землевладельцев, сгоняющих с земли испокон века сидевших на ней клиентов (*Od.*, II, 18, 7—8). Комментаторы Горация указывают, что когда жены знатных людей изговоряли претексту для своих мужей, надеявшихся получить магистратуру, жены клиентов должны были помогать им в этой работе. Псевдоакрон, кроме того, толкует слово «клиенты» как *familiares* и *vicini*. Глоссаторы (*Corpus glossar. latin.*, VI, стр. 222) дают следующие значения слов *cliens*, *clientes*,

clientela: cliens — servus; profugus; fugitivus; qui sub patrono est, id est qui ab aliquo affectum patris habet; amicus minor; domesticus vel susceptus; amicus inferior. *Clientes* — amici vel servi; suscepti; famuli; humiles. *Clientela* — officium domesticum; familiaritas; amicitia. У Феста под словом *patronus* читаем, что клиенты, как и дети, могут быть причислены к дому и фамилии; у Исидора Севильского,— что патрон управляет клиентами, как детьми⁴.

Эти примеры показывают, что во-первых, и при империи сохранялась клиентела, регулировавшаяся, правда, не законом, а обычаем, но связывавшая патрона и клиента более тесными узами, чем добровольные для обеих сторон взаимоотношения паразита и богача; а во-вторых, что понятие клиентелы стало более растяжимым и менее четким. Клиент приравнивался то к рабу, то к другу, стоящему на низшей ступени социальной лестницы, то просто к «маленькому человеку», то, наконец, к соседу, который, как упоминалось выше, трактовался, между прочим, как колон, инквилин и работник. Последнее иллюстрируется двумя надписями, найденными в окрестностях Дижона, где клиентами местного землевладельца Тиберия Флавия Ветера называют себя кузнецы, проживающие в Дибионе, и каменщики, проживающие в пате Андоме (CIL, XIII, 5474—5476). Возможно, что эти ремесленники были его соседями и клиентами, исполнявшими для него какие-то работы. Видимо, клиентами, в общем напоминавшими клиентов республиканского времени, становились самые различные категории «маленьких людей» — крестьяне, попадавшие в сферу влияния богатого соседа-землевладельца и обращавшиеся впоследствии в его колонов, ремесленники, потомки отпущенников и просто небогатые «маленькие люди», отношения которых к патрону колебались между зависимостью, маскировавшейся термином «дружба», и полным, неприкрытым почти рабским подчинением. Обязанности клиента относительно патрона, вероятно, варьировались в зависимости от положения обеих сторон, но, безусловно, включали почтительность и услужливость (*obse-*

⁴ *Isidori Hispalensis Etymologiarum libri XX*, Oxford, 1911, X, 205.

quibus), которыми вообще обычно определялись отношения низших к высшим. Со своей стороны патрон должен был помогать бедным клиентам и защищать их от несправедливости. Но если патрон мог безнаказанно нарушить свои обязательства, то вряд ли так же легко мог это сделать клиент. Судя по некоторым статьям, Дигест влиятельный человек имел множество средств повредить бедняку — вплоть до того, что мог объявить его своим рабом и даже, запугав, заставить признать себя таковым в суде. При этом, как пишет Киприан, незаконно действовавший патрон всегда мог рассчитывать на поддержку других влиятельных лиц, рассчитывавших, что со временем он оплатит им такой же услугой.

Эти взаимоотношения нашли отражение и в жизни коллегий. Некоторые коллегии, особенно в небольших городах, имели своей целью исключительно почитание и обожание какого-либо видного местного человека или влиятельной семьи. Так, в Отриколи имелась коллегия «обожателей Ромулиев» — *amatorum Romuliorum* (CIL, XI, 7805). «Ромулии» было прозвище местной знатной семьи. Брать такие прозвища-девизы вошло в обычай среди знати в III—IV вв. Упомянутая надпись посвящена Марку Юлию Ульпию Клеопатру, отцу двух римских всадников, патрону города, коллегии центонариев и обожателей Ромулиев за то, что он для укрепления согласия среди своих почитателей даровал им 10 тыс. сестерциев и по 30 сестерциев каждому присутствовавшему на трапезе, устроенной в честь посвящения памятника. Такой же характер имела и коллегия *universi Leontiniani* из Беневента, посвятившая надпись своему патрону (CIL, IX, 1590). *Leontii* было также фамильное прозвище, встречающееся и в других надписях. В Беневенте найдено и еще несколько любопытных надписей, связанных с другой видной семьей. Сочлены ее носили *nomina* Вибиев, Бассеев, Умбриев и Веседиев и были между собой в родстве и свойстве. Прозвища их были *Verzobii*⁵, *Na-*

⁵ *Verzobius* — иллирийский бог (см. Н. Кгаге. *Die Sprache der Illyrer*. Wiesbaden, 1955, стр. 86), но в данном случае его имя, видимо, фигурирует как прозвище члена упомянутой семьи. Это явствует из надписи № 2123: «Божеству Фортуне Фолианской за здоровье Либерала. Умбрий Политим, актер, принес в дар алтарь Да живешь ты, Верзобий. Тебе и твоим».

vigii, Nebuli. Из них выходили римские всадники, чиновники, патроны и квинквенналы города (CIL, IX, 1640, 1641, 1682—1686, 2123). Они же были патронами коллегий *Martensium Verzobianum, Martensium infraforanum, studium Palladianum*. Один из членов семьи, Вибий Кристин, назван наследственным патроном — *ab avo et maioribus patronus* — коллегии *Martensium Verzobianum*. Другой, Веседий Руфин, был патроном четырех коллегий (*studiorum IIII*), из которых сохранились имена двух: *Martensium Verzobianum* и *Martensium Palladinorum*. Самый термин *studium*, подменяющий иногда *collegium*, видимо, имеет тот же смысл, что и *amatores*. Можно думать, что коллегия почитателей Марса — *Martensium* — разбилась на четыре части, группировавшиеся вокруг членов самой видной в городе семьи, которые стали ее наследственными патронами, причем одна из групп назвалась по прозвищу патронов. В Бриксии известна коллегия почитателей ларов сенатора Нонния Аррия Паулина Апра (CIL, V, 4340); в Сепине — ларов Марцеллина (CIL, IX, 2481) и почитателей Фламинниана (*ib.*, 2483); в Эзернии — почитателей изображений Луция Абуллия Декстра (*ib.*, 2654), квинквеннала, фламина и патрона города, почтенного Адрианом и Антонином Пием какими-то отличиями и наградами (*ib.*, 2655); в Сульмоне была коллегия почитателей гения Бриттия Корда (*ib.*, 6320); в Пизавре — ларов отца и сына Фуллониев (CIL, XI, 8098) и ларов Теренция Ласцива (A. é., 1928, № 118). Все это не были фамильные коллегии рабов, так как известны их свободные сочлены. К той же категории можно отнести содружества Геракла Гервиана в Венафре (CIL, X, 4850), Геракла Фронтониана в Тудере (CIL, XI, 4669), Геракла Галиллиана (CIL, IX, 2679), которые почитали Геракла — покровителя отдельной семьи или лица. Известно несколько дионисовских фиасов, названных по имени своих основателей, например фиас Плацидиана в Путеолах (CIL, X, 1585), фиас Глабриона в Риме и Отриколи (CIL, VI, 809; XI, 4103) и знаменитый фиас жены консула 150 г. Агрипиниллы⁶. Последний, насчитывавший около 400 членов, включал рабов, отпущенников и

⁶ M. Rostovtzeff. *Mystic Italy*. New York, 1927, стр. 143; M. Nilsson. *The Dionisiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund, 1957, стр. 51 сл.; A. Bruhl. *Liber Pater*. Paris, 1953, 275.

свободных клиентов своей основательницы и главы. Вероятно, таков же был состав и упомянутых выше фиссов. И хотя они имели целью культ Диониса, а не своих патронов, но, несомненно, были вполне зависимы от последних, между прочим, и в выборе того бога, в число почитателей которого они вступали. Сходными организациями в Путолах были, видимо, *cultores* Корнелиевой и Петрониевой центурий (CIL, X, 1873, 1874, 1888). Интересна надпись из Формий, сделанная в честь Варрония Капитона, патрона города, коллегией, именованной *ordo Regalium* (CIL, X, 6094). Издатель надписи полагает, что это была коллегия клиентов, поскольку богатые патроны именовали себя *reges*, и связывает ее с другой Формийской надписью, посвященной богу Фонтану по постановлению коллегии отпущенником Фуфием Александром, который был магистром квинквенналом и *interrex* коллегии (ib., 6071). Возможно, что последняя должность была связана с «междугарством» патронов, когда старый патрон умирал, а его преемник еще не был введен в права наследства.

Примеры эти можно было бы умножить, но и приведенные достаточно иллюстрируют роль клиентелы в возникновении и деятельности коллегий «маленьких людей».

В самом Риме коллегии свободных клиентов, занятые культом патрона, распространения не имели. Возможно, это объясняется многочисленностью домашних коллегий рабов и отпущенников, к которым могли примыкать и свободные, связанные с *pater familias*, изобилием коллегий с культом ларов и гения императора, включавших императорских и частных рабов и отпущенников и свободную бедноту, и, наконец, тем обстоятельством, что в столице частные лица, какое бы высокое положение они ни занимали, ступеньвались перед императором, тогда как в небольших городах семьи, принадлежавшие к местной знати, чувствовали себя полновластными хозяевами. В этом плане характерна, между прочим, встречающаяся иногда в посвящениях формула «*ab origine patrono ordinis et populi*» (например, CIL, X, 1814, 1815), показывающая, что в некоторых случаях звание патрона передавалось по наследству.

В моральную и, вероятно, материальную зависимость от таких видных лиц попадали не только горожане, но и

сельские жители — *pagani* и *vicani*. Как и коллегии, они получали дары под условием заботиться о гробнице и поминовении жертвователя (например, CIL, V, 2090, 4841; IX, 1618 и др.). Патронами пагов избирались видные горожане (CIL, IX, 1503, 4206, 4399; XI, 7265). Видимо, при республике и в самые первые годы существования империи паги были гораздо самостоятельнее и активнее. Большинство надписей, характеризующих деятельность пагов, относится к I в. до н. э. и началу I в. н. э. В этих надписях не упоминаются ни городские патроны, ни «благодетели» пагов. Паги и их магистры сами решали свои дела и приводили в исполнение свои решения. По постановлению пагов и согласно действующим в них законам, они на средства пага сооружали святилища и регулировали отправлявшийся в них культ, строили театры и портики, устраивали игры и празднества (CIL, X, 924, 3772, 3783, 8093, IX, 3514, 3137, 3138, 5052; XI, 3196). Магистрами пагов были отпущенники и свободнорожденные. Последние могли занимать должности и в городах. Так, некий *paganus* Мунаций Фавст был августалом в Помпеях и получил там от декурионов и народа почетное сидение — *bisselium* (CIL, X, 1030). Первой по времени надписью, в которой паг выступает в новой роли, является посвящение от Вецеллианского пага Квинту Варию Гемину, который в конце правления Августа был «первым из всех пелигнов» сделан сенатором (CIL, IX, 3305, 3306).

Таким образом, эволюция положения италийских пагов как определенной формы организации сельского населения прослеживается довольно четко. В последний век республики паги имели своих магистров, ведавших нуждами пага и его культом, общие собрания, уставы, казну, составлявшуюся из взносов членов пага и некоторых других доходов⁷.

При империи же известную жизнедеятельность про-

⁷ Так, из более поздних надписей известно, что паг Дисений на территории Патавия имел право собирать на принадлежавшей ему земле по 10 сестерциев за охоту или рыбную ловлю (A. é., 1947, № 45), а граждане Фарагийского пага, между Кремоной и Бриксией, несли какие-то повинности, за освобождение от которых магистры отец и сын Помпонии выстроили на свой счет семь алтарей Юпитеру пага (CIL, V, 4148).

являют еще паги лигуро-кельтских районов Северной Италии, а в основном они превращаются в некое подобие клиентских коллегий, занятых оказанием почестей патронам и «благодетелям» и отправлением по ним заупокойного культа. Вместе с тем мы уже не слышим в это время, чтобы *ragani* занимали какие-либо должности в городах. Напротив, в ряде случаев *plebs urbana*, или *intrauribana*, отделяется и обособляется от *plebs extrauribana*, т. е. жителей пагов (CIL, V, 5262; IX, 5428; XI, 3798, 3808, 6505; A. é., 1946, № 216 и др.). Если последние участвовали, например, в сборе средств на памятники городским магистратам, то из раздач, которые получал городской плебс, они исключались, имея своих патронов и «благодетелей». Видимо, в связи с ростом крупного землевладения мелкие собственники попадали в зависимость от богатых соседей и если и не становились их колоннами, то обращались сплошь да рядом в клиентов, и их объединения начинали играть ту же роль, что и коллегии городских клиентов. В одной из Псевдоквинтилиановых «Декламаций» обиженный богатым соседом бедняк-крестьянин напоминает, что всегда почитал соседа, посылал первинки своих плодов и все лучшее, что давала его земля (Quintil., *Declamationes*, XIII, 13). Хотя он не был колоном богача, он считал себя от него зависимым, его клиентом — отношения, видимо, ставшие типичными между *ragani* и крупными собственниками.

Но сходные отношения складывались и в корпорациях, состоявших из людей как будто бы независимых. Почти все коллегии имели патронов, более или менее деспотически распоряжавшихся их делами и требовавших своей доли почестей. Возьмем, например, записанный в 153 г. устав коллегии Эскулапа и Гигизий (CIL, VI, 10234). Утвержденный коллегами, он фактически был продиктован им «благодетельницей» и «матерью коллегии» Сальвией Марцеллой и ее шурином Элием Зеноном, «отцом коллегии». Они в память мужа Марцеллы и брата Зенона, императорского отпущенника Ульпия Калитона, бывшего помощником Флавия Аполлона, прокуратора, ведавшего картинными галереями, подарили коллегии участок земли, часовенку Эскулапа, крытое помещение для совместных трапез и 60 тыс. сестерциев. За это они предписали коллегии: не прини-

мать более 60 человек, принимать лишь свободнорожденных и лишь в крайнем случае отпущенников, унаследовавших место в коллегии от своего патрона, расходовать проценты с пожертвованной суммы согласно воле дарителей на строго регламентированные раздачи денег и продуктов в день рождения Антонина Пия, в годовщину основания коллегии, под нсвый год, в день поминовения мертвых и в праздник встречи сородичей. В случае нарушения какого-либо из этих предписаний квинквенналы коллегии должны были уплатить огромный штраф в 20 тыс. сестерциев.

Члены коллегии почитателей Геракла в Аскуле поклонялись Юпитером и гением Траяна ежегодно собираться на трапезу в день рождения сына своей благодетельницы; за неисполнение этого обещания они карались штрафом в 200 сестерциев (Dessau, 7215). Пожертвования под условием собираться на трапезу в дни рождения и поминовения членов семьи жертвователей часто делались и в пользу ремесленных коллегий также с соответственной мелочной регламентацией, оговорками о штрафах за нарушение обязательств и т. п.

Патроны коллегий требовали неумеренной лести и униженных изъявлений преданности. «Достославно будет,— пишет в датированном 256 г. постановлении пизаврская коллегия ремесленников,— показать полную и почтительную любовь нашего отряда к блеску дома нашего патрона, светлейшего юноши Петрония Викторина... поэтому следует, чтобы в число наших патронов была избрана его супруга Сентиния Юста, светлейшая матрона, несравненной скромности, гордящаяся множеством детей, с возрастанием которых растет и счастье их рода» (CIL, XI, 6335). В 260 г. сентинские ремесленники почтительно постановили избрать патронами сына матери своей коллегии Коретия Фуска, юношу «блистательнейшего происхождения», являвшего «пример преданности родителям», «именитого декурiona», а также его жену и сына. Постановление записывалось на бронзовой доске, которая должна была «с торжественностью и пышностью» быть отнесена послами коллегии в дом избранных с покорнейшей просьбой принять подносимое им звание (CIL, XI, 5748, 5749). В таких же выражениях составлялись обычно и надписи на статуях,

воздвигавшихся коллегиями их патронам. Такая же витиеватая лесть и угодливость характерна и для надписей, прославлявших более или менее видных лиц, оказавших какие-либо услуги городам.—См., например, надпись, посвященную сенатом и народом Тергесты Л. Фабию Северу (CIL, V, 532), и надпись из города Салы в Мавритании Тингитанской в честь префекта стоявшей там когорты М. Сульпиция Феликса (A. é., 1931, № 36—38).

Все это показывает, каков был характер взаимоотношений между «благодетелями» и «благодетельствуемыми». Недаром в народе сложились такие поговорки, как: «Тяжела помощь, вредящая тому, кого поддерживает», «Неприятны благодеяния, которым сопутствует страх», «Только злодей и глупец думает, что благодеяние дается безвозмездно», «Получить благодеяние, значит продать свободу»⁸. Чувства зависимого человека ярко обрисовал Эпиктет, который сам был отпущенником, терпел гонения и удары судьбы. Большая часть его рассуждений направлена на попытку освободить своих последователей, хотя бы духовно, от подчинения вышестоящим. Из-за того, что люди привязаны к жизненным благам, доказывает он, они вынуждены любить, бояться и почитать как богов тех, кто этими благами распоряжается. Не следует ничего желать, так как желание делает человека несчастным рабом того, кто может удовлетворить его желания. Только равнодушие к материальным благам дает свободу от страха. Призвание истинного киника Эпиктет видит в том, чтобы своим примером показать людям все преимущества свободы, достигнутой полным отречением от материальных благ и всяких привязанностей, заставляющих искать этих благ. Любовь к жене, детям, родителям, с его точки зрения, становилась орудием порабощения. Эпиктет советует не привыкать даже к такому удовольствию, как чтение, поскольку и его можно лишиться по воле вышестоящего.

Такая острота реакции в отношении материального или духовного гнета, несомненно, свидетельствует и о

⁸ Comitorum Romanorum fragmenta, стр. 313, № 48; стр. 333, № 270; стр. 316, № 80; стр. 351, № 526.

силе нажима сверху. Лукиан, останавливаясь в своих сочинениях о Сатурналиях на взаимоотношениях между богатыми патронами и бедными клиентами, в шуточной форме, маскирующей вполне реальные опасения, предупреждает первых, что ненависть к ним народа может возрасти до угрожающих размеров, и тогда он потребует и добьется всеобщего передела имущества и богачам уже «не придется отведать ни колбасы, ни пирога, но разве только собачьих объедков» (Ер. Saturn., 20; 21; 31—35).

Характерно, что Коммодиан, наиболее полно отразивший настроения бедноты, описывая ее грядущую победу над своими угнетателями, причисляет к последним не только императорских чиновников и военачальников (*praepositi atque legati*), но и *primores et duci*, как обычно именовались виднейшие в городе лица,— те, из которых выходили патроны, «отцы», «матери» и «благодетели» коллегий, обязанных почитать их гениев и ларов при жизни и их манов после их смерти.

Все изложенное выше позволяет с достаточной долей вероятия полагать, что зависимость от «благодетелей» ощущалась членами коллегий как тяжелое бремя, лишь в слабой степени компенсировавшееся скромными радостями совместных трапез за счет патрона, что официально организованные коллегии были не столько уступкой рабам и свободной бедноте, сколько дополнительным орудием их морального порабощения, и что именно потому участие в жизни коллегий многим представлялось не удовольствием, а повинностью.

Аналогичную роль играли и некоторые культовые коллегии, которые, так же как и паги, значительно изменились по сравнению с периодом республики. От I в. до н. э. из ряда городов Италии сохранились надписи коллегий магистров и министров различных богов. Магистры обычно были из числа свободных и отпущенников, министры — из рабов, хотя строгой закономерности в этом смысле не наблюдается: рабы могли быть также и магистрами, свободные — министрами. Такие коллегии засвидетельствованы в Минтурнах (CIL, I, 2689—2702), в Цере (CIL, XI, 7602), в Капуе (CIL, X, 3775, 3776, 3778, 3779, 3780, 3785, 3786, 3789, 3790; А. э., 1958, № 266), в Помпеях (CIL, X, 884, 885), в Альтине (А. э., 1958, № 313),

в Навпорте (CIL, III, 3776, 3777), в Тускуле (Degrassi, 59), в Корфинии (ib., 94), в Интерамне (CIL, IX, 5052), на Делосе (Degrassi, 194, 289), в Аквилее (ib., 199), в Мантуе (ib., 200), в Корах (ib., 225), в Пестуме (ib., 226), Путьеолах (ib., 231), в Сполето (ib., 240), в Пренесте (ib., 103—107^e) и в самом Риме (ib., 96—99). Иногда эти магистры и министры — свободные, отпущенники и рабы — принадлежали к профессиональным коллегиям, например в Риме — к коллегиям медников, мясников, цветочников; в Пренесте — к коллегиям поваров, цветочников, мясников, скототорговцев, кузнецов; в Путьеолах — к коллегии плетущих сети; в Сполето — к коллегии сукновалов. Они ведали различными приношениями богам и осуществляемыми в честь богов постройками. Известно их участие в культе Фортуны (в Риме, Капуе, Помпеях и Пренесте), Меркурия Счастливого (в Минтурнах, Путьеолах и Капуе), Меркурия и Майи (в Помпеях), Цереры (в Минтурнах и Капуе), Надежды (Минтурны и Капуя), Верности (Капуя), Кастора и Поллукса (в Капуе и Тускуле), иллирийской богини Экорны (в Навпорте), бога воды и кормильца фамилии Фонта (в Риме и Корфинии), Геракла (в Интерамне), Либера (в Капуе, Тускуле на Делосе), ларов (в Риме, Помпеях, Минтурнах, Аквилее, Мантуе), Благоразумия — *Mens Vona* — (в Коре, Путьеолах, Риме), Минервы (в Сполето), Вулкана (на Делосе), Сильвана и Марса (в Цере.) Это или боги, пользовавшиеся особым почитанием в том городе, где существовала коллегия (как, например, Меркурий и Майя в Помпеях или Фортуна в Пренесте), или боги, особенно тесно связанные с фамилией и, следовательно, с рабами (как лары, Сильван, Геракл), или боги ремесла и боги-покровители племса (Минерва, Вулкан, Церера, Либера), или добродетели, особенно подходящие для рабов и вообще зависимых людей (Верность, Благоразумие), или, наконец, божества удачи и счастливого случая, которые могли круто изменить к лучшему судьбу «маленького человека» (та же Фортуна, Надежда, Меркурий). Этим же богам в тот период посвящали надписи, индивидуально и коллективно, отпущенники и рабы, не организованные в коллегии: например, посвящения от отпущенников Гераклу (Degrassi, 127, 140, 141, 154, 155); от рабов ларам (ib., 196, 197); от отпущенника Либери (ib., 206); от групп

рабов *Mens Voпа* (ib., 227, 228); от раба Минерве (ib., 244).

По мнению Бёмера (стр. 15 сл.), магистрами и министрами были лица, несшие чисто технические функции по обслуживанию культа, подобные общественным рабам, обслуживавшим жреческие коллегии. Однако, по-видимому, это не совсем так, и магистры и министры могут быть причислены к обычным выборным должностным лицам коллегий, кварталов, пагов, сел и подобных организаций, ведавшим всеми делами таких корпораций. Они наблюдали за строительными работами, производившимися на общие средства или на их собственные деньги; несли известные расходы за получение ими звания (например, *Degrassi*, 107^e); они, как уже упоминалось выше, действовали также от имени ремесленных коллегий, где, несомненно, помимо обслуживания культа, имели и другие обязанности; при сборе средств на какие-либо совместные мероприятия они вносили бóльшие суммы, чем остальные члены коллегии (например, в надписи из *Коры*, посвященной *Mens Voпа*, указано, что рабы, видимо, рядовые члены коллегии, внесли 3055 сестерциев, а десять магистров — тоже рабов — 5 тыс. сестерциев). Все это показывает, что они занимали в коллегиях более высокое положение. Если же, судя по надписям, их деятельность была связана с культом, то это лишь показывает, что в то время культ играл большую роль в жизни коллегий рабов, отпущенников и отчасти свободных плебеев. Возможно, что такая значительная роль культа отнюдь не свидетельствует о глубокой религиозности ни членов коллегий, ни их магистров и министров (ср. у Бёмера, стр. 16). Но сам по себе факт возникновения многочисленных и активно действующих объединений с должностными лицами, принадлежавшими к классу рабов и отпущенников, весьма любопытен.

Думается, что он объясняется общими условиями экономической и социальной жизни того времени. В последний век республики и отпуск на волю рабов, и их сдача внаем были уже сильно развиты, а следовательно, число тех из них, которые отрывались от фамилии, было довольно велико, и лиц этих нужно было как-то организовать. Кроме того, и рабы и отпущенники, несмотря на их приниженное положение, занимали в общем видное место

в событиях того времени, что достаточно известно из истории социальных движений I в. до н. э. Упрек, сделанный Цицероном Геллию за то, что тот женился на отпущеннице с целью «прослыть народолюбом» (*Pro Sexstio*, 52), показывает, что отпущенники считались, так сказать, квинтэссенцией плебса, а совет Квинта Цицерона хорошо обращаться с рабами, так как они создают на Форуме репутацию кандидату (*De petit. consul.*, 5), свидетельствует, что и рабы были в тесном и постоянном общении с плебеями. И хотя рабы, возможно, были исключены из участия в некоторых культах, они отнюдь не считались стоящими вне религии не только домашней, но и общегосударственной⁹. По-видимому, вопреки утвердившемуся мнению о значительном улучшении отношения к рабам во время империи, по сравнению с периодом республики, именно при республике рабы и, конечно, отпущенники в большей мере считались членами общества, пусть самыми низко стоящими, чем при империи. Их считали нужным в какой-то форме привлекать к участию в общественной жизни, и поэтому столь многочисленны были их коллегии. А так как каждая организация, — будь то фамилия, род, паг, село, город, государство, — имела своих богов, то и эти коллегии получали свой культ, в котором активно участвовали.

Став на такую точку зрения, легче всего понять и особенности созданной в 12 г. до н. э. официальной организации культа ларов перекрестков и гения Августа, в котором, наряду со свободными, участвовали отпущенники и рабы. Видимо, новый культ, имевший целью привлечь самые широкие массы, в значительной мере заменив для них культы фамильные, не мог обойти отпущенников и рабов, также составлявших юридически или фактически часть плебса.

В некоторых случаях можно проследить непосредственную связь культа Августа с предшествовавшими

⁹ Характерна история, рассказанная Цицероном (*De divinat.*, I, 24) и Ливием (II, 36), о том, как Юпитер разгневался на римлян, позволивших высечь раба в цирке перед началом великих игр. Насколько изменились в этом смысле взгляды при империи, видно из одного места у Псевдоакрона (*Arg poet.*, 191), который пишет, что поэт может ввести в действие бога, если сын хочет убить отца или отец сына, но не тогда, когда господин намеревается убить раба, так как такой случай не достоин вмешательства божества.

культами, в которых принимали участие рабы и отпущенники. Так, в Помпеях выходявшие из этих слоев министры Меркурия и Майи (CIL, X, 884, 885), сменяются министрами Августа из числа свободных и рабов (*ib.*, 890, 891, 899, 901, 908). В других городах состав магистров и министров того же культа в последние годы до н. э. и первые годы н. э. также смешанный, но с преобладанием отпущенников и рабов. Так, в Путеолах в 1 г. до н. э. магистрами ларов Августа были два отпущенника и два раба (CIL, X, 1582); в Непете в 12 г. до н. э. из четырех магистров один был отпущенник и трое свободных (CIL, XI, 3200); в Вероне в 1 г. до н. э. известны три свободных магистра и три раба-министра, реконструировавшие святилище ларов перекрестка (CIL, V, 3257). В самом Риме нам известны из того же времени надписи четырех министров ларов Августа из рабов (A. é., 1907, № 16, четырех магистров-отпущенников (CIL, VI, 33; 763—766), трех магистров, из которых один был свободный и двое отпущенники (*ib.*, 282) и т. д.

В более позднее время деятельность этих коллегий становится все менее активной и, кроме того, их состав изменяется. Из италийских городов только в Пизавре эпиграфически засвидетельствовано существование поквартальных магистров вплоть до IV в., но эти магистры были свободными (CIL, XI, 6359, 6367, 6378, 6392). Свободными были магистры и министры ларов Августа, спорадически упоминающиеся в надписях других городов, например, в Везузии (CIL, IX, 423), в Грументе (CIL, X, 205) и др. Иногда министры и магистры императорских ларов имели патронов (CIL, X, 137). В Риме в надписи от 98 г. магистры ларов Августа — отпущенники (CIL, VI, 450); в надписи от 100 г. трое из них — отпущенники, один — свободный (*ib.*, 451); в надписях от 208 (A. é., 1949, № 170) и 223 гг. (CIL, VI, 30960) магистры — свободные. Надписи министров-рабов в это время вообще отсутствуют. Видимо, первоначальная идея, заложенная в организации поквартального культа императорских ларов, исчезла и правительство отказалось от мысли официально привлечь рабов и рядовых отпущенников к участию в общественной жизни. Теперь в императорском культе, и через него в официальной жизни городов, участвовали только самые богатые и видные императорские

и частные отпущенники, становившиеся севирами-августалами. Они же иногда отправляли должность магистров ларов Августа (например, CIL, IX, 2835 и другие)¹⁰. Иногда к ним переходили функции поквартальных коллегий ларов Августа. Так, в Сполето некий Торий Север подарил 120 тыс. сестерциев «севирам-августалам и компиталам ларов Августа» (CIL, XI, 4815). Но занимая промежуточное положение между плебсом и сословием декурионов, они были ближе к последнему и по своему имущественному, и по своему социальному положению, поскольку за счет сыновей таких привилегированных отпущенников пополнялось не только сословие декурионов, но нередко и сословие всадников и даже сенаторов.

В народе создавались особые коллегии почитателей ларов Августа, «божественного дома» и т. п. Ядро их составляли обычно императорские отпущенники и рабы, но к ним принадлежали и лица, непосредственно с императорским хозяйством не связанные. Как и другие коллегии, они имели если не патронов — таковым в данном случае мог быть только сам император, — то «благодетелей», предоставлявших им необходимые средства для отправления культа. Так, например, в 205 г. почитатели императорских ларов и изображений из Рустипилийского имения в Остии обратились к прокуратору и отпущеннику Септимия Севера Каллисту с просьбой привести в порядок участок, на котором они могли бы собираться, и Каллист приказал виллику имения Максимиану исполнить «столь благочестивую просьбу» (Fontes, III, 76). Отпущенник Септимия Севера Германион принес дар коллегии почитателей ларов Августа из ведомства императорского имущества (CIL, VI, 1038). Раб-актер Антонина Пия сделал для великой коллегии императорских ларов и изображений алтарь и статую Сильвана (ib., 671), коллегии почитателей императорских ларов трое свободных подарили изображение ларов (A. é., 1907, № 78)... Примеры эти можно было бы значительно умножить.

Очевидно, официальные и частные коллегии императорского культа также теряют самостоятельность и под-

¹⁰ В Испании с начала II в. культ ларов Августа становится одной из обязанностей севи́ров-августалов (см. R. Etienne. *Le culte impérial...*, стр. 276).

падают под влияние «благодетелей». Вместе с тем от участия в официальных коллегиях отстраняются рабы и те рядовые отпущенники, которые не могли претендовать на должность севиоров-августалов. Последние теперь занимают место жрецов и в других официальных городских культах; известны, например, августалы и другие богатые отпущенники, бывшие меркуриалами (CIL, IX, 1707, 1710; X, 1272, 1154, 4589) и цереалами (CIL, XI, 2857, 3089). В Мевании, где существовал официальный культ Здоровья, известны его магистры-отпущенники, причем один из них, член коллегии центонариев, был одновременно севиром-августалом (CIL, XI, 5046—5048). В Аллифе два отпущенника-августала были магистрами Юноны (CIL, IX, 2362, 2363).

Вообще при империи рабы и даже простые небогатые отпущенники, не в пример последнему веку существования республики, редко принимают участие в официальных культах и, возможно, сознательно от них отстраняются. Так, в Помпеях в 3 г. до н. э. четыре раба были, по их словам, первыми министрами Фортуны Августа, исполнявшими по решению дуумвиров какое-то совместное мероприятие, — очевидно, сооружение алтаря или статуи богини в ее храме, где найдена надпись (CIL, X, 824). В надписях от 45 и 61 г. н. э. министрами Фортуны Августа, действовавшими по приказанию дуумвиров, оказываются свободные (ib., 825, 827). Правда, в надписи от 56 г. двое из четырех министров той же богини — рабы (ib., 826), но все же тенденция даже министров вербовать из числа свободных несомненна. Одним из специфических культов рабов и отпущенников при республике был, как мы видели, культ Благоразумия — *Mens Vopae*. В упоминавшейся выше ранней надписи из Коры перечисляются рабы и их магистры, вносящие деньги в пользу этого божества. В более поздней надписи из того же города из четырех магистров *Mens Vopae* трое — отпущенники и один — свободный (ib., 6512). В Пестуме магистры той же богини — свободные (CIL, X, 472). Правда, в Кале известны 13 рабов — министров Благоразумия (CIL, X, 4636), но характерно, что четверо из них принадлежали видной местной семье Витрасиев. Видимо, даже если рабы и участвовали в таких официальных культовых коллегиях, то предпочтение отдавалось рабам

влиятельных господ и, скорее всего, тем рабам, которые занимали в фамилии привилегированное положение.

Известную роль рабыни и отпущенницы в качестве жриц — магистр и министр играли в культе *Vona Dea* (CIL, VI, 4003; XI, 4635, 6185; XIV, 4057), но в большинстве случаев не только жрецами, но и магистрами и министрами богини были свободные (CIL, V, 759; VI, 68, 2236, 2237; XI, 3866 и др.). Из рабов и отпущенников, занимавших должности министров и магистров, можно назвать: вилика Клавдия Нерона, бывшего в 11 г. н. э. магистром Беллоны (CIL, IX, 1456); раба Тиберия — магистра Феронии (CIL, XI, 3199); частного раба — министра в коллегии Геракла (CIL, IX, 3857); рабов-министров, которые вместе со свободными магистрами участвовали в культе бога Фонта в Риме (CIL, VI, 154—166; А. ё., 1958, № 262); отпущенников и отпущенниц магистров и министров Великой Матери (CIL, IX, 5061); Изиды (CIL, XI, 1916); Минервы (ib., 3246). Как видим, их сравнительно очень немного. В подавляющем же большинстве магистрами и министрами разных богов при империи были свободные.

Если сравнить надписи последнего века республики с надписями императорского времени, то изменения в их характере выступают достаточно наглядно. Во-первых, в последних рабы и рядовые отпущенники гораздо реже, чем свободные, занимают должности магистров и министров, тогда как в первом случае соотношение было обратное. Во-вторых, в I в. до н. э. и в начале I в. н. э. магистры и министры из сословий несвободнорожденных выступают организованными в коллегии, тогда как в надписях более позднего времени они фигурируют как отдельные лица. Исключение составляют лишь названные выше рабы — министры *Благоразумия* и *Фонта*, составлявшие некий определенный коллектив. Учитывая, насколько многочисленнее сакральные надписи и надписи жрецов в императорское время по сравнению с республиканским, мы не можем не заключить, что соответственные организации пришли в упадок и что политика правительства в этом смысле изменилась: участие рабов и рядовых отпущенников в культовых коллегиях на должностях хотя бы низших жрецов более не поощрялось. В основном тем и другим

приходилось довольствоваться жреческими должностями в домашних коллегиях фамильных ларов и пенатов (например, CIL, V, 792; VI, 7283, 7283a, 10267; IX, 2996, 3424; X, 773, 6556, 8067¹² и др.). Следует также заметить, что если, как уже упоминалось выше, в ранних надписях отпущенники нередко выступают как магистры пагов, то в италийских надписях времени империи они в такой роли не засвидетельствованы.

Изменения, происшедшие в организации культовых коллегий отнюдь не свидетельствуют об уменьшении интереса к религии среди рабов и отпущенников в период империи по сравнению с периодом республики. Напротив, если в I в. до н. э. индивидуально исполненные сакральные надписи рабов и отпущенников очень немногочисленны¹¹, то в период империи они насчитываются многими десятками и значительно преобладают над посвящениями богам от имени коллегий. Однако эволюция, которую претерпели эти коллегии, имеет большее значение для нашей темы.

Она показывает, во-первых, что если верхушка отпущенников и свободнорожденных плебеев при империи усиленно привлекалась к участию в официальной общественной жизни хотя бы через посредство участия в одобренных и покровительствуемых правительством культах, то рабы и рядовые отпущенники от такого участия отстранялись гораздо более решительно, чем в последний век республики; во-вторых, что те организации, которые им дозволялось иметь, не только не играли роли некой хотя бы видимой замены свободных ассоциаций, занимающих более или менее заметное место в социальной и политической жизни, но, напротив, были лишь дополнительным орудием идеологической обработки и морального гнета.

В литературе установилось мнение, что преобладание личного над общественным в идеологии разных слоев населения империи, повышенный интерес к рели-

¹¹ Укажем посвящения отпущенников Аполлону (Degrassi, 45, 48), Доброй Богине (ib., 56), Корнискам (ib., 69), Богине Дие (ib., 73), Диане (ib., 85), Феронии (ib., 90, 93-a), Гераклу (ib., 127, 140, 141, 154, 155), Чести (ib., 157), Юноне Царице (ib., 170), Либеру (ib., 206), Нумизию (ib., 248), *Statae Matri* (ib., 259); от рабов — ларам (ib., 196, 197), *Благоразумию* (ib., 227, 228), *Минерве* (ib., 244).

гии, загробной жизни, индивидуальному спасению были вызваны утратой политической свободы, безнадежностью борьбы за лучшее будущее, поисками утешения и надеждой на компенсацию в мире потустороннем за бедствия и несправедливости мира земного. Тезис этот, конечно, справедлив, но вряд ли он дает исчерпывающее объяснение указанным явлениям. На всем протяжении истории античного мира массы не только рабов, но и свободных терпели нужду и унижения, отстранялись от участия в политике и общественной жизни и в борьбе за улучшение своего положения испытали больше поражений, чем побед. Но несмотря на это, хотя самая идея бессмертия души и загробного воздаяния появилась, во всяком случае, вместе с орфизмом, если не раньше, только лишь при империи наступил решительный поворот в мировоззрении разных социальных групп, и в первую очередь широких масс; поворот, наиболее яркое выражение нашедший в раннем христианстве, но заметный и в других течениях.

Думается, что большую роль тут играла вся политика императорского правительства с присущей ей социальной демагогией, действовавшей более разлагающе, чем прямые ограничения прежних прав граждан. Так, например, судя по известным нам муниципальным законам и помпейским надписям, выборы городских магистратов происходили формально на вполне демократической основе, по куриям, в которых участвовали все граждане города и поселенцы, с предвыборной борьбой кандидатов, — словом, так же, как выбирались общегосударственные магистраты при республике. Но фактически в условиях императорского режима народу было совершенно безразлично, кто персонально станет дуумвиром или эдилом, так как все они проводили одинаковую политику. Как писал Федр, «когда сменяется тот, кто занимает первое место среди граждан, для бедняков не меняется ничего, кроме имени господина» (I, 15). Естественно, что посещение народных собраний, на которых проводились выборы или принимались решения о сборе средств на статую императору или местному патрону и «благодетелю», стали скорее обязанностью, чем правом. То же самое относится и к коллегиям. При республике они играли очень большую роль в политической

жизни и право объединяться в коллегии было весьма существенным в глазах плебеев и рабов. При империи, судя по количеству и разнообразию «дозволенных коллегий», разрешение на их организацию давалось довольно легко. Но, поставленные под строгий контроль, они обратились в организации для обожания и прославления императоров и патронов, и присутствие на совместных церемониях и трапезах стало неприятной повинностью. Все это подрывало веру народа в силу массовых организаций, в эффективность политической борьбы и в старые демократические лозунги¹². Кроме того, обязательный императорский культ во всех его формах, включая и культ императорских добродетелей, привлек к религии внимание, которым она не пользовалась прежде. Вопросы веры и морали стали предметом живого интереса и борьбы.

2. МОРАЛЬ РАБОВ И СВОБОДНОЙ БЕДНОТЫ

Достаточно известно, какую огромную роль во всех философских системах древности играла этика. По существу, всякий греческий и римский философ или писатель, стремившийся к философским обобщениям того материала (будь то исторические события, описание быта, нравов и т. п.), который он излагал, ставил своей основной целью научить человека, как ему следует жить, и указать ему, в чем состоят его обязанности. Ответы на эти вопросы давались самые разнообразные, но самые вопросы никогда не теряли своей актуаль-

¹² Любопытно в этой связи сравнить басню Бабрия о царствовании льва (109) с одноименной басней Федра (IV, 13), правда, не сохранившейся полностью, но известной по изложению позднейшего компилятора Ромула. Бабрий рассказывает, как лев стал царствовать справедливо и кротко, никому не причиняя насилия; как все другие звери, следуя его примеру, дали удовлетворение тем, кого когда-либо обидели. Наступил общий мир и даже бедный трусливый заяц смог сказать, что сбылись, наконец, его давнишние мечты, пришло время, когда сильные уважают и слабого. У Федра то же начало имеет совершенно противоположный конец: лев, при всех добрых намерениях, не смог долго оставаться на высоте положения, его природа взяла свое и он, под разными предлогами, соблюдая видимость справедливости, но на деле беспрерывно ее нарушая, стал поедать более слабых. Видимо, и вера в социальные утопии, в золотой век, который принесет людям некий справедливый правитель, тоже оказалась подорванной.

ности. В связи с этим большое место занимала и проблема добродетели. Пожалуй, можно считать, что учение о добродетели является одним из самых надежных критериев при попытке определить социальную направленность той или иной системы.

Представления принадлежавшего к правящему классу римлянина времен республики четко сформулировал Луцилий. По его словам, добродетель — это способность давать правильную оценку делам, в которых мы принимаем участие, знать, что честно и полезно, что хорошо и что плохо, бесполезно, постыдно, нечестно; знать меру своему желанию и цену богатству; воздавать должное чести; в общественной и частной жизни быть врагом дурных людей и нравов и другом и защитником хороших; наконец, в сердце своем отводить первое место интересам родины, затем родных и, наконец, своим собственным. Как видим, здесь добродетель — наука и зависит от умения составлять правильные суждения. Таковой она остается и у философов времен империи. Особенно характерен этот момент, конечно, для стоиков, но он присущ в той или иной мере и другим системам, включая и те, у которых разум как верховное начало заменялся интуицией, познанием, проистекающим из непосредственного духовного общения с божеством. Такие учения последовательно аристократичны, что в своей полемике с языческими философами особенно подчеркивал Лактанций. Не отрицая пользы науки и познания вообще, он указывал, что знание не может быть ни верховным благом, ни основой добродетели, так как и то и другое должно быть равно доступно всем людям, тогда как наукой не могут заниматься ни рабы, ни крестьяне, ни ремесленники, ни женщины (Divin. Instit., III, 8; 25; VI, 5).

Останавливается он и на отдельных признаках добродетели, перечисленных Луцилием, и пытается их опровергнуть. Добродетель, говорит он, не может состоять в защите добрых и борьбе со злыми, так как злые часто бывают сильнее добрых и чтобы победить их, нужна не добродетель, а удача. Не добродетель и предпочтение интересов родины всем прочим интересам, поскольку то, что выгодно родине, часто приносит зло

другому государству или народу, порабощенному, ограбленному и обложенному податью (ib., VI, 6).

Лактанций не был выразителем мировоззрения народных масс, так как писал в то время, когда христианство уже давно перестало быть идеологией только угнетенных, но его критика философских учений о добродетели, по-видимому, соответствовала отношению к ним простого народа. Она совпадает с теми мыслями, которые, судя по Диогену Лаэртскому, высказывали киники, ставившие во главу угла не знание, а труд. Так, по Антисфену, добродетель состояла в деятельности, а не в науке (Diog., Laert., Antisth., 11). И Антисфен (ib., 4), и Диоген (Diog. Laert., Diog., 39) весьма отрицательно относились к посвящению в мистерии как средству обрести загробное блаженство. Отрицал Диоген и пользу изучения различных считавшихся необходимыми для общего образования наук (ib., 74, 103).

Мы, к сожалению, слишком мало знаем о киниках времени империи. Но, по-видимому, среди них имелись разные направления. Одно, сближавшееся со стоицизмом, вербовало своих сторонников в той же среде аристократии, муниципальной верхушки, интеллигенции, другое было близко народу и пользовалось среди него популярностью. К последнему принадлежали, между прочим, те киники, которых Апулей называл грубыми кабатчиками и сапожниками, Лукиан — беглыми рабами, а также принадлежал к ним осмеянный им Перегрин Протей, видимо, отнюдь не представлявший собой такого бессовестного шарлатана, каким его выставил Лукиан, Авл Геллий отзываясь о нем с величайшим уважением, как о человеке строгого и возвышенного нрава (Aul. Gell., XII, 11), и Апулей, и Лукиан говорят о киниках почти в одних и тех же выражениях. Апулей (Flo-rid., I 7—8 IV, 27) противопоставляет древнему кинику Кратету, человеку знатному и богатому, добровольно отказавшемуся от своего имущества и посвятившему себя увещаниям и обучению добродетели заблудших богачей, тех грубых невежд, которые теперь выдают себя за философов и оскорбляют слух порядочных людей злобными нападками. В невежестве и наглости обвиняет киников, псорящих самое имя философии, Лукиан. Это, говорит он устами Философии в «Беглых

рабах»,— рабы и поденщики, сапожники, плотники и шерстобиты, которые, будучи недовольны и озлоблены своим положением, стали выдавать себя за киников. Они ходят из дома в дом и произносят свои бесстыдные, злобные речи, требуя подачек. К той же категории киников принадлежал и Протей. Данная ему Лукианом характеристика тем менее заслуживает доверия, что построена она по широко распространенному шаблону, по которому строились такие инвективы. (Интересно, например, сравнить ее с письмами и трактатами Киприана Карфагенского, направленными против его врага «еретика» Немезиана. В них мы встретим те же подробности — прелюбодеяния, отцеубийство, расхищение доверенных ему денег и т. п.). Зато большой интерес представляет факт временного участия Перегрин в жизни христианских общин. Как известно, противник христиан того времени Цельс характеризовал их почти в тех же выражениях, в каких Апулей и Лукиан пишут о киниках из простого народа. Он тоже подчеркивает их невежество и их успех у рабов и ремесленников. Повидимому, у тех и других были известные точки соприкосновения, чем и объясняется принадлежность Перегрин и к христианам, и к киникам, а также то обстоятельство, что их проповедь пользовалась популярностью в одной и той же социальной среде. Поскольку же все киники главное внимание уделяли этике, то можно думать, что черты сходства их с ранними христианами имелись именно в сфере моральных поучений, тесно связанных с обличением представителей правящих классов, а иногда, как видно из истории жизни Перегрин, и действий правительства.

Судя по тому, что Апулей и Лукиан подчеркивают невежество враждебных им киников, можно полагать, что последние развили имевшееся уже у Антисфена и Диогена отрицание значения для добродетели знания как научного, так и даваемого посвящением в мистерии, а может быть, и отрицание науки вообще. В этом смысле они тоже могли быть близки к ранним христианам, обличавшим «мудрость века». Культура, чем далее, тем более становившаяся достоянием исключительно правящего класса, неизбежно должна была восприниматься классом эксплуатируемым как явление враждебное,

и тем более резко должны были его идеологи отрицать связь добродетели с познанием, доступным лишь небольшой группе избранных. Таким образом, мораль философов, принадлежавших к высшим классам, ни в коем случае не могла быть воспринята народом. Не могли быть ему близки и добродетели, приписывавшиеся императорам, представителям высшей администрации и командования, видным членам сословия декурионов.

Все эти имевшие официальный культ и изображавшиеся на монетах Мужество (*Virtus*), Справедливость (*Iustitia*), Снисходительность (*Clementia*), Почет (*Honos*). Щедрость к согражданам (*Munificentia*), и т. п. не могли найти отклика в душе «маленького человека», тем более что его патроны и господа оставляли на его долю лишь Повиновение, Почтительность и Благоразумие. Точку зрения правящего класса в этом смысле со всей определенностью сформулировал Порфирион: «Добродетель — это мудрость, плебс ее не имеет» (*Od.*, II, 1, 18).

Своя мораль или, вернее, правила поведения, складываются в среде того слоя плебса, который занимал промежуточное положение между сословием *honestiores* и свободными и несвободными трудящимися. Эти правила поведения собраны в «Моральных дистихах» Дионисия Катона, явно рассчитанных на «средние слои» мелких собственников. Его мораль мелочна и проникнута узким практицизмом, несмотря на некоторые попытки коснуться общих проблем, например отношения человека к богу, которого как начало духовное следует почитать чистым разумом (I, 1), а не кровавыми жертвами (IV, 38), и не пытаться проникнуть в его тайны (II, 2; 12). Отдавая должное некоторым аксиомам, принятым в его время, он, правда, неоднократно советует довольствоваться малым и спокойно сносить удары судьбы, но в огромном большинстве своих наставлений Дионисий Катон руководствуется соображениями непосредственной выгоды и материальной пользы. Будь экономным, учит он, чтобы не испытывать нужды (I, 24); не жертвуй известным неведомому (I, 32) и занимайся только тем, что сулит твердую выгоду (IV, 7); сохраняй то, что нажил своим трудом, бесплодный труд порождает бедность (I, 39); решайся на расход, которого требуют обстоятельства и

выгода (II, 5); не упускай вещи, которая может тебе пригодиться (II, 26), а также удачную возможность (IV, 45); тщательно учитывая полученное тобой наследство и сохраняя его, приумножай, дабы не стать посмешищем (III, 9); не обвиняй судьбу, если ты сам по небрежности плохо управляешь своими делами (IV, 3). Труд, который киники считали путем к очищению и добродетели, Дионисий Катон не отвергает, но видит в нем главным образом лишь последнее прибежище на случай разорения и нищеты. Он советует изучить ремесло и постоянно упражняться в нем, так как оно прокормит человека, от которого неожиданно отвернулась судьба (IV, 19; 21), обучить ремеслу следует и детей, если родители не имеют достаточных средств (I, 28). Полезно и учение вообще (IV, 23; 27; 29), но надо иметь в виду, что поэты много врут, и забывать их стихи (III, 19). Расчету подчиняет он и человеческие взаимоотношения. Не задумываясь, пишет он, стремясь к большему, пойти на маленькие расходы, ибо такими вещами привлечешь к себе людей (I, 35); не возбуждай излишней роскошью зависти: если она и не повредит тебе, то может причинить неприятности (II, 13); не проявляй ни мотовства, ни скупости, и то и другое вызывает осуждение (II, 19; IV, 15), а презирать мненье людей не следует (II, 19). Человек должен иметь друзей, иногда полезнее приобрести друзей, чем царство (II, 1), но любя друзей, если они хорошие люди, считай самым дорогим своим другом себя самого (I, 18; 40); если ты подозреваешь, что друг хитрит с тобою, постарайся перехитрить его (I, 26), но уступай другу, если это в дальнейшем даст тебе преимущество (I, 34); вполне щедрым с друзьями можно стать, только сохранив богатство до глубокой старости (III, 10), т. е. когда такая щедрость уже не может повредить благосостоянию; не хвали особенно друзей, так как в любой день друг может обнаружить свое истинное лицо (IV, 28); не будь также чрезмерно откровенен с друзьями и не рассказывай им о своих грехах (II, 7), вато, если кто-либо другой совершил ошибку, не молчи о ней, дабы тебя не сочли подражателем злых (III, 16). Вообще же одна из первых добродетелей — уметь вовремя промолчать (I, 3), чтобы не прослыть автором слухов (I, 12), а если молчать нельзя — приспособляться

к обстоятельствам, что мудрый может сделать без греха (I, 7); если это полезно, следует даже притвориться дураком, так как часто притворная глупость соответствует величайшей предусмотрительности (II, 18). Господину следует быть снисходительным к рабам: не верить наветам на них злой жены (I, 8), умерять свой гнев на их вину и шадить их (I, 37), не презирать их советов, если из них можно извлечь пользу (III, 11), помнить, что они не только слуги, но и люди (IV, 44). Но особую осторожность следует соблюдать в отношениях с высшими. Их можно победить видимостью главной из всех добродетелей — терпения (I, 38); им следует уступать, чтобы потом их превзойти (II, 10); они могут повредить, но из них можно и извлечь выгоду (IV, 39); им не следует завидовать, так как в конце концов судьба накажет недостойных (II, 23); спокойнее и безопаснее жить скромно (II, 6), не пускаться в какие-либо смелые предприятия (IV, 33) и умеренно пользоваться радостями Вакха и Венеры с тем, чтобы они не вредили ни репутации, ни здоровью, ни кошельку (IV, 30). И только один раз автор «моральных дистихов» отступает от умеренности и благоразумия, когда неожиданно заявляет, что если кто-либо намерен бояться зверей, то пусть помнит, что еще более следует ему бояться людей (IV, 11).

К тому же периоду (II—III вв.) относятся совершенно сходные с двустихиями Катона и, может быть, принадлежащие ему же «Краткие правила»: моли бога, люби родителей, уважай родных, бойся учителя, храни данное тебе, общайся с хорошими людьми, посещай форум, уступай вышестоящему лицу, щади низшего, заботься о рабах, храни свое имущество, будь прилежен, учись, будь любезен, давай займы, но смотри, кому даешь, посещай суд, храни присягу, не пей много, не ходи к блудницам, сражайся за родину, не верь ничему безрассудно, благодетельствуй добрым и не забывай благодеяний, не злословь, суди справедливо, знай право, уважай законы и т. п.

Такая эгоистическая и, в сущности, человеконенавистническая мораль подходила для слоев, главной целью которых было как-то приспособиться к существующим условиям и, лавируя между высшими и низшими, достигнуть известного материального благополучия и

возвыситься над равными, используя их как орудие для достижения своих целей. Широким массам эксплуатируемых она была чужда.

Одним из главных отличительнейших признаков их этики был коллективизм. В среде высших классов недовольство существующими условиями вело к развитию индивидуализма. Он присущ даже тем школам, которые учат, что мудрец должен оставаться гражданином и нести свои обязанности в отношении общества и государства. Принимая участие в жизни своих сограждан, помогая им и поучая их, он все же внутренне всегда одинок. Сознательно или бессознательно он ставит себя значительно выше остальных, не просветленных познанием и мудростью людей; он может снисходить к ним, но не считает их равными себе и не нуждается в них. Его главной целью остается достижение личного очищения от всего, способного смутить его ум, или личного спасения и слияния с божеством. Ближние могли и должны были быть объектом его благодеяний, но ему не следовало принимать близко к сердцу их несчастья, так как, с его точки зрения, ничто не мешало им достичь той степени мудрости, при которой несчастья вообще уже не имеют значения, или покончить с собой, если жизнь стала для них непереносимой.

Черты эти мы найдем и у Сенеки, и у Эпиктета, и особенно у Марка Аврелия. Еще более ярко они выступают у неоплатоников и господствуют у гностиков различного толка.

Индивидуализм ряда идеологов, принадлежавших к высшим классам, и близкой к ним интеллигенции вызывался их положением в тогдашнем обществе.

Частые конфликты между различными группами этих классов, принимавшие форму правительственных преследований оппозиционных групп и течений, вызывали затаенную ненависть к тем, кто в данное время стоял у власти, и страх за свое имущество, свободу и жизнь. Еще большие опасения и постоянную настороженность внушали массы эксплуатируемых. Достаточно прочесть Сенеку или Тацита, чтобы ясно представить себе, как постоянно живы были эти опасения. Всякий намек на возможность движения рабов, всякое известие о мятеже плебса, обычно вызванного задержкой хлеба, порождало тревогу,

часто далеко не соответствовавшую незначительным размерам события. Рабовладельцы постоянно боялись, что рабы могут убить их или, что было даже хуже, донести на них. Постоянные интриги, царившие не только при императорском дворе, но и в маленьких городах в связи с борьбой за влияние и богатство, за долю в тех доходах, которые давало управление городом, а впоследствии, наоборот, за освобождение от отправления общественных должностей, селили недоверие и между равными. Все это, естественно, порождало чувство изолированности и одиночества, взаимного недоверия, стремление замкнуться в себя, не нуждаться ни в ком.

Эксплуатируемым классам противостояли классы эксплуататорские, но у них не было врагов среди равных. Бедняк не боится сикофанта, плебею не страшна зависть, говорит Плутарх (*De Superstit.*, 4). Не имея что терять, они были чужды недоверия, по крайней мере в своей среде.

Именно поэтому среди свободных и несвободных трудящихся протест против общества и государства не приводил к индивидуализму. Им в большой степени было присуще сознание, что только в единении с себе подобными они могут обрести известную силу и значение. «Согласие укрепляет и помощь маленьких людей», «Победа всегда там, где согласие», «Для несчастных прибежище иметь сотоварищей в беде», «Великое гибнет от ненависти, ничтожное возвышается любовью», «Многим опасен причинивший обиду одному», — гласили пословицы. Басня Авиана о быках и льве рассказывает, как лев долгое время не решался напасть на четырех связанных тесной дружкой быков, но когда ему удалось разъединить их коварными речами, они легко стали его добычей (*Flav. Avian.*, 18). Ту истину, что беднота, объединившись, может стать сильнее эксплуататоров, прекрасно понимали и последние. В одной надписи из Аусуга некая патронесса города, жалуясь на несправедливости, причиненные ей согражданами, сравнивает народ с саранчой, беззащитной и робкой в одиночку, но легко опустошающей поля и луга, когда она объединяется в стаи (*CIL*, V, 5049). Вероятно, именно поэтому правительство и именитые граждане городов старались поставить под строжайший контроль и подчинить своему влиянию «дозволенные

коллегии» и так преследовали коллегии «недозволенные» (по закону организация недозволенной коллегии приравнивалась к захвату с помощью вооруженных людей храма или общественного здания.— Dig., XLVII, 22,2).

Как мы пытались показать выше, официальные коллегии не могли стать организациями, удовлетворявшими потребность «маленьких людей» в единении. С другой стороны, отвернувшись от политики, они не могли стремиться к более широким формам организации, в какой-либо мере напоминавшим партии, хотя бы в том условном значении, в каком этот термин применяется к оптиматам и популярам времен республики. Судя по некоторым данным, можно полагать, что наиболее близкой народу теперь была идея небольших дружеских кружков, не имевших никакого официального статуса.

Во множестве эпитафий в заслугу покойному ставится его верность друзьям, постоянная готовность прийти им на помощь. Некий отпущенник — диспенсатор из Рима — пишет, что жил бедно и был другом своим товарищам по рабству (CIL, VI, 9372); другой отпущенник, Гаргилий Гемон, «жил без тяжб и ссор, без долгов, был верен друзьям, беден пекулием и богат духом» (CIL, VI, 8012); отпущенник Публиций Унион всегда возвращал доверенное ему, ни с кем не судился, не потревожил ничье супружеское ложе, собирал друзей и давал каждому, что мог (CIL, XIV, 2605). Лициний Непот, несмотря на то, что его обманула надежда обогатиться торговлей, а также некоторые друзья, многим из них сделал на свои скромные средства гробницы и завещал им также даром отдавать своим друзьям то, без чего они смогут обойтись (CIL, VI, 9659). Медник Апер, несмотря на свою бедность, всегда был готов помочь своим друзьям (A. é., 1957, № 3). Примеры эти можно было бы значительно умножить.

Довольно большое число надписей как сакральных, так и надгробных, исполнено небольшими группами людей, не составлявших коллегии, не принадлежавших ни к одной семье, ни к одной фамилии (свободные и отпущенники с разными родовыми именами, рабы разных господ). Самый большой из аналогичных коллективов представляла собой группа из 17 отпущенников различных господ, похороненных в одной гробнице (CIL, X, 6493); обычно они состояли не более как из десяти человек. По-видимо-

му, это и были такие дружеские кружки, совместно приносившие дар богу или приобретающие общую усыпальницу. Вероятно, таковы же были и обладатели участков для совместного погребения, принимавшие общее имя-девиз — Аргенти, Авгурии, Евхарии, Евентии, Евгении, Евсевии, Евтихии, Фруктуарии, Гауденции, Мелании, Панкратии, Пелагии (CIL, VI, 10268—10285). Площадь их гробниц (у Евсевиев 540 кв. футов, у Евгениев 1672 кв. фута) далеко уступает площади гробниц обычных погребальных коллегий и превосходит площадь участков, отводившихся для усыпальниц обычных средних фамилий. В нескольких надписях упоминаются отпущенники и отпущенницы, имевшие право быть похороненными там же. Вероятно, имея патронами члена такой группы друзей, они также становились ее сочленами. Присвоенные этим группами прозвища показывают, что они ставили своей целью упражнение в определенных добродетелях (имена, связанные с добродетелями, принимались и отдельными лицами, например члены семьи отпущенников Корнелиев носили имена *Benivolus*, *Orsequens*, *Utilis*, *Iucundus* — CIL, X, 4094) или отправление того или иного культа (например, Пелагии — возможно, Афродиты Пелагии).

Дружба занимает большое место в пословицах, собранных в «Сентенциях» Публилия Сира: «Давай другу тем больше, чем меньше ты имеешь», «Единственная связь между друзьями — верность», «Не обижай друга даже шуткой», «Потеря друга — самая большая потеря», «Давая другу, даешь самому себе», «Опасаясь друга, учишь и его опасаться», «Опасаясь друга не знает силы этого слова», «Не бывает тесен дом, принимающий многих друзей», «Если дружба кончилась, то она никогда не начиналась» и т. п. Особо подчеркивается, что дружба возможна только между равными: «Легко соединяются равный с равными», «Бог приводит обычно равного к равному», «Крепка дружба между равными», «Несовместимы любовь и страх», «Не может быть дружбы между рабом и господином».

Та же идея отражена в баснях. В басне Федра о корове, козе, овце и льве рассказывается, как лев обманул своих травоядных друзей, и делается вывод о непрочности союза с могущественным (1, 5), ибо слабый губит

себя, пытаясь тянуться за сильным (I,21); басня Авиана о бронзовом и глиняном сосуде учит, что бедняк должен остерегаться дружбы со знатым и доверять лишь равному (II). Особенно любопытна басня Федра о коршуне и голубях: голубям часто удавалось спастись бегством от коршуна; тогда он, пустившись на хитрость, предложил им вступить с ним в союз и сделать его царем, дабы он защищал их от всех обид и несправедливости. Но когда голуби доверились ему, он съел их одного за другим (I, 31). Очевидно, здесь подразумеваются те отношения патроната и клиенты, которые иногда прикрывались именем дружбы. Именно эти отношения должны были особенно насторожить «маленьких людей» против «дружбы» с высшими. Зато дружба между равными как по положению, так и по образу мыслей признавалась самым совершенным видом взаимоотношений. «Благожелательный человек — самый большой родственник», «Союз душ — самое большое родство», — гласят пословицы. В басне Федра о собаке и ягненке рассказывается, как собака, увидев ягненка в стаде коз, предложила ему отвести его к его матери — овце. Но ягненок сказал, что не нуждается в той, которая родила его лишь для того, чтобы он жил в вечном страхе перед ножом мясника; ей он предпочитает ту, которая жалеет его и заботиться о нем, так как родственные отношения создает доброта, а не природа (III, 15). Мысль эта, высказанная лишь через несколько десятилетий после появления законов Августа о семье, когда в полном расцвете был культ Pietas, означавшей, между прочим, и благоговейное уважение к фамильным связям, должна была прозвучать довольно смело и служит лишним подтверждением того, что, все шедшее сверху, вызывало обратную реакцию снизу. Если же учесть, что попытки Августа укрепить семейные добродетели были тесно связаны со стремлением укрепить повиновение рабов господам и отпущенников патронам, реакция эта станет еще более понятна. Официально признанным связям между согражданами, родственниками, членами фамилии или коллегии противопоставлялись свободные, добровольно избранные отношения между друзьями и единомышленниками.

Как известно, учению о дружбе вообще уделяли большое внимание в самые разные периоды истории антич-

ности¹. Основоположниками учения о дружбе считались пифагорейцы, утверждавшие, что дружба предполагает общность моральную и материальную — друзья должны быть единомышленниками и свободно располагать достоянием друг друга. Идею эту впоследствии в разных направлениях развивали и варьировали римские и греческие философы в зависимости от их общего мировоззрения. Вопрос о дружбе рассматривался и с точки зрения взаимоотношений между друзьями, и с точки зрения места, которое должно занимать дружба в ряду других объединяющих людей связей, и в первую очередь их связей с родиной (например, у Цицерона) и человечеством (например, у стоиков и эпикурейцев). Кружки друзей могли быть политическими организациями, как греческие антидемократические гетерии; философскими школами, как товарищества эпикурейцев, неким подобием религиозного ордена, как те братства удалившихся от мира мыслителей и аскетов, которые описывает и о которых мечтает Порфирий (*De abstinentia*, I, 36; IV, 7—17). В большинстве случаев такие кружки создавались или пропагандировались лицами, оппозиционно настроенными, недовольными существующей действительностью, и чем сильнее было это недовольство, тем более подчеркивалась сила, связующая союз друзей, и его исключительность. Так, Цицерон, ставивший долг дружбы ниже долга относительно отечества, считал, что друзья и единомышленники должны по возможности помогать друг другу, но никакие значительные взаимные жертвы он не предусматривал. Для стоиков обязанности относительно друзей были лишь частью обязанностей относительно человечества в целом. С их точки зрения, другу следовало помогать, как и всякому человеку, делиться с ним своим достоянием, но не давать дружеским привязанностям смутить присущее мудрецу спокойствие духа. Дружба для них скорее одно из средств упражняться в добродетели, чем живое человеческое чувство. Напротив, эпикурейцы, отвергая все обязанности, налагавшиеся на человека

¹ Соответственный материал собран в работе Л. Дюга (*L. Dugas. L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories philosophes. Paris, 1894*); о дружбе у Цицерона см.: С. Л. Утченко. Идеино-политическая борьба в Риме накануне падения республики. М., 1952, стр. 184—211.

обществом и государством, видели в дружбе единственное, что привязывало друг к другу единомышленников, гарантируя их от полного, неестественного для человека одиночества. И их отношение к друзьям определяется глубокой, самоотверженной привязанностью. Наконец, Порфирий, призывавший не только к моральному, но и к фактическому уходу от мира, особенно подчеркивает, что у братства удалившихся в уединение мудрецов не должно быть личной собственности, все имущество должно принадлежать им сообща, дабы их союз был абсолютно прочным и не подрывался неравенством сочленов и недостойными столкновениями из-за материальных благ.

При всем разнообразии взглядов на дружбу и обязанности друзей все указанные течения отличаются аристократичностью. Их оппозиция, заставлявшая их удаляться от общества и искать связей с себе подобными, была оппозицией аристократической и в ней немалую роль играло презрение к непросвещенным и непосвященным, к «черни», недоступной добродетели (L. Dugas, стр. 52—56). Правда, у Сенеки мы найдем немало рассуждений на тему о том, что и простой человек, и раб может стать добродетельным. В своем известном 47-м письме к Луцилию, посвященном отношению к рабам, он советует допускать их к столу господина с тем, чтобы они возвысились в общении с человеком благородным и добродетельным, рекомендует смотреть на рабов как на скромных друзей. Он признает, что раб может быть благодетелем господина, а господин обязан быть благодетелем раба. Но все это обличает скорее во многом надуманную снисходительность аристократа, питаемую, с одной стороны, философскими абстракциями, а с другой, вполне реальным страхом перед возможными последствиями излишней суровости к рабам, чем свидетельствует о его искреннем убеждении в возможности настоящей близости господина и раба как равного с равным. С его точки зрения, похвально и полезно считать раба «скромным другом»², по

² Как уже упоминалось выше, *amicus humilis* было одним из синонимов клиента. Между тем тот же Сенека считал, что взаимоотношения раба и господина следует строить по принципу взаимоотношений клиента и патрона, в которых речи о равенстве быть не могло, а следовательно, не имела в виду и настоящая дружба.

вряд ли он признавал бы его другом просто, без оговорок и задних мыслей.

Дружеские кружки, возникавшие в среде рабов и бедняков, и отношение этих слоев к дружбе, также были порождены оппозицией ко всем прочим формам общественных связей и общественной жизни. Но это была оппозиция снизу и аристократический дух ей, естественно, был чужд. На первое место выдвигалась действенная взаимопомощь между друзьями, требование же равенства между ними было направлено против знатных и богатых, которые могли выдать себя за друзей бедняков лишь с тем, чтобы обманывать и угнетать их. «Величайшее коварство — притворяться добрым». «Коварство, задумав худшее, надевает личину доброты», — говорят пословицы.

Выше мы приводили свидетельства отношения простого народа к «благodeяниям», которыми высшие поработали низших. Напротив, готовность к бескорыстной помощи между равными считалась одной из основных добродетелей. За нее, как мы видели, хвалили покойных в их эпитафиях; ей посвящены многочисленные «сентенции», подчеркивающие, что такая помощь должна быть взаимной, но и нетребовательной: «Много благодеяний получает тот, кто умеет их оказывать». «Оказывая благодеяния, сам их получаешь», «Оказывая благодеяние достойному, обязываешь всех», «Оказывай благодеяния с тем же расположением, с каким их получаешь», «Что значит оказать благодеяние? — подражать богу», «Самое прекрасное — давать, ничего не требуя» и т. п. «Обязательный человек в несчастье — это преступление хороших людей», — говорит пословица. Но богатые и знатные не склонны бескорыстно помогать бедным, они скорее приносят им вред и единственное, чего можно от них ожидать, это чтобы вред этот не был слишком велик: «Негодяй в счастье — бедствие для хороших», «Злобность одного становится проклятием для всех», «В счастье человек глух к просьбам», «В счастье человек гневлив», «Могущество в соединении с гневливостью — это молния», «Тот, кто может повредить, страшен и когда не вредит», «Хороший человек не богатеет быстро», «Не получить прибыли без ущерба другому», «Богач — или негодяй, или наследник негодяя». Перед знатным и богатым бедняк беззащитен: «Легко могущественному обидеть

несчастливого», «Как печально быть обиженным тем, на кого не смеешь жаловаться», «Могущественный, когда просит, принуждает».

Все эти поговорки показывают, что «маленький человек» не только вполне сознавал невозможность предполагающих равенство дружеских отношений с вышестоящим, но и не желал таких отношений. Как и многие философы, он считал, что дружба возможна только между хорошими людьми и что хорошим людям следует помогать в первую очередь. Но могущественные и богатые в его глазах хорошими людьми не были и быть не могли, а потому и дружба с ними невозможна. В сборниках риторических упражнений Сенеки Старшего и Псевдоквинтилина неоднократно разбираются казусы, возникшие вследствие более или менее трагического для бедняка конца его противоестественной дружбы с богачом (см., например, Quintil., *Declamationes*, IX, 259, 301, 332, 333).

Так в возникновении дружеских кружков среди народных масс и в их понимании дружбы сказывалось известное классовое самосознание и известная классовая гордость. Особенно ярко подобная идеология проявлялась в организации раннехристианских общин и в раннехристианском отношении к богатым, но подготовлена она была уже на языческой почве.

По-видимому, в известной мере в связи с этой формой организации складываются и некоторые представления о добродетели, отличные как от «классических» римских добродетелей, подчиненных идее служения государству и черпавших награду в признании сограждан³, так и от практических добродетелей Дионисия Катона. Если мы сопоставим имеющиеся в нашем распоряжении данные по этому вопросу, то увидим, что некоторые понятия о добродетели в широких массах значительно эволюционировали.

В баснях Федра и «Сентенциях» Сира бросается в глаза двойственное и даже противоречивое отношение к вопросу о том, как человек должен реагировать на зло и несправедливость. С одной стороны, неоднократно формулируется положение, что с ними следует активно бороться и мстить за них. «Глупо быть благородным с бес-

³ С. Л. Утченко. Идейно-политическая борьба..., стр. 184—185.

совестными», «Часто оскорбляемое терпение обращается в ярость», «Сам себя обижает тот, кто не мстит», «Вредит хорошим шадящий злых», «Негодяев удерживает страх, а не милосердие», «Не мстя за преступления, помогаешь наглости», «Тот, кто колеблется в мести, создает многих негодяев», «Прощая вину одному, вредишь многим», «Снося прежнюю обиду, вызываешь новые», «Мстя врагу, обретаешь вторую жизнь», «Приятно пятно, сделанное кровью врага», «Кроткие живут в безопасности, но зато они рабы»,— гласят пословицы. Тем же духом проникнута басня Федра о лисе и аисте, учащая «не вредить никому, но воздавать за обиду так же» (I, 26); басня об орле и лисе, которая показывает, что и слабый может, при умении и находчивости, отомстить могущественному (I, 28). Но, с другой стороны, здесь же мы найдем многочисленные призывы к смирению, терпению, всепрощению и кротости, доходящей до самоунижения: «Хорошо и к врагу обращаться с добрыми словами», «Разумный справедлив и к врагу», «Шади негодяя, чтобы не повредить хорошему человеку», «Лекарство против обид — прощение», «Наивысшая похвала тому, кто мог повредить и не повредил», «В безопасности тот, кто боится, даже когда ему ничто не угрожает», «Если хочешь ничего не опасаться, бойся всего», «Лекарство от несчастья — терпение», «Пристань несчастного — терпение», «Терпи без жалоб то, чего не можешь изменить», «Неизбежное следует терпеть, а не оплакивать», «Для несчастного всего лучше ничего не предпринимать», «Гневаться на могущественного, значит искать для себя опасности», «Тот, кто раб против воли, несчастен и все же раб», «повинуюсь неохотно, ты раб,— охотно, прислужник»,— учат «Сентенции».

Басни Федра о лягушках, опасавшихся сражения между быками, и о войне мышей и куниц показывают, что «маленькие люди» всегда страдают, вмешиваясь в ссоры могущественных (I, 30; IV, 7); басня о мулах и разбойниках — что незначительность и незаметность безопаснее всего для человека (II, 8); басня о павлине и Юноне предостерегает против стремления к тому, что не дано (III, 18).

Соответственные мотивы развиваются в баснях Авиана, у которого мысли о мести врагам, о наказании

несправедливых и вообще об активной борьбе со злом отсутствуют вовсе. Его басни о верблюде и о ребенке и воре учат, что надо довольствоваться тем, что имеешь, не желая того, чем владеют другие, так как, стремясь к большему, потеряешь и то, что имешь (8; 26); басня о быке и козле — что попытка отомстить может повредить мясному (13); басня о дубе и тростнике — что тщетно было бы противиться сильным, гнев которых можно умерит лишь кротостью (16). Особенно характерна его басня об амфоре и ливне: ливень, обрушившись на поле, на котором сушилась глиняная ваза, спросил ее, кто она такая; забывая свою слабость, ваза отвечала: «Меня зовут амфора, искусный мастер придавал мне изящную форму». «Удовлетворись своей былой красотой,— ответил ливень,— так как я размою тебя». И усилив свой натиск, увлек и размыл амфору. Бедняжка, заканчивает автор, гордясь собой, она решила так говорить с дождем; пусть же это послужит наукой для бедных, дабы они, подчиненные знатым, лишь потихоньку оплакивали свою судьбу (41). Как тяжела была такая жизнь, показывают послловицы, гласящие, что «Смерть — величайшее благо, когда вся жизнь — сплошной страх» и что «Печально состариться, живя в страхе», а также басня Авиана о собаке и льве (37) и басня Федра о собаке и волке (III, 7), из которых явствует, что лучше жить в нужде, но на свободе, чем пользоваться некоторыми благами, покупаемыми ценой зависимости от сильного. Тем не менее мораль покорности и непротivления постепенно вытесняла мораль активной борьбы со злом. Однако это вовсе не означало призыва к пассивности вообще, что особенно ясно видно на примере отношения к Фортуне как к божеству, неожиданно и незаслуженно дарующему удачу.

Роль Фортуны в жизни человека издавна оценивалась двояко. Одно мнение гласило, что разум и деятельность человека бессильны перед Фортуной, другое — что каждый создает свою судьбу сам, своими нравами и своим умом, что Фортуна помогает сильным и решительным^{3а} и что Фортуна и рок не абсолютны, так как человек может их изменить, изменяя свой нрав (Nonnius Marcellus, стр. 846). Псевдоакрон (Serm., I, 1, 2)

^{3а} A. Otto. Die Sprichwörter..., стр. 142 сл.

в этом смысле резко разделяет стойков и эпикурейцев: для первых движущей силой человеческой судьбы является разум, для вторых — случай.

В «Сентенциях» Сира явное предпочтение отдается активному отношению к жизни: «Человеческий дух достигнет всего, что он себе предпишет», «Смелость укрепляет мужество, колебания — страх», «Ничего не делая, человек привыкает делать дурное», «Не Фортуна создает закон для нравов человека», «Никогда Фортуна не бывает сильнее разума», «Плохо делается то, что делается из-за веры в Фортуну», «Нам не принадлежит то, что нам дает Фортуна», «То, что украшено Фортуной, быстро становится презираемым», «Лучше полагайся на добродетель, чем на Фортуну», «Фортуна каждому формирует его нравы». Мысли эти перекликаются с басней Авиана о крестьянине и Геракле, которая учит, что боги не внимают мольбам и обетам ленивых и помогают лишь тем, кто сами деятельны (32).

Как видим, пассивный фатализм чужд народному мировоззрению. Человек должен терпеливо сносить неизбежное, но ему не следует складывать руки в ожидании милостей судьбы. Он должен действовать и трудиться, причем трудиться так, чтобы его труд приносил пользу. Последнее особенно подчеркивается в басне Федра о деревьях, стоящих под покровительством богов: некогда боги избрали посвященные им деревья; Юпитер взял себе дуб, Венера — мирт, Феб — лавр, Кибела — сосну, Геракл — тополь; Минерва с удивлением спросила, почему они выбрали бесплодные деревья. Юпитер ответил: «Чтобы не казалось, будто мы продаем почесть за плод». «А я, — возразила Минерва, — что бы там кто ни говорил, предпочитаю маслину именно за ее плоды». Тогда Юпитер похвалил ее за мудрость, ибо если то, что мы делаем, не приносит пользы, то глупо за это прославлять (III, 17). Басня эта, видимо, направлена против тех видов деятельности, которые обслуживали потребности богачей в роскоши и которые не приносили пользы никому, кроме изнеженных бездельников. Занятие такими профессиями осуждали и наиболее демократически настроенные христиане (например, Tertull., *De idol.*, 8—11).

С пассивностью, конечно, несовместимо и то высокое уважение к труду, которое жило в среде народа.

Трудовая, деятельная и полезная жизнь — первая добродетель, которая отмечается обычно в эпитафиях. Труд был обязанностью христианина, принадлежавшего к ранним общинам.

Как мы уже пытались показать в другом месте, уважительное отношение к труду является одним из отличительных признаков народной идеологии от идеологии других классов. Эпиктет, рисуя портрет своего идеального киника, не задумывается над тем, за чей счет этот мудрец и учитель будет удовлетворять свои, хотя бы минимальные, потребности. Авторы «Дидахе», напротив, предусматривают занятие ремеслом для христианина, примкнувшего к общине верующих, и ставят общине в обязанность найти работу своему сочлену, не знающему никакого ремесла. Тот, кто не хочет работать и ограничивается лишь проповедями и поучениями, — лжехристианин и лжепророк (ср. II послание к Фессалон., 3, 10, где именно в связи с вопросом о таких проповедниках и учителях формируется знаменитый принцип «нетрудящийся да не ест»). Философ, принадлежавший к классу рабовладельцев или интеллигенции, живший на жалование, получаемое от города, или на вспомоществование «меченатов», мог игнорировать вопрос о средствах к существованию. Для трудящегося человека это был вопрос повседневный и насущный и обойти его он не мог. «Плохое наслаждение — привыкать к чужому», — говорит одна из «Сентенций» Сира, показывающая, что психология паразитизма вовсе не была так свойственна «черни», как пытаются уверить в том своих читателей римские сатирики⁴. Интересной иллюстрацией тому может служить приведенная в Псевдоквинтилиановом сборнике речь земледельца, отвергающего сына, ставшего паразитом богача. Отец горько и

⁴ Кстати сказать, несмотря на обличения сатириков, можно полагать, что представители господствующего класса, для которых «благдеяния» были одним из средств закабаления «маленьких людей», вовсе не желали, чтобы последние отвергали их «благдеяния». Филострат устами Аполлония Тианского призывает не именовать паразитами бедняков, принимающих помощь богачей (*Vita Apollon.*, IV, 3). Плутарх, выступая против жадности обогащения, упоминает людей, которые собирают золото и серебро, наполняют свои дома рабами, а город — должниками (*De virtute et vitio*, 4). Следовательно, богатство «благдетеля» возрастало пропорционально возрастанию числа «благдетельствованных».

страстно упрекает его за то, что он променял труд на деловском и отцовском участке на чужие щедроты, оплаченные рабским унижением (Quintil., *Declamationes*, 298). И в стремлении жить трудом своих рук, не пользоваться подачками более богатых — или даже своих собратьев и друзей, которые обязаны взаимопомощью, а не односторонними «благоденствиями», — сказывается то же чувство классовой гордости «маленького человека», которое проявляется и в охарактеризованном выше понимании дружбы.

Одним из ярких свидетельств отношения к активной трудовой деятельности является распространившийся в период империи обычай изображать на надгробиях орудия труда. Гуммерус, собравший все соответственные памятники для Италии, приводит более ста таких изображений⁵. Некоторые из них представляют собой сцены из жизни ремесленников, но большинство — орудия труда. 32 изображения связаны с металлургией, 79 — с ремеслом плотников и строителей. Из известных по надписям покойных, гробницы которых были украшены изображениями ремесленных орудий, большинство — отпущенники, некоторые — рабы, свободных среди них значительно меньше. По мнению Гуммеруса, все это были ремесленники, обозначавшие таким образом свою профессию. Однако вывод этот вызывает сомнение. Правда, в части надписей профессия покойного и характер инструментов совпадают (для металлургии — № 1, 2, 8, 9, 11, 32, 32а, для плотничьего и строительного дела — № 50, 57, 58, 59, 66, 75, 76, 78, 79), но в большинстве случаев профессия покойного не обозначена. Если предположить, что прав Гуммерус, то, естественно, встает вопрос, почему на надгробиях встречаются только кузнечные, плотничьи и строительные инструменты, причем последние преобладают. Почему на надгробиях не изображались орудия труда прях, ткачей, сукновалов, портных, сапожников, горшечников — словом, всех тех многочисленных ремесленников, которые известны нам из римских и италийских надписей? Почему те же инструменты изображались на общих гробницах нескольких от-

⁵ H. Gumm erus. *Darstellungen aus dem Handwerk auf Römischen Grab- und Votivsteinen aus Italien.* — «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», Bd. 28, 1913, стр. 68—137.

пущенников и отпущенниц, которые вряд ли могли все заниматься одним ремеслом, а также на гробницах женщин и детей, которые, очевидно, не могли быть ни кузнецами, ни строителями? Наконец, инструменты, причем только плотничьи, довольно часто встречаются и на христианских могилах, иногда в соединении с другими христианскими символами — добрым пастырем, голубем, рыбой. Последнее обстоятельство указывает скорее на то, что и плотничьи инструменты имели здесь символическое значение, возможно, отчасти связанное с тем, что Христос считался сыном плотника, а отчасти с тем, что такое значение они имели и на языческих надгробиях.

Выше мы уже пытались показать, что почитание орудий труда как атрибутов богов-цивилизаторов и культурных героев появляется и развивается в период первобытно-общинного строя. И не исключена возможность, что в этом смысле на Италию могли оказать влияние западные провинции, и в частности Галлия, где ремесленные, особенно же плотничьи и строительные инструменты изображались и на надгробиях, и на алтарях и где атрибутом одного из самых популярных богов был молот деревообделочника. Рабы, происходившие из Галлии, были, видимо, довольно многочисленны в Италии и могли принести свои обычаи и верования. Характерно, что хотя упоминутые изображения встречаются во всей Италии, они преобладают на севере, где примесь кельтского элемента была значительна и где продолжали жить культы кельтских богов. В свою очередь уроженцы Цизальпийской Галлии распространили в провинциях обычай изображать на гробницах строительные инструменты. Так, они появляются на надгробиях солдат в Карнунте⁶, происходивших с севера Италии. Там, между прочим, найдена любопытная эпитафия уроженца Бононии, солдата XV Аполлонова легиона, которому его жена «поставила строительные инструменты (*structoria*) — асцию и уровень», что указывает на определенное культовое значение, придававшееся таким памятникам. Уровень и асция были изображены на надгробии похороненного в Могонтиаке уроженца Медиолана, который,

⁶ A. Betz. Aus dem Museum Karnuntianum — «Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts», 1953, Beiblatt, стр. 208—212.

хстати сказать, был не строителем, а трубачом XXII легиона⁷. Но привнесенный в Италию извне культ орудий труда мог столкнуться здесь с идеей святости труда, которая родилась в широких массах как протест против презрения к человеку труда, свойственного высшим классам. И инструменты стали изображаться на надгробиях как символ трудовой жизни, прожитой покойным, и как права его на бессмертие и блаженство. Поэтому на надгробиях встречаются лишь кузнечные, плотничьи и строительные инструменты, которые были атрибутами богов и предметами культа⁸, тогда как орудия труда других ремесленников в таком качестве не засвидетельствованы.

Наиболее часто фигурировавшие на языческих и христианских памятниках отвес, уровень, угломер вошли в обиход как символ правильной жизни. У Псевдоакрона читаем: «Уровень (погта) — правильный путь жизни. Метафора заимствована у ремесленников, называющих уровнем инструмент, по которому направляют свою работу» (Сарт., II, 15, 2). Аналогичное толкование значения отвеса, уровня и угломера дает Нонний Марцелл (стр. 239). В «Толковании слов» Артемидора (1,51) сны, связанные с плотничным ремеслом и применяемыми плотниками измерительными инструментами, считаются особенно благоприятными для людей, старающихся жить праведно и справедливо. Можно полагать, что лица, занимавшиеся указанными ремеслами, особенно охотно изображали эти орудия на своих надгробиях, но рабы, отпущенники и свободные трудящиеся других профессий делали то же самое, так как эти изображения символизировали трудолюбие и добродетель.

⁷ E. Espérandieu. Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule Romaine. Paris, 1908—1955, № 5875.

⁸ Из одного свидетельства Плутарха (Parallela, 35) можно заключить, что еще в его время в Фалериях молоту приписывалась сила исцеления больных. Он передает легенду, которая должна была объяснить возникновение этого поверья и обычая обходить дома, прикасаясь молотом к больным, желая им здоровья. Вероятно, легенда возникла позже, чем самый обычай, носивший, по словам Плутарха, характер священнодействия. Можно полагать, что оно очень древнего происхождения и непосредственно связано с существовавшим некогда и в Италии культом строительных инструментов, и в частности молота. Строительные инструменты хранились в храме Минервы в Метапонте (Justin., XX, 2, 1) .

Таким образом, мораль терпения, прощения, безропотного примирения со своей участью отнюдь не вызвана общим пассивным, фаталистическим отношением к жизни. Здесь действовали, видимо, другие причины, определившие также и характер остальных добродетелей, популярных в период империи среди эксплуатируемых классов.

Выше уже упоминалось, что покойные часто ставили себе в заслугу жизнь без ссор и судебных тяжб. Большую роль играли также невинность (*innocentia*), милосердие (*misericordia*) и доброта (*bonitas*). Один отпущенник даже посвятил гробницу, сделанную им для себя и своих отпущенников, не только богам манам, но и Милосердию (CIL, VI, 10802), тогда как другая гробница была таким же образом посвящена Трудам — *Laboribus* (CIL, IX, 3215). Особо видное место среди добродетелей занимало простодушие (*simplicitas*). Так, в надгробной надписи отпущенника Понтиана сообщалось, что после смерти он покоится свободный от трудов, а слава его жива, так как его простодушие было столь велико, что достойно остаться в веках (CIL, XIV, 1597). В эпитафии из Филипп покойный выражает уверенность, что предписанное богами простодушие обеспечит ему пребывание в Елисейских полях с Дионисом и его свитой (CIL, III, 686). За доброту, невинность и благочестие надеялись наслаждаться вечным светом в Элизии Элий Деметрий и Реций Север (CIL, XIV, 508; VIII, 15569). Жемчужник отпущенник Эвод был добр, милосерд и беден (CIL, VI, 9545). Торговец кожами Нерусий Митра всегда платил должное фиску, был простодушен в деловых отношениях, справедлив, помогал просящим, был общим другом и всеми уважаемым (CIL, IX, 4796). Одному юноше ставится в заслугу не только трудолюбие, но и величайшая забота о четвероногих (CIL, V, 6128). В эпитафии своей жены некто Тусидий Кир пишет о ее достойной жизни и сердечной простоте (CIL, IX, 5762). Добра и простодушна была Аврелия Басса (CIL, X, 2147); проста была и рабыня Геминия Сириака (CIL, X, 2478). Муж и патрон Ауфидии Агаты пишет, что золотыми буквами следовало бы отметить ее заслуги: простодушие, невинность, постоянную благодарность богам (CIL, XI, 6651).

Некто Макробий рассказывает в своей эпитафии, что он много трудился, и выражает надежду, что доброта его не погибнет бесследно (CIL, XI, 1122). Тит Элий Фавст, служивший в конце II в. при ведомстве по раздаче масла народу, пишет о себе, что он был прост и пользовался доброй славой за свою жизнь; он предлагает соединить первые буквы стиха, чтобы узнать его прозвище-девиз: *Masagius* — блаженный (Buecheler, № 1814). Любопытно, что иногда и коллегии принимали имя Симплициев. Коллегия Симплициев известна в Риме (CIL, VI, 3324); такая же коллегия упомянута в надписях остийского амфитеатра (CIL, XIV, 4548^{20в}); в Нумидии надгробный памятник Сеттию Максиму, «доброму, справедливому мужу, первому принцепсу своей общины», поставил другой принцепс совместно с народом и всеми Симплициями (A. é., 1933, № 57). «Лучше всего жить без мудрствования», — говорит пословица. По толкованию Порфириона, простодушными в народе называются кроткие и скромные — *simplices vulgo mansuetes et modestes dicunt* (Serm., I, 3, 51). Псевдоакрон пишет, что простодушен (*simplex*) тот, кто скромен, не двуязычен, но говорит то, что думает; просты работающие юноши, хорошие, нравственные и справедливые, повинующиеся матерям и, по обычаю крестьян, возвращающиеся к своим, закончив работу (Carm., III, 6, 40).

Милосердие и невинность упоминаются также в «Сентенциях» Сира в тесной связи с пословицами, касающимися совести и греха: «Шрам на совести — это рана», «Думай больше о совести, чем о репутации», «Многие заботятся о репутации, немногие — о совести», «Признание ближе всего к невинности», «Умолчав о содеянном, усугубляешь вину», «Для несчастного невинность — счастье», «Зло в самом себе содержит наказание», «Совесть карает и помимо закона, хотя она часто и в безопасности», «Никогда не спокойна нечестная совесть», «Честность — счастье в бедности», «Милосердный всегда считает себя блаженным», «Только невинный может в несчастиях надеяться на хорошее». Напротив, злые будут рано или поздно наказаны: «Кара подползает к злему, чтобы его сокрушить», «Кара может замедлить, но не обойти негодяя».

На основании этих данных мы можем составить себе известное представление о моральных нормах «маленьких людей». С их точки зрения, человек должен был быть трудолюбив, деятелен, чужд корыстолюбия, всегда готов помочь другу и простить врагу, милосерд, добр, совестлив, простосердечен; он должен платить долги и налоги, не заводить ссор и не судиться; держаться в стороне от богатых, знатных и злых (что по существу одно и то же), не пытаться бороться с ними, надеясь, что рано или поздно они получат возмездие за свои злодеяния. Покоряясь им внешне, следует беречь в чистоте и неприкосновенности свой внутренний мир, так как во всех несчастьях укрепляет и поддерживает сознание невинности и чистой совести.

Все это уже весьма близко к мировоззрению христиан, для которых на первом месте те же доброта, любовь к ближнему (под которым, видимо, понимается не всякий человек, а единоведец, собрат по общине, т. е. друг), милосердие, прощение, кротость, бедность, труд, простодушие, противоположное тщетной и пагубной «мудрости века». Несмотря на то, что в христианстве эти добродетели непосредственно связываются с верой в бога, в царствие божие, можно уловить, что во многом они обуславливаются стремлением оградить себя от соприкосновения с миром и его несправедливостями, стремлением, которым руководствовались и «маленькие люди» из числа язычников. Так, например, как мы видели, последние ставят себе в заслугу воздержание от судебных дел и аккуратность в уплате налогов и пошлин. Достаточно известно, как трудно было простому человеку добиться справедливости в суде и чем кончались нередко для него тяжбы. Чрезвычайно красноречиво описывает свои чувства в надписи из Кома (CIL, V, 732) муж, ставший жертвой коварства жены, подавшей на него в суд, подкупившей судью и добившейся его полного разорения. Он проклинает обидчицу и горько сетует на свою жестокую судьбу. Ясно, что, столкнувшись с судом, вряд ли можно было сохранять спокойствие и достоинство. И раннехристианские авторы также предостерегают против обращения к суду. Матвей и Лука приписывают Иисусу совет верующим мириться, не доводя дело до суда, который неизбежно

кончится заточением в тюрьму и разорением (Матв., V, 25, 26; Лука, XII, 58—59). «Не богатые ли притесняют вас и не они ли влекут вас в суды?» — говорится в послании Иакова (II, 6). Теми же соображениями диктовалось и предписание платить налоги и пошлины и «отдавать кесарево кесарю» (Матв., XVIII, 24—27; XXII, 21; Марк, XII, 13—17) и часто встречающиеся в апостольских посланиях увещевания жить тихо и скромно трудом своих рук, не нарушать законы, повиноваться властям и господам, остерегаться всего, дабы не привлечь к себе враждебного внимания вышестоящих (I послание Петра, 2—4; I послание Павла к Фессалоник., 1,4, 11; к Тимоф., 6,1 и др.).

Конечно, для христиан, подвергавшихся преследованиям и часто встречавшим недоброжелательное отношение, было особенно важно не вызывать нареканий и не сталкиваться с официальными учреждениями; но, по-видимому, и не имевшие дополнительных причин для таких опасений люди из той же среды руководствовались сходными соображениями. Отчасти они формулируются знаменитым эпикурейским правилом «живи незаметно». «Для плебея открыто выражать неудовольствие — святотатство», — приводит Федр половицу, которую слышал с детства (III, Epilog., 33—34). «Опасно для низших и вредит низкопоставленным превосходить других в искусствах», — замечает Порфирион (Epist., II, 1, 13). На плохом счету был обычно у господина инициативный, способный, более обычного активный раб. Такое отношение должно было особенно усилить стремление «маленького человека» как можно меньше, хотя бы духовно, соприкасаться с миром богатых и знатных. «Я да пребуду частью простого народа, не привлекая ничьего внимания почестями», — пишет некий анонимный автор (H. Meuerus, Anthol., 906). Отсюда и те правила поведения, которые должны были в максимальной степени обеспечить человеку невмешательство внешнего мира в его внутренний мир. Отсюда же призыв довольствоваться малым, быть уступчивым, кротким и терпеливым. Внешняя покорность имела целью обеспечить максимальную внутреннюю независимость. Но эта независимость не была автаркией, столь привлекавшей философов из среды

высших классов и интеллигенции. Не была она связана и с проповедью фактического ухода от мира. Человек продолжал жить и трудиться среди других людей и искал тесных дружеских, свободно возникавших связей с себе подобными. Из этих связей, особенно тесных в христианских общинах, но «сильных и среди языческой свободной и несвободной бедноты, развивались и другие добродетели — милосердие, сострадание, готовность к жертвам и взаимной помощи, искренность, требовательность к себе и другим и вместе с тем мягкость и способность прощать того, кто ошибся, но раскаялся,— словом, те свойства, без которых маленькие группы друзей не будут внутренне прочны и едины. Здесь осуждался эгоизм: «Плох тот, кто хорош лишь для себя», «Кто живет лишь для себя, по заслугам считается мертвецом»; здесь, возможно, сложилось представление о том, что «счастливы те, которые уничтожают [понятие] «мое» и «твое» и что «начало несогласия — обращать общее в свое».

Это было естественное развитие тезиса о том, что у друзей все должно быть общим, хотя соответственные представления могли в этой среде родиться и независимо от учения пифагорейцев, а лишь в связи с общим уважением к дружбе и налагаемым ею обязанностям.

Материальному и моральному гнету здесь противопоставлялось сознание, что угнетенные, во всяком случае духовно, значительно выше своих притеснителей, что они способны на недоступные последним стойкость и великодушие.

Любопытно, между прочим, сопоставить отношение к друзьям и врагам у бедноты и у Плутарха, сочинения которого на моральные темы особенно интересны в силу присущей этому автору ограниченности. Она-то, вероятно, обеспечила ему широкий успех среди интеллигенции и городской знати, типичным средним представителем мирозерцания которой он был. Его рассуждения о дружбе достаточно плоски (см. *De adulate et amico*; *De amicorum multitud.*). Друзей, с его точки зрения, может быть лишь двое, так как друга надо хорошо знать и любить, а многих людей знать и любить нельзя. Кроме того, имея много друзей, трудно

будет порвать с оказавшимся в тягость другом. Дружба, по Плутарху, требует довольно сложной дипломатии: например, другу нельзя льстить, но не следует и говорить ему горькую правду, дабы не оказаться сходным с осмеянным в комедиях отпущенником, который воображает, что свобода слова сводится к свободе ругать кого вздумается.

Еще более характерны рекомендуемые Плутархом взаимоотношения с врагами (*De inimicorum utilitate*). К врагу надо быть великодушным потому, что, увидя ваше великодушие и добродетель, враг, естественно человек низкий и злой, будет завидовать и казнить. Такое поведение особенно полезно относительно высокопоставленного врага. Его недостойное поведение и собственное совершенство может стать источником большей отрады и стимулом к дальнейшему самосовершенствованию.

Как видим, здесь в обоих случаях господствует расчет и довольно примитивные практические, житейские соображения. Возможно, что некоторую долю удовлетворения испытывали также раб и плебей, наблюдая испорченность своего господина и патрона. Но здесь это не главное. Значительно важнее для них, видимо, было сознание той духовной свободы, которую они обрели, по их мнению, отказавшись от мести и сопротивления, потому что даже такого рода общение с грешным миром богатых и знатных могло лишь уронить их в собственных глазах.

Процессы, которые мы пытались проследить в области этики, совершались также и в области религии; только рассматривая их, мы сможем, до известной степени охарактеризовать мировоззрение эксплуатируемых классов Италии.

3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РАБОВ И СВОБОДНОЙ БЕДНОТЫ

Как мы видели выше, еще в эпоху республики имелся определенный круг богов, культ которых входил в компетенцию магистров и министров из отпущенников и рабов. Это не были специально рабские боги, но по тем или иным причинам они считались наиболее подхо-

дящими патронами коллегий свободных и несвободных «маленьких людей». Индивидуальные посвящения от отпущенников, и особенно от рабов, в тот период весьма немногочисленны. По-видимому, те из них, которые не входили в коллегии, ограничивались главным образом участием в культе ларов. Как бы ни толковать первоначальное значение и происхождение ларов¹, ясно, что в исторически обозримое время они были по преимуществу богами фамилии и того имения, которое она обрабатывала; поскольку связь имени и фамилии со временем все более укреплялась, то и разъединять в этом смысле функции ларов было бы практически неправомерно. С фамилией был связан и бог-кормилец Fons², который, как мы видели, также имел своих министров и магистров из числа рабов. С фамильными эпитетами, т. е. в качестве богов-хранителей определенной фамилии, нередко встречаются Добрая Богиня, Фортуна, Геракл, также почитавшиеся рабами и отпущенниками. Особой покровительницей рабов, отпускаемых на волю, считалась известное святылище в Террацине Ферония, супруга местного Юпитера Анксура. Ее иногда благодарили отпущенники за полученную ими свободу или приносили обеты рабы, очевидно, надеявшиеся на освобождение.

В период империи круг божеств, которым посвящали надписи рабы и отпущенники, значительно расширился. Для большей ясности даем примерную таблицу соответственных индивидуальных посвящений, не ручаясь за ее абсолютную точность, так как некоторые надписи могли остаться нам неизвестны³.

Эти данные показывают, что частично рабы и отпущенники продолжали почитать тех же богов, что и в период республики, но к ним прибавились и новые божества. Однако, как вполне справедливо заметил в своей

¹ См., например: R. Vallois. *Observations sur le culte des Lares.*— «Revue archéologique», 1924, стр. 25; L. Ross-Taylor. *The Mother of the Lares.*— *AJA*, vol. 29, 1925, стр. 300.

² A. Grenier. *Les religions étrusque et romaine.* Paris, 1948, стр. 97.

³ Надписи отпущенников-севинов и высокопоставленных императорских отпущенников здесь не учтены, так как с простыми отпущенниками они имели мало общего.

**Число посвящений богам от рабов и отпущенников
(Период Империи)**

Божество	Рим		Италия	
	от рабов	от отпущенников	от рабов	от отпущенников
Генни и Юоны господина и госпожи	7	8	12	11
Лары, один или с гениями господ и патронов	—	1	5	7
Добрая богиня	13	8	4	9
Геракл	9	10	9	12
Ферония	2	1	3	3
Юпитер	1	2	10	9
Юона	1	1	1	7
Фортуна	2	1	3	6
Фаты	—	—	2	1
Нимфы	—	2	3	5
Диана	—	—	1	4
Минерва	—	—	2	6
Меркурий	—	—	3	3
Беллона	1	—	2	1
Дит Отец	1	—	—	—
Пенаты	1	—	—	—
Солнце (один раз с луной)	4	2	—	—
Венера	1	—	1	5
Подземные боги	—	2	—	—
Драконы	—	1	—	—
Надежда	—	2	—	—
Мать-Земля	—	1	—	—
Тривия	—	1	—	—
Веста	—	1	—	—
Янус Отец	—	—	1	—
Приап	—	—	1	—
Нортия	—	—	1	—
Благоразумие	—	—	4	5
Церера	—	—	—	2
Эскулап	—	1	—	4

уже упоминавшейся выше монографии Бёмер, великие боги официального римского пантеона особенной популярностью среди них не пользовались. Характерно, например, что в Риме, где Юпитер был прежде всего богом римского государства и римской мощи, посвящений ему от рабов и отпущенников почти нет. В Италии же, где он отчасти сохранял свой характер бога грозного и ясного неба и где иногда он выступает хранителем отдельной усадьбы или территории, такие посвящения более многочисленны, причем Юпитер наделяется здесь такими эпитетами, как *altus, summanus, serenus, paganicus, conservator possessionum Rosciorum* (в посвящении управителя имениями консула 223 г. Росция) и т. п. Сильно падает популярность Фортуны. В ее знаменитом храме в Пренесте, где были найдены относившиеся к I в. до н. э. довольно многочисленные посвящения от коллегий, представленных министрами и магистрами-рабами и отпущенниками, в период империи посвящения от рабов отсутствуют, а посвящения от отпущенников единичны. Видимо, тесная связь культа Фортуны с императорским культом оттолкнула от нее низшие классы. То же относится к прежде считавшимся плебейскими культам Цереры и Либера. Особенно знаменательно, что, несмотря на существование большого количества коллегий почитателей ларов в разных их аспектах, число индивидуальных посвящений ларам сравнительно невелико, причем дедиканты большей частью — вилки, т. е. лица, которые в фамилии ведали культом ларов, замещая и в этом смысле господина. Вероятно, то обстоятельство, что культ ларов и гениев господ и патронов был обязателен для зависимых людей, состоявших в фамильных и клиентских коллегиях, мешало этим людям избирать их объектами культа более личного и интимного. Напротив, *Vona Dea*, по-видимому, почти забытая высшими классами, продолжала пользоваться популярностью среди низших.

Характер этой богини известен в общем мало. Сервий считает ее ученой дочерью Фавна, имя которой запрещено было произносить (*Ad Asp.*, VIII, 314). Макробий отождествляет ее со всеми богинями, воплощавшими мать-землю: Юноной, Прозерпиной, Гекатой, Опс (*Saturn.*, I, 12, 18 сл.). Как замечает Гренье (стр. 117), она принадлежала к тем древним богиням-матерям, которые были

близки кельтским *Matres, Matronae*. Вместе с тем она была тесно связана с лесом и растительностью, подобно Диане, первоначально также бывшей богиней-матерью. Лесной богиней была и Ферония, считавшаяся также нимфой и богиней полей и подземного царства (Porphig., *Serm.*, I, 5, 24; *Pseudoacr.*, *Serm.*, I, 5, 24—25; *Corpus gloss. latin.*, VI, стр. 445). Она была матерью побежденного Эвандром Эрула, получившего от нее тройную душу и тройное вооружение (Verg., *Aen.*, VIII, 563—565): т. е., как и мудрая дочь Фавна *Vona Dea*, она была связана с магией и тайными силами земли и растительности. Сходный характер имела и отождествлявшаяся с Гекатой-Тривией Диана, но, хотя день посвящения ей Сервием Туллем храма на Авентине считался днем праздника рабов (см. Фест, под словом *servorum dies*), она в период империи далеко не была так почитаемая рабами и отпущенниками, как *Vona Dea*, что опять-таки, скорее всего, объясняется тесной связью Дианы и Аполлона с императорским культом, установившейся уже со времени Августа.

Судя по эпитетам, придававшимся Доброй богине в надписях, представляемых, с ней связанные, были разнообразны. Она была богиней полей и кормилицей; *Agrestis* (CIL, VI, 68), *Pagana* (CIL, V, 762), *Cereris* (ib., 761), *Nutrix* (CIL, VI, 74); целительницей: *Hugia* (CIL, VI, 72); *Valetudo Sancta*, хранительницей отдельных фамилий и мест: *Aniensis* (ib., 69), *Sevina* (CIL, XIV, 3437), *Castrensis* (CIL, V, 760; VI, 70); *Galbilla* — в посвящении вилика *horreorum Galbianorum* (CIL, VI, 30855). Вместе с тем она — Могучая — *Compos* (ib., 71), Небесная — *Celestis* (CIL, XIV, 3530), Светоносная — *Lucifera* (CIL, VI, 73), Царица и Победительница — *Regina triumphalis* (CIL, XI, 3243). Она изображалась с рогом изобилия и змеями; она приняла вид змеи, чтобы избежать брака со своим отцом Фавном. Змеиный облик сближал ее с гениями места и дома. Ей посвящались огороженные участки рощ (CIL, VI, 56; XI, 4767), часовни с очагом (CIL, VI, 62), что подчеркивало ее характер не только лесной, но и домашней богини; в дар ей приносились зеркала (CIL, XI, 3866), которые были не только предметами женского обихода, но и орудием колдовства (*Arulei Arologia*, 10). По-видимому, ее многогранный образ приобрел

настолько общее значение, что в период империи ей посвящают надписи и прежде исключавшиеся из ее культа мужчины, в частности рабы, приносившие ей обет за освобождение (например, CIL, VI, 30688).

К той же категории божеств, главным образом связанных с землей, но получавших в глазах своих почитателей более общее значение, относятся и такие равно популярные среди рабов и отпущенников божества, как Беллона, бывшая, согласно глассаторам, матерью Марса и богиней подземного мира (Corpus gloss. latin., VI, стр. 135); подземные боги, Дит, Нимфы, Приап. На примере последнего, между прочим, особенно ясно видна разница отношений к подобным божествам представителей различных социальных слоев. Каково бы ни было значение Приапа на его родине в Малой Азии, для римских поэтов он — фигура по преимуществу комическая. Напротив, для «маленького человека» он не только хранитель его садика и участка, пользующийся у него гораздо большим уважением, чем у богатого соседа (см., например, CIL, V, 2803; Meyerus, Anthol., 1698, 1699), но и великое космическое божество. «Приап Пантей», могущественный, сильный, непобедимый — так называет его императорский отпущенник Юлий Агатемар (CIL, XIV, 3565). Последний посвятил Приапу гимн, воспевающий его как величайшее мировое божество. «Привет тебе, святой Приап, отец всего сущего», — пишет он. Агатемар просит Приапа даровать ему радости и наслаждения юности, избавить от страха старости и смерти. Приап, пишет он, укрощает жестоких, нечестивых людей, допуская в свои леса почитателей священных рощ и вод; его можно назвать родителем и создателем вселенной, или самой природой и Паном, ибо все зачато его силой; ему повинуются Юпитер и Венера, грации и Вакх.

Здесь оплодотворяющая сила божества, тесно связанного с землей, превращается в силу мирового созидания. Подобные представления, свойственные более примитивным стадиям развития религиозного сознания, видимо, были ближе народным массам, чем последующие философские и религиозные спекуляции⁴. И по мере того, как

⁴ Голлоб (H. Gollob) в своей работе «Die Götter in Karnuntum» (Wien, 1957) очень тонко замечает, что в период империи все усили-

в их среде теряли свою популярность божества официального пантеона, на первый план выдвигались боги земли и земных сил, но при этом их первоначальный образ усложнялся и обогащался. В Греции в свое время такой путь прошел Пан⁵. Первоначально паны, из которых выделился один Пан, были богами пастбищ, гор и лесов, богами дикой природы. Возделанные поля и деревни были чужды Пану. Он охотился и ловил рыбу, кочевал с пастухами и оплодотворял их стада. Вместе с тем он обеспечивал хороший урожай. Со множеством локальных эпитетов Пан или паны почитались как местные божества в посвященных им гротах, пещерах, рощах, у холмов и ручьев. Но вместе с тем их наделяли такими эпитетами, как «господин», «царь», «величайший бог», «многომилостивый», «спаситель», а впоследствии стали считать воплощением всей природы или всего космоса. В одном посвященном Пану гимне он назван опорой всего сущего; в другом Пан — весь космос, совмещающий в себе небо, море, огонь и землю; его пастушья свирель рождает всеобщую гармонию; он — первоначало и творец мира, истинный Зевс, хранитель людей. Но Пан был главным богом Аркадии, откуда культ его перешел в Афины, а затем в Рим. И хотя Гербиг приписывает его возвышение общей демократизации греческого общества, в результате которой выдвинулись прежде мало заметные народные боги, мы, собственно, не имеем прямых данных, позволяющих считать, что Пан всегда оставался исключительно божеством низших классов. Напротив, связанные с ним философские спекуляции свидетельствуют скорее об обратном. Его история, однако, интересна потому, что показывает возможный путь возвышения лесного пастушеского бога до степени великого

вается тенденция вернуться к почитанию более древних божеств, чем античные классические боги, тенденция, нашедшая свое завершение в образе бога-отца христианства. Голлоб считает, что эта тенденция была особенно сильна там, где слабее было влияние греко-римской культуры. Однако нам представляется, что она была свойственна и низшим классам Италии и что она отразилась, между прочим, как мы постараемся показать далее, и в образе наиболее популярного в их среде бога — Сильвана.

⁵ R. Herbig. Pan. Der griechische Bocksgott. Frankfurt am Main, 1949.

божества, путь, который, по-видимому, прошел также и Гермес-Меркурий⁶. И он имел свои святилища у ручьев, и в рощах, и на холмах; и он почитался хранителем жатвы и стад, дома и пограничной межи и лишь впоследствии приобрел более общее значение и новые функции.

Анализ развития представлений о лесных божествах, или духах, дает на огромном материале античной, средневековой и современной Европы Маннхардт⁷. Естественно, что в христианском мире эти духи не могли обратиться в богов. Вместо мифов они жили в сказках, поверьях, легендах; вместо развитого культа им были посвящены лишь отдельные обряды и празднества, иногда сливавшиеся с церковными. Но отчасти именно вследствие того, что такие духи оставались достоянием исключительно народных масс и никогда не превращались в великих богов и объекты философских размышлений представителей высших классов, их главные черты выступают более наглядно. Так, например, Маннхардт показал на многочисленных примерах (II, стр. 79, 147, 153), как лесные духи становятся духами домашними: лесные нимфы, связанные с отдельными деревьями, вместе с тем охраняют поля, помогают земледельцу, иногда селятся в доме крестьянина и приносят ему богатство и изобилие. Домашним духом становился иногда и дух растительности, живший в последнем снопе, который хранился в доме до следующего урожая (II, стр. 218). Душа дерева, срубленного для постройки дома или корабля, продолжала жить в новом строении и охраняла его, появляясь иногда в виде змеи (II, стр. 44 и 222). Часто устанавливалась связь между деревом или группой деревьев и отдельным человеком или целым родом: они вместе растут и вместе гибнут (II, стр. 47); с росшими на территории усадьбы рощами связывалась судьба усадьбы, населявших ее людей и животных (II, стр. 51—52). В некоторых местах хранителями села считались деревья, росшие на его центральной площади. Иногда они заменялись колоннами, которые ставились также у порогов отдельных домов (II, стр. 57, 189, 304—309). Женщина,

⁶ P. Raingeard. *Hermès psychagogue*. Paris, 1935.

⁷ W. Mannhardt. *Wald- und Feldkulte*, Bd. I—II 2e Aufl., Berlin, 1904—1905.

выданная замуж из другого села, должна была принести денег такому сельскому дереву (II, стр. 174 сл.), поступающая этим способом под его охрану. Лесные духи иногда помогали крестьянам своими знаниями: некоторые лесные нимфы были искусными ткачихами (II, стр. 99—104); лесные карлики указывали время начала сельскохозяйственных работ; лесной великан, пойманный тирольскими крестьянами и напоенный вином, научил их делать сыр; многие лесные духи учили людей распознавать полезные травы и лечиться ими (II, стр. 111 сл.). Кое-где было в обычае прикреплять украшенное дерево на крышу вновь выстроенного дома, причем обряд сопровождался празднеством, на котором с речью выступал один из участвовавших в постройке плотников. Он призывал благословение на дом и его хозяев и восхвалял плотническое ремесло (II, стр. 219)⁸. Этот обычай указывает не только на тесную связь лесного и домашнего духа, но и на то, как с точки зрения веривших в него людей благодаря цивилизаторской силе человеческого труда дух дикой природы становился хранителем жилища, возделанной усадьбы и всего к ней относящегося. Его дикая, иногда вредоносная, сила уступала место силе исключительно благодетельной. Духи леса становятся не только покровителями отдельной усадьбы или сельской общины, но и хранителями их границ. В торжественных процессиях на празднествах весны наряженный в кору и листья человек, представлявший духа леса, со своей свитой обходил границы крестьянских полей и земель села, дабы обеспечить их неприкосновенность и отогнать от них все злые силы (II, стр. 406 сл.). Так в известной мере они становятся гарантами мирных добрососедских отношений, защитниками права и справедливости.

Маннхардт неоднократно указывал на аналогии в верованиях христианской Европы в лесных духов и языческого мира — в лесных богов (т. II, стр. 114—130). По мере того как некоторые из последних переходили в ранг великих богов официального пантеона, их первоначальная природа более или менее стиралась, они

⁸ Интересно, что в некоторых русских деревнях плотникам приписывалась особенная волшебная сила (см. С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 186 сл.).

приобретали новые функции и нередко их популярность в среде широких народных масс падала. Но, как мы видели на примере упоминавшихся выше божеств, некоторые из них, и именно те, которые не пользовались большим вниманием высших классов, напротив, становились излюбленными объектами почитания классов эксплуатируемых и в их глазах становились могущественными космическими божествами.

Все это особенно четко прослеживается в культе самого популярного среди рабов, отпущенников и свободной бедноты Италии бога — Сильвана. На его популярность в этой среде указывают данные эпиграфики. Из 125 посвященных Сильвану римских надписей, статус авторов которых можно определить, 70 принадлежат свободным, 25 — отпущенникам (из них 14 императорских и 11 частных) и 30 — рабам (из них 10 императорских и 20 частных). Из свободных четверо были ветеранами, двое — солдатами, один — императорским прокуратором, один — сенатором, один поэтом. Положение остальных не указано. Видимо, оно было весьма скромно; это, между прочим, подтверждается тем фактом, что очень часто сравнительно незначительные дары Сильвану приносит несколько человек в складчину. Видимо, одному жертвователю даже небольшие затраты были не под силу. Довольно большое число дедикантов составляли виллики (CIL, VI, 588, 615, 619, 623, 627, 662, 679, 696, 31010). Из 120 италийских надписей 73 принадлежат свободным, 25 — отпущенникам, 22 — рабам. Из рабов только двое — императорские, остальные рабы и отпущенники — частные⁹. Несколько рабов занимали должность вилликов (CIL, V, 820; IX, 3517, 4877; X, 8217; XI, 6947). Из свободных — один римский всадник, шесть севинов, один примипиларий, один солдат, двое служащих при складах Остии, два писца, два сальтуария, один охотник и один арендатор охотничьих угодий, несколько объединившихся для посвящения торговцев лесом. Остальные — «маленькие люди», положение которых неизвестно. В италийских надписях посвящения Сильвану также нередко осуществляются небольшими группами ве-

⁹ Это позволяет усомниться в мнении Домашевского, считавшего Сильвана богом «императорской челяди» (A. v. Domaszewski Die Religion des römischen Heeres, 1895, стр. 41).

рующих. Характерна, например, надпись из Капены, где дары Сильвану приносят трое свободных и принадлежащий одному из них раб (CIL, XI, 3863).

Кроме того, как в имениях, так и в городах имелись особые коллегии почитателей Сильвана. В отличие от некоторых других коллегий «маленьких людей», главной заботой и целью которых было обеспечить своим сочленам приличное погребение, в коллегиях Сильвана значительную роль играл самый культ бога. Датированная 60 годом надпись из Монтелеоне содержит устав коллегии Сильвана, состоявшей из 76 членов, судя по фамильным именам, — свободных, но, судя по преобладанию греческих *сognomina*, — происходивших из семей отпущенников или даже самих бывших отпущенниками. Согласно уставу, магистры коллегии, именованной фамилией, получали из казны корпорации по 240 сестерциев для совершения священнодействий и должны были с той же целью израсходовать не менее 250 сестерциев из своих средств. Во время священнодействий члены фамилии под угрозой штрафа в 20 сестерциев обязаны были вести себя чинно, без ссор и препирательств и не приводить с собой посторонних. Умершему сочлену устраивались похороны и его наследнику выдавались 560 сестерциев. Его место в коллегии продавалось за 100 сестерциев, если же он желал кому-нибудь его завещать, то должен был внести в общую кассу 50 сестерциев. Содержащую устав надпись сделал на свой счет М. Валерий Фирм при квесторе М. Валерии Фебе, тогда как третий Валерий, Декстр, роздал коллегиятам сласти и медовый напиток (A. é., 1929, № 161). Видимо, эти жертвователи, принадлежавшие к одной семье или являвшиеся отпущенниками одного патрона, были людьми небогатыми, поскольку один заказал на свой счет надпись, а другой оплатил угощение. В этом смысле очень характерна надпись коллегии Сильвана из Филипп, состоявшей из 69 человек свободных, отпущенников и нескольких рабов (CIL, III, 633). Первая часть надписи сообщает, что П. Гостилий Филадельф в честь получения им должности эдила (очевидно, в коллегии) на свой счет отшлифовал надпись и написал имена тех сотоварищей, которые принесли дары: Домиций Примигений — бронзовую статую Сильвана с нишей, Кораций Сабин — 400 черепиц для крыши храма,

Нутрий Валент — мраморные изображения Геракла и Меркурия, Пакций Меркуриал за 250 денариев вымостил площадку перед храмом, подарил стоившую 15 денариев доску с изображением Олимпа и совместно с сыновьями и отпущенниками внес для построения храма 50 денариев и изображение Либеры за 25 денариев, Публиций Лет внес на постройку храма 50 денариев, жрец Альфен Аспазий — бронзовое изображение Сильвана с пьедесталом и отказался от одного денария, выдававшегося наследникам умершего. Кроме того, Гостилий Филадельф срубил скалу, загоразивавшую вход в храм. Во второй части надписи говорится, что отпущенник первого Гостилия Филадельфа, носивший то же имя, что и его патрон, срубил нижнюю часть скалы и сделал надпись, содержащую имена тех членов коллегии, которые входили в нее при жреце Урбане. Как видим, и здесь самый культ играл первенствующую роль в жизни коллегии, и ее сочлены считали нужным в меру своих сил и возможностей, не надеясь на патронов и «благодетелей», способствовать сооружению и украшению храма бога. Можно также отметить надпись конца I в. до н. э. из Цере о сооружении алтаря Сильвану и Марсу девятью магистрами-отпущенниками (CIL, XI, 7602).

И в тех случаях, когда коллегии Сильвана получали более или менее значительные пожертвования от состоятельных лиц, нужды культа предусматривались в первую очередь. Так, в Риме Юлия Монима и ее компаньоны подарили коллегии Сильвана загородный участок земли со схой и портиком для совершения жертвоприношений и совместных трапез (CIL, VI, 10231). В районе Силара Л. Домиций Фаон передал коллегии Сильвана четыре имения с тем, чтобы она их обрабатывала, а полученные доходы расходовала на священнодействия и ритуальные трагедии в дни рождения императора Домициана и его жены Домиции, в день, посвященный Сильвану, и день поминовения мертвых. Для нужд культа жертвователю передавал богу также участок поля и леса, именованный зверинцем и огороженный колышками (CIL, X, 444). В Риме патрон товарищества Могучего Сильвана внес 2 тыс. сестерциев на храм, в сооружении которого участвовало около ста членов коллегии (CIL, VI, 647). Такая активность почитателей Сильвана, не засви-

детельствованная для поклонников других богов, весьма любопытна. Особо следует отметить надпись М. Ульпия Агапета из Рима, который исполнил обет Сильвану Восстановителю (*Restitutori*) на свой счет и «трудом своих рук» (*CIL, VI, 697*). В Риме же раб Евтих, актер Антонина Пия, входивший в коллегию императорских ларов и изображений, поставил в Апонийских садах алтарь Сильвану со сделанным им изображением бога (*CIL, VI, 671*). Весьма значительная часть посвящений, как гласят соответственные надписи, сделана их авторами «по приказу самого бога», «вследствие видения», «вследствие сна», в благодарность за различные благодеяния бога — исцеление, освобождение от рабства, благополучное путешествие и т. п.

Уже из этих общих данных явствует, что Сильван был излюбленным богом рабов, отпущенников и свободной бедноты; что верующие обращались к нему в различных случаях жизни; что культ его был гораздо более живым и интенсивным, чем культ других богов, также нередко выступавших в качестве патронов коллегий ремесленников и «маленьких людей»; и что его почитатели готовы были индивидуально и коллективно жертвовать свои средства и свой труд для нужд этого культа.

Что же представлял собою этот бог и чем обусловлена его популярность в среде народа? В литературных памятниках начала империи он упоминается довольно редко, значительно реже близких ему Фавна и Пана и почти исключительно как бог леса и вообще дикой природы. В этих памятниках он нередко выступает как противник культурной жизни. По свидетельству Августина, Варрон считал похищавшего новорожденных детей Сильвана особенно опасным для матери и ребенка в первую неделю после родов. Чтобы охранить родильницу и младенца, три человека, представлявшие бога Пилумна и богинь Интерцедону и Деверру, обходили дом, ударяя по его порогу топором и пестом, а затем подметали его метлой. Эти предметы, символы культуры (так как деревья рубят топором, муку делают при помощи песта, а плоды собирают в кучи метлой), мешали дикому, жестокому лесному Сильвану переступить порог дома (*De civitate Dei, VI, 9*). Любящим леса называет Сильвана во вступлении к своей «Кинегетике» Гратий Фалиск, отводящий ему

скромную роль в свите Дианы, научившей людей искусству охоты. Вергелий, правда, обращается к Сильвану, наряду с другими сельскими богами, в начале «Георгик» (1, 7—20), но далее, говоря о праздниках в честь земледельческих божеств, которых должен чтить земледелец, Сильвана не упоминает (Georg., I, 338—350). Любопытно, что у Вергилия Сильван несет в руке цветущие ветви (Vicoi., X, 24—25) или молодой кипарис (Georg., II, 429), а не серп, ставший впоследствии его обычной эмблемой. С серпом Вергилий изображал Сабина, древнего царя Лация, считавшегося первым виноградарем (Aen., VII, 178). У Горация Сильван появляется с эпитетом Дикий — *Horridus* (Od., III, 28, 22), но вместе с тем он выступает и как хранитель границ — *Tutor finium* (Erod., II, 21).

Сильван не имел ни официального культа, ни посвященного ему определенного праздничного дня. Правда, Вергилий упоминает лес Сильвана в районе Цере, который будто бы был посвящен богу пелазгами, установившими ежегодный праздник в честь Сильвана, хранителя стад и пастбищ (Aen., VIII, 597—602). Но он говорит об этом как о заглошем уже предании. Возможно, оно как-то связано с этрусским богом *Selvans*, в котором некоторые видят прообраз римского Сильвана, хотя гипотеза эта не имеет достаточного подтверждения. Катон, рекомендуя приносить жертву Сильвану за благополучие скота, не указывает, в какой именно день это следовало делать. В упоминавшейся выше надписи Домиция Фаона днем, посвященным Сильвану, названо 27 июня — дата произвольная, не зафиксированная ни в одном календаре и избранная, возможно, потому, что день этот был посвящен ларам, с которыми Сильван как хранитель усадьбы часто сближался. Не появляется Сильван и на монетах времен империи, хотя почти все боги, даже значительно менее популярные, чем Сильван, были представлены на монетах этого периода. Как видим, для правительства, высших классов и интеллигенции Сильван был незначительным лесным божком, диким и грубым, недостойным особого внимания.

Каковы же данные, позволяющие судить о его образе, сложившемся в народном сознании? Так как они заимствованы почти исключительно из памятников эпиграфики, то, естественно, представляют лишь отрывочные

свидетельства, на основании которых довольно трудно ответить на поставленный нами вопрос. Разобьем эти свидетельства на несколько категорий.

1. В надписях Сильван большей частью упоминается один. Соединялся он иногда в посвящениях с Гераклом, с которым вообще был тесно связан. Раз Геракл назван внуком Сильвана (CIL, VI, 30738), дважды посвящения и дары Гераклу были сделаны «по приказанию Сильвана» (CIL, VI, 288; 607). Любопытны посвящения Гераклу защитнику (Defensori) Папириев и Сильвану стражу (Custodi) Папириев (ib., 309, 310) и *Silvano Naeviano et Herculi Romanilliano* (ib., 645). Оба бога здесь выступают как покровители фамилий или, возможно (во втором случае), земельных участков. В одном случае с Гераклом и Сильваном упоминается Либер (ib., 294), в другом — Эпона (ib., 293), в третьем — Добрая Богиня (A. é., 1946, № 93). Раз Сильван назван вместе с Дианой (A. é., 1900, № 135), раз — с Дианой и Доброй Богиней (A. é., 1913, № 187). Изредка Сильван объединялся с Либером, с Юпитером, Гением императорского дома или целой группой богов, например в посвящении Юпитеру, Сильвану, Вулкану, Аполлону и Диане (CIL, VI, 656), Сильвану, ларам и Изиде (CIL, XIV, 20), Сильвану, Гераклу, Марсу и Сабазию (ib., 2894) или в посвящении четырех посессоров, выстроивших какое-то здание «Юпитеру, Сильвану и остальным богам, под охраной которых находится это здание» (CIL, VI, 3697). Однако таких посвящений немного и почти все они происходят из Рима. В Италии Сильван появляется один или изредка с Гераклом.

Видимо, тенденция к синкретизму мало отразилась на культе Сильвана. Соединение многих богов в одном посвящении обычно имело место или в тех случаях, когда дедиканты хотели почтить и официальных богов Рима, и своих отечественных богов, и богов, особо покровительствующих их профессии (таковы обычно надписи солдатских частей, состоявших из провинциалов, которые в одной надписи призывали и capitoлийскую троицу, и богов армии, и богов своей родины), или когда посвящавший надпись считал нужным обеспечить себе помощь нескольких богов с различными функциями, не надеясь, что один и тот же бог может помочь ему в разных

случаях жизни (таковы, например, особенно часто встречающиеся в провинциях посвящения Юпитеру и капитолийской троице в соединении с гениями места или «всеми богами и богинями, благотворными для этого места»). По-видимому, Сильван, не будучи официальным богом и богом со строго ограниченными функциями, не нуждался в соединении с другими богами (мы оставляем в стороне посвящения от *equites singulares*, в которых Сильван включался в строго определенный набор римских, военных и отечественных богов, так как Сильван здесь принадлежал к последним, а самые посвящения имели официальный характер). То, что он призывался почти исключительно вместе с Гераклом, показывает близость того и другого божества в народном представлении, близость, которая, как мы увидим далее, подтверждается и другими данными.

2. Эпитеты Сильвана. Чаще всего в надписях Сильван назван просто «святой» (*Sanctus*). Однако он имеет и другие эпитеты. Одна их группа связана с его функциями хранителя фамилии или имения. Это уже упоминавшиеся Сильван Невриан (CIL, VI, 645) и Сильван страж Папириев (*ib.*, 310), а также Камийский (*ib.*, 690), Лагерный (*ib.*, 31012), Флавиев (*ib.*, 644), Страж (*ib.*, 640), Сеттианский (A. é., 1925, № 114), Стаянский (CIL, IX, 1552), Лузианский (CIL, IX, 2125), Ветурианский (CIL, XI, 3082), Цезарианский (CIL, IX, 2113), божество дома Августа (A. é., 1919, № 61), гений коллегии упряжников (CIL, VI, 693), Публицийский (CIL, IX, 2126) — видимо, гений коллегий городских отпущенников, носивших имя Публициев, хотя возможно также — хранитель семьи или имения какого-то Публиция. К этой же группе могут быть отнесены эпитеты Сильвана: Вилик (CIL, IX, 4664), *Casanicus*, которому посвящает надпись за благополучное возвращение Л. Турселия Максима его отпущенник (CIL, IX, 2100), так же как некий Гай Сальвий Евтих дает обет за благополучное путешествие «нашей Ректины», т. е. его госпожи или патроны, *Lagibus Casanicis* (*ib.*, 725) и, наконец, Домашний — эпитет, не применявшийся в Италии, но широко прилагавшийся к Сильвану в Дунайских провинциях.

Ко второй группе относятся эпитеты Сильвана как бога растительности и животного мира: Сеятель (A. é.,

1922, № 67), Полевой Лар — *Lar Agrestis* (CIL, VI, 646), Дендрофор (ib., 641), Травяной — *Herbarius* (CIL, III, 3498), Скотник — *Requarius* и, наконец, Лесной (A. é., 1923, № 46) — эпитет, редкий в Италии, но весьма распространенный в придунайских областях. Третью группу составляют эпитеты, характеризующие общие функции Сильвана: Спаситель — *Salutaris* (CIL, VI, 543, 651, 652, 3715, 3716), Господин — *Dominus*, (ib., 621, 669), Август (ib., 634—637; V, 424, 819,—833, и др.), Могучий — *Pollens* (ib., 647) и *Valens* (ib., 698), Восстановитель — *Restitutor* (ib., 696, 697), Счастливый (CIL, V, 3302), Защитник — *Protector* (CIL, IX, 2799), *Conservator* (ib., 3076), Непобедимый (CIL, XI, 699), *Invictus* (CIL, VII, 451), *Bellator* (CIL, III, 6438), Пантей (CIL, VI, 695; VII, 1038, Dessau, 3563). Вспомоществователь — *Praeses* (CIL, VI, 648), Юноша (A. é., 1919, № 61). Более редки эпитеты Сильвана *Communis*, *Geminus* (CIL, XI, 2721) и *Divus* (ib., 1139). Первый из них, по Сервию, означал или двойственную — божескую и человеческую — природу и потому придавался Гераклу, или указывал на особую благодетельность и любовь к людям божества, почему его почитал весь человеческий род (Aen., VIII, 275). Эпитет *Geminus* обычно прилагался к Янусу, двуликому богу и нимфам, изображавшимся вдвоем. Но в литературных источниках тот же эпитет применяется в отношении кентавра Хирона и означает его двойственную природу человека и коня. В этой связи особенно характерен и эпитет Сильвана *Divus*. Насколько мне известно, в эпиграфических памятниках он не прилагался к богам, а лишь к обожествленным императорам, т. е. к обожествленным людям. Таким образом, сопоставляя три указанные эпитета, можно заключить, что Сильван, как и Геракл, был человеком, или, по крайней мере, наполовину человеком и удостоился апофеоза за какие-то заслуги. Проб в комментариях к «Георгикам» Вергилия (I, 20), рассказывает, что Сильван был сыном пастуха и козы и наполовину козлом. Его воспитал господин его отца, но когда мальчик вырос, отправил его жить в лес, боясь его дикости. Там его увидели крестьяне и, пораженные его видом, назвали Сильваном и стали почитать как бога.

В этом рассказе несомненно чувствуется стремление опорочить простонародного бога, но возможно, что в нем

все же отразилась какая-то версия, согласно которой Сильван, как Сервий Тулий, был по рождению рабом и, следовательно, особым покровителем рабов и простого народа¹⁰. Возможно, что в среде его почитателей существовали и повествовавшие о нем мифы и что с каким-то из таких мифов связано странное и необъяснимое иначе представление о Геракле как о внуке Сильвана.

Его человеческая природа, возможно, подтверждается и его эпитетом Юноша. Обычно он изображался человеком зрелого возраста, но если существовала история его рождения, земной жизни, смерти и приобщения к богам, он мог иногда фигурировать в отдельных памятниках и в другие периоды своей жизни. так же как, например, Геракл, иногда изображавшийся ребенком, душащим змей. Характерно, что в одной надписи Юношей назван и Геракл (CIL, V, 5693), многие другие эпитеты которого также совпадают с эпитетами Сильвана, что лишний раз подтверждает близость обоих богов в народном представлении.

Если судить на основании приведенных эпитетов Сильвана о его характере, то можно думать, что его сельскохозяйственные функции и природа лесного бога несколько отступили на задний план по сравнению с его ролью хранителя дома и усадьбы, с одной стороны, и его положением высшего божества, помощника, защитника, спасителя и бойца, с другой.

Первый из указанных аспектов этого бога особенно ярко засвидетельствован у агрименсоров. «Почему каждое владение почитает Сильвана? Потому, что он первый поставил на земле межевой камень. Каждое владение имеет трех Сильванов. Один называется домашним и посвящен владению. Второй именуется полевым и посвящен пастухам. Третий называется восходящим, и ему посвящена роща на границе, к которой восходят две или более межи» (Schrift. Röm. Feldmesser, т. I, стр. 302). Как и те лесные духи, о которых речь шла выше, Сильван становится хранителем усадьбы и ее границ, нерушимых и

¹⁰ Плутарх, ссылаясь на Аристиду Милесия (Parall., 22), рассказывает легенду о рождении Сильвана, согласно которой он был плодом кровосмесительной связи тускуланки Валерии с ее отцом. И здесь, возможно, сохранился какой-то отголосок мифа о человеческой природе Сильвана.

неприкосновенных, и вместе с тем тех добрососедских отношений, которые гарантируются взаимным уважением соседей к правам друг друга. Отсюда, уже остается один шаг к защите справедливости и блага людей вообще и, как показывает третья группа эпитетов Сильвана, этот шаг был сделан.

Характерны две посвященные Сильвану метрические надписи. Одна, найденная в Грайских Альпах, принадлежит императорскому прокуратору Т. Помпонию Виктору. Он обращается к «полузакрытому священным ясенем» Сильвану, верховному стражу сада, с благодарностью за то, что он охранял автора надписи в альпийских лугах и лесах, когда тот управлял там именем цезаря, и с просьбой вернуть его скорее в Рим и не лишать своего покровительства на италийских полях. За это он обещает богу посвятить ему тысячу больших деревьев (CIL, XII, 103). Другое посвящение, с территории вестинов, датированное 156 годом, исполнено отпущенником и диспенсатором Латерана Евтихом. Сильван именуется здесь «великим, могучим богом, святейшим пастырем, правящим лесом на горе Иде и римскими лагерями». Сидя у протекающего по лугу потока, он играет на сладкозвучной свирели. Он ведет блаженную жизнь и благосклонно помогает людям. Пусть же он, покровитель, будет милостив к господам и близким автора надписи, воздавшему ему должное по обету. Стихотворение заканчивается призывом к тем, кто радостно и успешно исполняет свои дела, восстановить свои силы и всегда надеяться на будущее (CIL, IX, 3375). Во второй из приведенных надписей Сильван представляется гораздо более могучим и значительным божеством, чем в первой, но в обеих он — божество исключительно благодетельное и светлое, ближайший помощник и защитник людей и их деятельности. Отсюда, вероятно, и его эпитет Felix. Особо следует обратить внимание на его местопребывание на горе Иде, что так же, как и эпитет Дендрофор, свидетельствует о его связи с Великой матерью, по крайней мере, в представлении некоторых его почитателей.

3. Как уже говорилось выше, Сильван не имел официально посвященного ему праздничного дня. Однако, как видно из устава его коллегии, надписи Домиция Фаона и других, его почитатели справляли в его честь

праздник, сопровождавшийся жертвоприношениями и совместными трапезами. Литературные источники, дающие довольно ясные представления о некоторых других народных празднествах, никаких данных о праздниках в честь Сильвана не содержат. Единственные сведения об их характере мы можем почерпнуть из одной, к сожалению, сильно испорченной метрической африканской надписи. Всюду, говорится там, поднимаются из земли молодые побеги, набирает под лучами солнца силы все, принесенное землей-родительницей, зеленеют и оживают рощи, весенние ливни оплодотворяют новорожденные цветы. У таящегося в многолиственном убежище источника раздаются клики: воздайте почеть отечественному богу Сильвану! Скала родила рощу; по слову серпоносного отца, мы приносим тебе козла и твой обычный сосновый венок. Так говорит старший жрец. Играйте фавны, дриады, играйте и пойте в моем святилище наяды, обитательницы моего леса, играйте на свирелях и флейтах (CIL, VIII, 27764). Как видим, праздник в честь Сильвана справлялся весной, как и другие праздники в честь божеств растительности, и отличался веселыми обрядами, песнями и плясками. Вероятно, отчасти поэтому Сильван связывается с Идейской матерью: такой необузданно веселой была вторая часть (гиларии) посвященного ей праздника, отмечавшего смерть и воскресение Аттиса. Однако, никаких данных, позволяющих предполагать, что Сильван был умирающим и воскресающим богом, нет. Его чествовали лишь веселыми обрядами, приветствовавшими буйное весеннее цветение.

Интересна в приведенной надписи фраза о рождении из скалы рощи. Возможно, здесь имеется в виду прославить оплодотворяющую силу бога, которая настолько могуча, что даже скалу заставляет производить растительность. Но возможно также, что она имеет какое-то отношение к рождению самого бога. В одной надписи из Далмации Сильван назван *Saxanus* (CIL, III, 5093). *Saxanus* в Германии — обычный эпитет Геракла, который там имел некоторые общие черты с рожденным скалой Митрой. Также и Сильван был в известной мере связан с митраизмом. Как указывал Кюмон, судя по некоторым памятникам, митраисты считали Сильвана вознесшейся на небо и ставшей хранителем скота душой убитого Митрой

быка¹¹. Однако Сильван в митраистских памятниках встречается не часто. Кюмон упоминает его изображение на мозаике в одном остийском митреуме, в митреуме Хеддернхейна, где Сильван окружен только что созданными животными, и бюст Сильвана Пантея с изображением (на его груди) убийства быка. Известны также статуи Сильвана в митреуме Руссикады (Vergaseren, № 126), в митреуме Остии (ib., 236), посвящения Сильвану в остийских митреумах (ib., 276, 283), в митреуме Ангеры (ib., 716). Можно указать еще на посвящение Сильвану в римском митреуме (A. é., 1946, № 91). Некоторые проникновения митраистских верований в культ Сильвана возможны, но вряд ли они играли большую роль.

С культом гор и скал могла скорее связать Сильвана его основная функция бога лесов, сроднившая его, между прочим, с культом Кибелы¹². Его эпитет «властителя горы Иды» во всяком случае показывает, что такая связь была. О том же свидетельствует надпись из Рима, сообщающая, что четыре храмовые сторожа (aeditui) подарили своим сотоварищам monolithum Silvanum (CIL, VI, 675), т. е. Сильван мог почитаться и под видом большого камня или обломка скалы. Наконец, изображение Олимпа, помещенное в храме Сильвана в Филиппах также сближает этого бога с горами¹³. Не исключена также возможность, что слова «рождается из скалы роща» имели ритуальный характер и произносились в начале праздника, что опять-таки могло быть основано только на каком-то мифе, связывавшем Сильвана с культом камней. Если это так, то следует заключить, что в образе народного Сильвана были черты древнейших могущественных богов, почитавшихся на возвышенностях и считавшихся богами не только земли, но и неба (отсюда и его эпитет Небесный — Caelestis).

4. Кое-что для понимания сущности Сильвана дает нам его иконография и сведения о дарах, приносившихся ему верующими, так как такие дары всегда соответствовали функциям и характеру божества.

¹¹ F. Cumont. Textes et monuments relatifs aux mystères de Mytra, vol. I, стр. 197.

¹² H. Graillet. Le culte de Cybèle, стр. 135, 266, 339, 344.

¹³ А. Кук (A. Cook. Zeus, vol. I—III. Cambridge, 1914—1940) указывает на значение Олимпа в ряде культов (vol. I, стр. 115).

Изображения Сильвана довольно однообразны. Это обычно человек в крестьянской одежде, в венке из сосны, с серпом и наполненным плодами мехом в руках. Его обычные атрибуты — дерево и собака. Иногда змея обвивает дерево (например, СІЛ, XI, 6947); иногда под деревом помещалась коза (СІЛ, IX, 3416); в одном случае алтарь Сильвана украшен изображением петуха и флейты (СІЛ, XI, 6315). На древнейшем датированном посвящении Сильвану от 2 г. до н. э., исполненном отпущенником Либона Скрибонием Диогеном, изображены два флейтиста и человек, стоящий у алтаря (СІЛ, XI, 6498). Флейта, возможно, была заимствована из культа Пана, но могла быть связана и с веселым характером праздника в честь Сильвана. Остальные атрибуты указывают на его главные функции: плоды — на его оплодотворяющую силу, серп — на его роль земледельца. Здесь особо следует отметить, что этот атрибут свидетельствует о значительной эволюции характера бога. Как мы помним, для писателей и поэтов начала империи Сильван был не только богом дикой природы, но и врагом культуры, страшившимся символизирующих ее орудий труда. Серп же, несомненно, относится к числу последних. По словам Сервия (Ad. Georg., I, 20), некоторые считали Сильвана первым устройтелем насаждений (*primus instituisse plantationem*), т. е. божеством или человеком, окультивировавшим дикие растения. Так из врага подчиняющей себе природу человеческой деятельности он стал ее активным участником. Собаку, непременно сопровождающую Сильвана (и отождествлявшегося с ними в Галии «бога с молотом»), некоторые считают символом смерти, указывающим на тесную связь бога с миром мертвых. Однако это, по существу, ничем не подтверждается. Собака обычно сопровождала богов леса и дома как помощник охотника, сторож стад и жилищ. Считалось, что собаки, как и петухи, отгоняют злых духов, их кровь применялась в обрядах очищения полей и домов. Собак держали в храме Юпитера-Стража на Капитолии, что лишний раз подчеркивает именно сторожевую роль собаки¹⁴. Змея указывала на его функцию хранителя дома и земельного

¹⁴ H. Scholz. Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion. Berlin, 1937, стр. 11—18, 38—40.

участка¹⁵, коза — стад. Таким образом, иконография Сильвана рисует его как бога плодородия, заботящегося о процветании культурных растений, и бога, охраняющего благополучие и безопасность усадьбы и дома. Такие более редкие его атрибуты, как петух, свинья (CIL, VI, 595), барабан (ib., 618), только подчеркивают указанные функции Сильвана.

Излюбленным даром Сильвану, были, очевидно, участки рощ. Огороженный участок леса — зверинец — жертвует ему Домиций Фаон; тысячу деревьев обещал ему упоминавшийся выше прокуратор императорских имений, Огороженный участок подарил Сильвану в Риме Флавий Аникет (CIL, VI, 31026), там же Юлий Абаскант восстановил в роще Сильвана разрушенную ограду (ib., 610). Жрец Солнца по обету сделал для Сильвана фонтан (ib., 590), вероятно, тоже на посвященном Сильвану участке рощи или сада. Малоимущие поклонники бога приносили ему более скромные дары. Кроме обычных часовенок и статуй, это или сосуды — кратеры и скифосы (CIL, VI, 612, 581, 589, 610; A. é., 1913, № 37, 38; 1925, № 15), или колонки и столбы (CIL, VI, 676, 622; A. é., 1900, № 135). Сосуды, возможно, заменяли источники (следует отметить, что это не просто сосуды из глины или бронзы, обычно жертвовавшиеся в храмы, а каменные вазы, стоявшие в часовне на особом постаменте, следовательно, игравшие некую самостоятельную роль в культе Сильвана, как и в культах некоторых других богов, связанных с очищением верующих), а колонки и столбы символизировали деревья. Со столбом (pilum) Сервий связывает бога Пилумна, брата Питумна. Последний изобрел унавоживание полей, Пилумн — молотбу зерна (Aep., IX, 4)¹⁶. Возможно, что впоследствии они слились с Сильваном. Выше уже упоминался пожертвованный в храм Сильвана монолит.

Особый интерес представляет список предметов, принесенных неким Гаем Юлием Нимфием в храм

¹⁵ E. Küster. Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Giessen, 1913, стр. 70, 76.

¹⁶ Правда, столбы фигурируют в разных культах и имеют различные значения (см. A. Соок. Zeus, vol. II, стр. 92 сл., 157 сл.); они могли быть связаны и с культом деревьев, и с культом бога неба, и с представлениями о пути с земли на небо и т. д.

Сильвана Спасителя, сооруженный на его земле в саду. Это: серебряная статуя Траяна, украшенные колонны, угломеры (*regulae*) и железный свод — *concameratio ferrea* (CIL, VI, 543). Последние два дара совершенно необычны и должны быть связаны с какими-то специфическими чертами Сильвана. Пожертвование железного свода в храм бога, очевидно, указывает на то, что он имел какое-то отношение не только к камням, но и к металлам, в частности к железу. Подтверждается это и найденным на территории эдуев изображением «бога с молотом», сидящим под сводом, покоящимся на четырех колоннах (Espérandieu, № 2208). Из богов, популярных в период Римской империи, наиболее тесно с металлами был, по-видимому, связан Долихен; известны посвящения Долихену с прибавлением формулы «*ubi ferrum nascitur*». Выше уже упоминалось, что на заре развития металлургии божества металлургов играли чрезвычайно большую роль в народных верованиях. Они состояли в теснейших взаимоотношениях с рождающей металлы богиней земли, в частности и с Идейской матерью, а через нее и вообще с производительными силами земли. Они же стояли в центре ряда космогонических мифов, например мифа о металлическом небесном своде, выкованном богом-демиургом. Не исключена возможность, что эти древнейшие представления продолжали жить не только в культуре Долихена, но и в культе Сильвана или — если в последнем они были заимствованы из мифов о Долихене — что образ Сильвана имел такие черты, которые делали подобное заимствование возможным и оправданным.

В этой связи особенно любопытно жертвование в храм Сильвана угломеров (*regulae*). Это один из тех инструментов, которые, как мы видели, чаще всего изображались на надгробиях. Если приводившиеся нами изображения содержат долю истины, то можно полагать, что такой дар Сильвану указывает на его роль культурного героя, а с другой стороны, на те моральные требования, которым подчинялись его последователи, возможно, видевшие в своем боге образец праведной и справедливой жизни. Это еще более сближало бы его с простонародным Гераклом киников, Гераклом-тружеником, ставшим залогом бессмертия для людей труда.

5. Что касается организации культа, то государственных и муниципальных жрецов Сильван не имел. В коллегиях Сильвана были свои жрецы. Особый интерес представляет одно посвящение Сильвану из Капуи, исполненное виликом Дианы Урсулом и «кандидатами» Трептом, Трофимом, Алкидом; Евтихом, Синфором, Гермом. Космом и Фавстом (CIL, X, 8217), — очевидно, рабами. В надписи из Аквинка (CIL, III, 3503) читаем: *Sil(vano) sil(vestri) Sep(timius) Firmanus candi(datus) d(omini) n(ostri)*. Тот же термин мы встречаем в надписи из Карнунта: *Herc(uli) Aug(usto) Ulp(ius) Matianus candidatus d(omini) n(ostri)* (CIL, III, 14356²); и в надписи из Саварии (CIL, III, 4152): *Gen(io) candidat(orum) Vener(is) Victric(is) Daphnus col(oniae) Savariae vilicus kalendarii Septimiani, sacer(dote) P. Ael(io) Sabino, d(onum) d(edit)*

Кандидаты встречаются и в культе Долихена. В одном посвящении из Карнунта упомянуты *candidati numinis*, по мнению Мерла, — жрецы¹⁷ или кандидаты в жрецы. В списке коллегии Долихена из его святилища в Риме фигурируют патроны и кандидаты, во главе которых стоял *pater candidatorum*. Мерла считает кандидатов промежуточным состоянием между простыми верующими и жрецами. Получив под руководством «отца» дополнительное посвящение, они могли быть включены в число последних. (Merlat, стр. 176 сл., № 192, 194; стр. 192, № 200—202). Патронов он считает функционерами не сакральными, а светскими, в обычном понимании этого слова, как патронов коллегии. Относительно патронов, он, возможно, и прав, но толкование термина «кандидаты» вызывает сомнение именно в свете аналогий с кандидатами Венеры Победительницы, Геракла и Сильвана, надписи которых Мерла не привлекает. Мы не имеем никаких данных, позволяющих предполагать, что указанные божества имели какие-то мистерии и соответственные им степени посвящения. Поэтому в их культе кандидаты не могут означать более или менее посвященных в таинства. В обычном значении термин «кандидат» в то время чаще всего означал человека, выдвинутого на должность консула или претора лично императором или получившего воинский чин по представлению и ходатай-

¹⁷ P. Merlat. Répertoire des inscriptions et monuments du culte de Jupiter Dolichenus. Paris, 1951, стр. 100, № 108.

ству легата легиона. В последнем случае он соответствовал также применявшемуся термину «по выбору» (*ex suffragio*) такого-то.

Характерно, что в двух из упомянутых надписей, посвященных Сильвану и Гераклу, дедиканты называют себя «кандидатами нашего господина», т. е. так же, как они сказали бы, если бы, имели в виду императора, избравшего их для какой-то деятельности и даровавшего им соответственное высокое положение. Все это позволяет думать, что кандидатами были здесь лица, избранные и особо отмеченные верховным повелителем мира, божеством, подобные носителям благодати в ранних христианских общинах.

Судя по многочисленным посвящениям богам, и в частности Сильвану, исполненным на основании видения, сна, приказания бога, верующие считали себя состоящими в постоянном общении с божеством, которое, следовательно, могло подать тот или иной знак, свидетельствующий об оказанном им предпочтении кому-либо из своих почитателей, становившемуся его личным избранником — кандидатом. Он не был жрецом (так, в надписи из Саварии жрец упомянут отдельно), не был посвященным в мистерии и имевшим особую степень, а именно человеком, отмеченным и призванным богом. Такого рода представления могли быть возможны лишь в демократически организованных общинах, так как богоизбранничество не зависело от социального положения избранного, тогда как жрецами и даже магистрами и министрами в период империи обычно оказываются свободные. Видимо, несвободные от этих должностей отстранялись, но в некоторых братствах считалось, что бог мог избрать и отметить также и рабов. И действительно, мы видим, что кандидатами Сильвана были шесть рабов, а гению кандидатов Венеры Победительницы посвящает надпись, вероятно, принадлежавший к их числу раб города Саварии. В других культах, насколько мне известно, кандидаты не засвидетельствованы. Возможно, они появились под влиянием культа Долихена. Культ Сильвана кое-где проникал в культ Долихена (Merlat, стр. 8). Его статуя имелась в римском святилище Долихена (*ib.*, № 180). Оба бога были, видимо, связаны как-то со скалами, железом. Любопытно, что один из высших жрецов в рим-

ском святилище Долихена носил прозвище Олимпий (ib., № 199, 200), тогда как Олимп играл роль и в культуре Сильвана. Мерла отмечал, что почитатели Долихена следовали строгой морали, предписывавшейся этим богом-воителем. От них требовалась стойкость, справедливость, постоянная борьба со злом, чистота и т. п. (Merlat, стр. 15, 144). Такая активная этика также должна была быть популярна среди народных масс и элементы ее, возможно, были свойственны и культу Сильвана. Известные черты сходства могли обусловить влияние культуры Долихена на культ Сильвана хотя бы с точки зрения его организации. Но в основном они были существенно различны, особенно в Италии, где Сильван был исконно народным, а Долихен пришлым, солдатским богом. Рабы в культе Долихена вообще не участвовали, а его «кандидатами» были иногда люди видные. Здесь могла быть только позаимствована идея богоизбранничества, но в демократических общинах Сильвана или Геракла она могла восприниматься и перетолковываться совсем в ином смысле.

Следует указать и еще один момент организации культа Сильвана. Некий императорский отпущенник Маркион, назначенный прокуратором, учредил для «Вспомоществующего Сильвана» религиозные церемонии (*religionem instituit*) и принес ему в дар изображение и украшение для участка — *ognatum loci* (CIL, VI, 648). Понятие *locus* — «место», «участок» — играет в это время большую роль в религиозной жизни. Общеизвестны многочисленные происходящие главным образом из провинций посвящения гению места. В упоминавшихся надписях из римского святилища Долихена встречаются *sacerdotes, candidati et cultores huius loci; candidati huius loci; princeps huius loci; patronus huius loci. Cultores huius loci* засвидетельствованы и в надписи, посвященной Юпитеру Гелиополитанскому (CIL, VI, 422). Известна погребальная коллегия *huius loci*, посвятившая надпись Каракалле (ib., 9428). В Апуле надпись Венере Победительнице сделал гарусник колонии *antistes huius loci* (CIL, III, 1115). В Массаре известны *sacerdos Cererum loci primi; sacerdos dei Diti in loco primo* (CIL, VIII, 6359, 16406) и посвящение Хаосу от *sacerdos hoc loco iniciatus* (ib., 4641). В Риме Диане Карициане посвящает

надпись Аврелий Карик *aguarium huius loci* (CIL, VI, 131). В одной эпитафии раба из Далмации покойный назван *regegrinus huius loci* (CIL, III, 14729). Примеры эти можно было бы умножить. По-видимому, в ряде случаев жрецами — *sacerdotes, principes, antistites* — места или участка назывались служители божества, не имевшего официально признанного и освященного храма и почитавшегося на частной земле, в роще, саду, на огороженном участке и тесно с этим участком связанного. Жрец принимал посвящение на этом участке и представлял его перед богом. Возможно также, что в других случаях такой жрец обслуживал культ гения места, переплетавшийся с культом другого бога. Так же переплетался культ гения места или самого места с культом бога и в глазах тех, кто именовал себя *cultores huius loci*. Это почитание отдельного участка земли, как мы видим, появляется в культе различных богов, между прочим, и неримских. В ряде случаев участок уже не связывается с определенным владельцем, именем, он сам по себе пользуется религиозным почитанием, как и другие персонафицированные и обожествленные понятия.

Как мы видим, даже на основании тех отрывочных данных эпиграфики, которые мы попытались суммировать, можно сказать, что народный Сильван резко отличался от скромного лесного божка, известного по литературным источникам. Это сложная и внушительная фигура, вполне способная конкурировать с богами официального пантеона. Это бог земли и всего, связанного с землей, — плодородия, культуры земледелия, нерушимой межи и прав земледельца на мирный труд на своем участке; бог самого земельного участка, как в форме конкретного имени, так и в форме абстрактной единицы земельной собственности, принадлежавшей своему владельцу; бог гор, рождающих камень и металл; бог-творец и господин. Вместе с тем он близок человеку, возможно, и сам человеческой природы; он помогает труженику и учит его труду. Он не делает разницы между людьми, не требует от них тайных знаний и сложных посвящений, он сам избирает достойного, независимо от его положения в обществе. Он покровительствует небольшим группам друзей и единомышленников, соединяющихся, чтобы почтить его на свои небольшие средства и тру-

дом своих рук. От них он ждет исполнения определенных моральных правил и за достойную жизнь, видимо, дарует бессмертие (о последнем свидетельствует большое число посвящений Сильвану «в память» — *in memorem* — покойных, которые таким образом ставились под его защиту). Подобный образ, созданный самим народом, несомненно, должен был ему импонировать, даже независимо от того, что Сильван, не имевший государственного культа, был далек от тех форм последнего, которые вызывали протест в среде рабов и «маленьких людей».

Многие черты образа Сильвана присущи и образу народного Геракла, что не только объясняет их популярность в одной и той же среде, но и позволяет более глубоко понять, какие идеи и представления были ей наиболее близки. Однако Сильван был воплощением одной идеи, которая не отразилась в представлениях о Геракле. Хотя последний нередко выступает хранителем отдельных фамилий, домов, усадеб, тесно сближается с ларами и гениями, он нигде и никогда не связывается с возникновением и защитой частной собственности на землю. Между тем, как мы видели, по сообщению агрименсоров и по приданному ему Горацием эпитету «хранитель границ», одной из наиболее характерных черт Сильвана была его роль первого размежевателя земли. Он первый установил частную собственность на земельные участки и стал главным хранителем границ имения, т. е. того же права собственности. Видимо, в позднейшее время он (во всяком случае в глазах народа) в этом смысле совершенно оттеснил на задний план тех богов, которым раньше приписывались аналогичные функции. Не только в Италии, но и в провинциях Сильван — бог частного владения, «домашний Сильван», как он обычно именуется в дунайских провинциях.

На первый взгляд может показаться странным, что именно подобный бог, а не такой, скажем, бог, как Сатурн, с которым связывалась идея золотого века без бедности, рабства и породившей их собственности на землю, стал наиболее популярен в народе. Но, по-видимому, упомянутое качество Сильвана и способствовало его популярности, тому, что именно он, а не какой-либо другой сходный бог лесов и полей прошел такой сложный путь развития в народном сознании.

В нашей литературе укрепилось мнение, что рабы и свободная беднота, подымаясь на борьбу с существующим строем, мечтали о восстановлении отношений первобытно-общинного строя, которые в их сознании преломлялись в виде легендарного золотого века. Однако, во всяком случае для Рима периода конца республики и империи, эта точка зрения никакими данными подкреплена быть не может. Очевидно, в указанное время существовало две концепции эволюции аграрных отношений. Согласно одной из них, некогда в Риме, равно как и у варваров, собственности на землю не существовало, не было и порожденного ею неравенства и взаимной вражды граждан, бедности и богатства, жадности, эгоизма и тому подобных бедствий. Все они появились, когда отдельные лица начали присваивать себе общее достояние — землю. Такое присвоение, по существу, незаконно. Земля принадлежит всем и может находиться только в пользовании, а не в собственности частных лиц.

Другое направление отразилось в легендах о первых римских царях, устроителях общества и государства. Эти цари были, между прочим, и первыми законодателями; они размежевали землю, определили каждому его надел и тем прекратили несправедливости и насилия, чинившиеся богатыми бедным¹⁸. Нума объявил священными межевые знаки и дозволил безнаказанно убить тех, кто их нарушает, предав проклятию их самих, их семьи и скот. Тулл Гостилий наделил участками безземельных, избавив их от необходимости работать на чужой земле. Сервий Туллий роздал землю беднякам, чтобы они были действительно свободными гражданами, какими не могут быть люди, лишенные собственности и работающие на другого. Он же, как сын Лара, установил празднество компиталий и нундины и учредил паги с их самоуправлением, т. е. упорядочил жизнь сельской территориальной общины крестьян-землевладельцев. Такая же роль приписывалась и богам. В одном приписанном этрусской нимфе-пророчице Вегое отрывке, приводимом у агрименсоров (Schrift, Röm. Feldmesser, т. I, стр. 350)

¹⁸ Р. Пельман. История античного социализма и коммунизма. СПб., 1910, стр. 506 сл., 557, 572; G. Dumézil. Servius et la Fortune. Paris, 1943, стр. 141, 159.

и датируемом концом II — началом I в. до н. э.¹⁹, рассказывается, что когда Юпитер пожелал иметь Этрурию, он приказал измерить землю и разметить поля. Зная человеческую скупость и жадность к земле, он пожелал, чтобы межи были всем известны. И тот, кто нарушит или сдвинет межевые знаки, чтобы увеличить свое и уменьшить чужое владение, за это злодеяние да будет проклят богами. Если это сделают рабы, то они перейдут во власть худшего господина; если же это будет сделано по приказу господина, то его дом будет быстро истреблен и весь его род погибнет, сам он будет страшно болеть, его землю опустошит буря, землетрясение, ливень и град. И если такие злодейства будут совершаться, в народе возникнут многочисленные несогласия. А поэтому, заканчивает автор, да не будешь ты лживым и двуязычным, обуздывай свое сердце.

Возможно, что на ранних этапах классовой борьбы первое направление имело в народе своих сторонников, как, например, гелиополиты Аристоника²⁰. Но, по-видимому, впоследствии идея общности имущества среди эксплуатируемых масс утратила популярность. Косвенным доказательством тому может служить то обстоятельство, что идеализация жизни варваров и золотого века встречается обычно у писателей реакционных и далеких от народа. Пельман приводит ряд соответствующих примеров из сочинений Лукана, Тацита, Сенеки, Диона Кассия. Можно еще сослаться на Плутарха, Лукиана, Апулея, Филострата. Для всех этих авторов восхваление, с одной стороны, Спарты Ликурга, а с другой, «варваров» и золотого века или стало общим местом в критике современных им обычаев и нравов, или имело своей основой стремление сгладить пугавшие их социальные противоречия различными искусственными и неосуществимыми мерами вроде законодательного ограничения размера частных состояний, уничтожения денег, купцов и ростовщи-

¹⁹ См. I. Heurgon. The Date of Vegoia's Prophecy.— «Journal of Roman Studies», vol. 49, 1959, стр. 41—45.

²⁰ Ф. Альтгейм считает возможным отождествить идеи и программы последователей Аристоника и участников первого сицилийского восстания рабов, которые, по его мнению, стремились организовать свое государство на основе общности имущества («Römische Religionsgeschichte», Bd. II. Baden-Baden, 1943, стр. 39—50).

ков, добровольного согласия богатых отдать часть своего имущества бедным и т. п. Аристократическая и реакционная сущность этого направления особенно ярко заметна у Плутарха с его идеализацией законов Ликурга и спартанского строя. С другой стороны, из учения о первоначальной общности земли, по-видимому, делался вывод о верховной собственности на землю государства или императора и, следовательно, о его праве распоряжаться имуществом граждан. Мысль, что все принадлежит императору и что он в любую минуту может потребовать у поданных то, что находится лишь в их пользовании, повторяется довольно часто в памятниках официальной пропаганды, начиная с «Панегирика» Плиния Младшего Траяну. Характерно, например, что Цельс утверждает, будто императору «поручено все на земле и все, что ты получаешь в жизни, получено от него»²¹, тогда как Ориген, возражая ему, доказывает, что человек, приобретая своим трудом земные блага, получает их не от императора, а от бога (Contr. Cels., VIII, 67).

Спор Оригена с Цельсом по этому поводу показывает, что вопрос о происхождении земельной собственности не был абстракцией и имел свои корни в реальных интересах.

Мелкий собственник, прекарный держатель, наделенный земельным участком отпущенник или получивший в качестве пекулия поле раб более всего стремился к тому, чтобы обработанная его трудом земля не могла быть у него отнята, так как положение, в силу которого не мог быть свободным тот, кто не имел собственности и должен был работать на другого, было в период империи столь же закономерным, сколь и при республике.

Для характеристики идеологии такого «маленького человека» интересна сказка о батраке, неустанно просившем Геракла о помощи. При содействии Меркурия Геракл указал батраку зарытое в земле сокровище. Бедняк, откопав клад и разбогатев, купил поле, на котором батрачил, и стал обрабатывать его для себя. Изложивший эту историю комментатор Горация Порфирион заключает, что человек, продолжавший трудиться, даже

²¹ А. Раювич. Античные критики христианства. М., 1935, стр. 99.

найдя богатство, которое могло бы избавить его от работы, никогда не узнает блаженной жизни (Serm., II, 6, 12). Мысль эта вполне соответствует его общим взглядам, согласно которым, «естественно, чтобы всякий ненавидел то, над чем трудится» (Od., III, 18, 15). Но можно полагать, что народная мораль сказки была прямо противоположна: батрак, прежде возделывавший поле для другого, стал счастлив именно потому, что теперь мог обрабатывать его для себя. Захвату земли бедняков богачами посвящены некоторые места из упоминавшихся уже сборников Сенеки Старшего и Псевдоквинтилиана, восходящие, по мнению Пельмана (стр. 566 сл.), к речам популяров конца республики. Интересно, что ораторы здесь не апеллируют ни к первоначальной общности земли, ни к порядкам «золотого века» Сатурна. Могущественные, говорится в одной из «Контроверсий» Сенеки (V, 33), пользуются своими богатствами вопреки природе, обрабатывая свои огромные земли руками свободнорожденных, заключенных в эргастулы (т. е., видимо, кабальных должников, которых в той же связи упоминает и Колумелла — I, 3). В другой контроверсии (V, 5) бедняк, дом которого поджег богатый сосед, жалуется, что богачи, владеющие огромными имениями и фамилиями, отовсюду вытеснили бедняков и что земли, некогда возделывавшиеся плебеями, стали достоянием немногих владельцев эргастул. Злодействам богачей посвящена одна из Псевдоквинтилиановых декламаций (13), произнесенная бедняком пчеловодом, пчел которого отравил богатый сосед. Он рассказывает, как жил тихо и скромно трудами своих рук на маленькой землице и вокруг него было множество таких же равных между собою и не нарушавших взаимного доброго согласия хозяев маленьких участков. Но вот разбогатевший сосед начал захватывать их земли. Он уничтожал межевые знаки, разрушал жилища и отечественные святыни, и старые земледельцы ушли с женами и детьми, озираясь на родных ларов. Так земля, кормившая многих граждан, стала садом одного богача. Далее оратор жалуется, что его владеньице оказалось со всех сторон окруженным землями богача, у него не осталось даже дорожки, по которой он мог бы выгнать скот на пастбище, и ему пришлось заняться пчеловодством. Но так как пчелы перелетали в сад соседа, тот отравил

их. Изгнанный со своих земель плебс, по словам потерпевшего, попадает в подчинение и печальное рабство, ибо не живет как свободный тот, кому не дозволено ничего иметь.

Как видим, основной упор делается здесь на захват земли «маленьких людей», превращающий их из самостоятельных и полноправных граждан в униженных зависимых бедняков. В тех же примерно выражениях составлена и известная петиция фракийских крестьян к Гордиану и прошение крестьян из окрестностей Истрии к Антонину Пию: и те и другие жалуются, что из-за чинимых им насилий они из обеспеченных домохозяев превращаются в нищих, вынужденных покинуть свое местожительство. Агонистики, требуя, чтобы богатые землевладельцы сжигали долговые обязательства, явно стремились освободить и вернуть владельцам перешедшие к кредитору участки должников, обратившихся из самостоятельных собственников в прекарных держателей, или колонов.

Все эти данные подтверждают сказанное выше — для широких масс наиболее насущным представлялось не обобществление имущества, а укрепление владельческих прав на свои небольшие участки, являвшиеся постоянным объектом захватов со стороны более сильных и могущественных. Недаром в приведенном отрывке из агрименсоров страшным проклятиям подвергается тот, кто захватывает чужую землю с целью увеличить свою. Не надеясь на законы, легко обходившиеся значительными и влиятельными людьми, бедняки возлагали свои надежды на богов. То обстоятельство, что на пример Тулла Гостилия, Нумы и особенно Сервия Туллия ссылались обычно ораторы-популяры, обращавшиеся к народу, показывает, что и в последний век республики царство Сатурна не пользовалось особыми симпатиями плебса²². В этом смысле не лишено интереса, что Вергилий, перечисляя в получен-

²² Этому противоречат, правда, характерные для того времени настроения, наиболее ярко отразившиеся в знаменитой IV эклоге Вергилия и использованные Августом, а затем и другими императорами в их пропаганде грядущего или уже наступившего золотого века. Однако ничто не доказывает, при современном состоянии изучения этого вопроса, что подобные настроения были типичны именно для широких масс трудящихся, а не для иных слоев, удовлетворить которые в первую очередь стремились Август и его преемники.

ном Энеем предсказания о будущем Риме всех римских царей, опускает Сервия Туллия. Можно думать, что в то время, когда прославлялись принесенные Августом мир, всеобщее счастье и наступление нового века, образ этого царя, с которым связывались истинные и не осуществившиеся чаяния плебса, казался несколько одиозным.

Этим чаяниям, оставшимся актуальными и в период империи, более всего отвечал культ Сильвана. Культы других богов, которым также приписывалось учреждение первых межевых знаков, были слишком тесно связаны с высшими классами и государством. Установленный порядок привел к нищете, бесправию, тяжелому, подневольному труду. Он не защищал «маленького человека». Сильван, стоявший вне официального пантеона, мог казаться защитником того строя общества, который более или менее сознательно рисовали себе рабы и свободные бедняки как наиболее совершенный,— строя, основанного на нерушимом мелком частном землевладении, взаимопомощи и дружеских связях землевладельцев, возделывающих своим трудом принадлежащие им участки.

Выше мы уже пытались показать, как соответствовавшие таким взаимоотношениям добродетели развивались в кружках друзей рабов и свободной бедноты. По-видимому, аналогичные взгляды господствовали и в раннехристианских общинах. Не пытаюсь решать вызывающий столь многочисленные споры вопрос о «раннехристианском коммунизме», укажем лишь, что некоторые изречения, содержащиеся в христианской литературе, вполне соответствуют приводившимся выше пословицам²³. «Не говори, что это твоя собственность; ибо если у нас общность в нетленных вещах, то тем более в вещах преходящих»,— сказано в «Дидахе»; «Имей все общее с братом своим и не называй ничего своим, ибо от бога всем людям уготовлено общее участие»,— учат «Апостольские правила». Это тот же призыв отказаться от понятий «мое» и «твое», который также, по-видимому, возник в результате специфического отношения к дружбе и обязанностям друзей. Но на примере приведенных христианских изречений особенно ясно видно, что если, возможно,

²³ Цитировано по книге: И. Зейпель. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви. М., 1913, стр. 83 сл.

некоторые общины и практиковали общность имущества, то лишь как средство сделать наиболее прочным внутреннее единство своего братства и избавить его сочленов от привязанности к материальным благам, не ставя, однако, целью возвращение к «золотому веку» в мировом масштабе. Кроме того, если взять, например, общину, быт которой отражен в «Дидахе», то общность имущества здесь скорее все же понималась как постоянная готовность оказать помощь собрату по вере, чем как фактический отказ от собственности. Иначе трудно понять такие наставления, как «Всякому просящему дай и не требуй назад, потому что отец хочет, чтобы у каждого было то свое, которое он дал всем людям», «Не протягивай руку, когда приходится брать, и не сжимай ее, когда приходится давать. То, что ты заработал своими руками, давай как выкуп за грехи свои», «Не отворачивайся от нуждающегося».

Конечно, христианские общины находились в особом положении²⁴. Но и неофициальные товарищества «маленьких людей» были по существу организациями, в какой-то мере противопоставлявшими себя обществу богатых и знатных, и в них могли складываться такие же идеи и нормы поведения, заменявшие их сочленам если не царствие божие, которого ждали христиане, то, по крайней мере, более справедливые, с их точки зрения, социальные отношения. Возможно, что здесь более или менее сознательно воспроизводились, хотя бы в форме поставленного перед собой идеала, взаимосвязи, которые должны были бы объединять мелких владельцев земельных участков или небольших мастерских, всегда готовых помочь соседу, не затевающих между собой ссор и тяжб, не стремящихся захватить чужое силой или обманом, руководствующихся во взаимных отношениях честностью, милосердием, добротой и другими подобными добродетелями.

Группы друзей особенно часто выступают в качестве жертвователей Сильвану, видимо, считавшемуся покровителем дружеских связей. Дружба, в соответственном ее

²⁴ Энгельс писал, что в начальном христианстве «следы общности имущества... объясняются скорее сплоченностью людей, подвергавшихся гонениям, чем действительными представлениями о равенстве» («Анти-Дюринг», Госполитиздат, 1953, стр. 98).

понимании, была необходимым условием и охарактеризованного выше строя, так как взаимное уважение и взаимная помощь была необходима, чтобы крестьянин мог спокойно и плодотворно работать на своем участке. Как мы помним, в фольклоре, лесные духи европейских стран также становились покровителями человеческих взаимоотношений. Как и Сильван, они могли быть ближе простому человеку, чем бог официальной религии. Но церковь была слишком могущественна и слишком сильно влияла на умы, чтобы лесные и домашние духи могли выдерживать конкуренцию даже святых, не говоря уже о христианской троице и божьей матери. На пути, который прошел Сильван от положения лесного божка до космического божества, таких препятствий не стояло, и народ легче мог возвысить бога, отвечавшего его мировоззрению, до положения космического божества.

Как видим, богам, почитавшимся эксплуатируемыми классами Италии, свойственны некоторые общие черты. Это божества земли и божества труда; хранители индивида, семьи, дома и вместе с тем могучие божества мирового масштаба, иногда, возможно, боги, подающие людям пример своим поведением и обещающие бессмертие тем, кто будет следовать их примеру. Лактанций, отвечая критикам христианства, недоумевавшим, почему Христос пришел на землю в столь неподобающем богу облике и погиб смертью, недостойной свободного человека, пишет: потому, что учение только тогда воспринимается, когда учитель подтвердил его примером своей жизни; потому, что Христос хотел, чтобы за ним могли следовать все низшие и простые — *humiles et infimi* (Lactant., *Divin. Institut.*, IV, 23 и 26). Можно полагать, что в некотором смысле таким же образцом для подражания угнетенным мог служить и Геракл, и, возможно, сын раба, Сильван. Они были ближе всего простому человеку, и каждый, следовавший за ними, мог рассчитывать на добрую славу среди своих единомышленников при жизни и на приобщение к миру богов после смерти. Так сливались моральные и религиозные искания, нашедшие свое завершение в христианстве, но отразившиеся и в других близких народу верованиях. Как можно судить по числу посвячительных надписей, Сильван для рабов и свободной бедноты затмил даже Геракла. Вероятнее

всего, это объясняется, между прочим, и тем, что Сильван не имел официального культа и потому особенно привлекал всех, в ком официальная религия и официальная идеология вызывали более или менее осознанный протест и кто стремился отгородиться от них и противопоставить им нечто свое.

Косвенным доказательством того, что приверженность народа к божествам земли, и в частности к Сильвану, носила именно такой характер, может служить отношение к ним высших классов в более поздний период существования империи. Отношение это явно чем дальше, тем больше становится отрицательным и даже прямо враждебным. Так, для Варрона земля — великая и уважаемая богиня, мать, равная отцу — небу, она и Церера и Веста, и Юнона (Nonn., *Maec.*, стр. 240, 280; August., *De civit. dei*, IV, 10; VII, 24)²⁵. Вергилий называет землю (Tellus) «первою из богов» (Aen., VII, 136). Почетное место отводилось ей в памятниках искусства, пропагандировавших политику Августа.

Для поздних авторов, напротив, все земное, материальное, обычно резко противопоставлено небесному, идеальному. С землей связывалась низшая часть человеческого существа — тело, тогда как душа дает человеку эфир (Nonn. *Maec.*, стр. 105). С землей отождествлялся всепожирающий Кербер и победа над ним Геракла толковалась как победа мудрости и духа над низменными земными страстями (Serv., *Ad Aen.*, VI, 395). Дети земли, гиганты, интерпретировались как нечестивые, восставшие на богов люди, не способные ни к чему возвышенному и приверженные только земному (Macrob., *Saturn.*, I, 20, 1—13). Им противопоставлялся их победитель Геракл, воплощение мудрости богов, и его помощник в борьбе с гигантами Либер-Дионис (Pseudoacron, *Carin.*, II, 11, 17; II, 19, 23). Даже герои из-за приписывавшейся им некоторыми мифографами связи с землей (например, у

²⁵ Даже Плутарх в своем трактате об Изиде и Озирисе, толкуя Изиду как воспринимающую и рождающую часть природы, т. е. как землю и материю, выступает против мнения тех философов, которые считают материю чем-то пассивным и аморфным. С его точки зрения, она первая спутница и соучастница Озириса, представителя оплодотворяющей силы, т. е., в интерпретации Плутарха, духа и разума, сообщающего материи форму (*De Iside et Osiride*, 54—58).

гlossаторов: *Hera — Terra unde Heroes. — Corpus gloss. lat., VI, стр. 516*) приобретали отрицательные черты гигантов. У Псевдоакрона читаем: в то время, когда из хаоса мир создавался в его нынешней гармонической форме, из земли были рождены герои, непокорная толпа пороков (*Serm., II, 2, 93*). Видимо, именно вследствие одиозности всего земного поздними авторами даются новые или развиваются уже ранее имевшиеся интерпретации сущности некоторых богов, в обычном представлении тесно связывавшихся с землей. Так, Юнона отождествляется уже не с землей, а с воздухом, или эфиром (*Serv., Ad Aen., II, 296; August., De civit. dei, IV, 10*). Лары и даже маны отрывались от их земных функций и связей с землей и толковались как души умерших, которые, в случае если их жизнь была чиста, пребывали уже не на земле, а в сфере эфира или даже солнца (*Mart. Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii, II, 152—164; August., De civit. dei, IX, 11*). Герои связывались уже не с Герой-землей, а с Юноной-эфиром и в царстве эфира пребывали их души за свои добродетели и заслуги (*Mart. Capella, loc. cit.; Corpus gloss. lat., VI, стр. 518*).

Напротив, божества, сохранявшие свою связь с землей и более или менее популярные в народе, наделяются отрицательными чертами. Фавн из божества преимущественно благодетельного, первого царя латинов, смягчавшего их нравы, превращается в подземного бога, насылающего болезни и ворующего детей (*Pompon. Porphyrio, Od., III, 18, 1; Pseudoacron, Od., III, 18,4*), инкуба, совращающего женщин (*Serv., Ad Aen., VI, 775; August., De civit. dei, XV, 23*). Живущие на земле долголетние, но смертные существа — паны, фавны, фонты, нимфы, фаты, сильваны, по мнению Марциана Капеллы, изрекающие оракулы и вредящие людям, причисляются им к «черни земных богов» (*op. cit., II, 167*). Среди них Капелла особо выделяет Сильвана. Он описывает, как эти мелкие боги, неожиданно услышав незнакомый звук трубы, приходят в смятение и волнение. Реки, фавны, лесные нимфы и богиня Палес замерли, пораженные страхом. Только привыкший к войне Сильван, отложив свой кипарис, просит дать ему оружие Геракла и Аполлона, потрясает трезубцем Портуна и разглядывает серп сельского Сатурна, не решаясь претендовать на меч Марса (*ib., V, 425*). Его

угрожающая гримаса, с которой он тянется к серпу Сатурна, внушает страх небожителям (*ib.*, V, 566). Здесь, как видим, Сильван сближается с нечестивыми богоборцами — гигантами. Сервий называет Сильвана богом материй, отбросом всех элементов — *faex omnium elementorum* (*Ad Aen.*, VIII, 601). Приводившийся выше рассказ Проба о происхождении Сильвана также, несомненно, преследовал цель опорочить и унизить земного, крестьянского бога, возвеличенного невежественными и грубыми людьми. Характерно, между прочим, что в то же время специфическое значение приобретает самое выражение «сын земли». Цицерон и Петроний, называя простого человека «сыном земли», не вкладывают в эту формулу ничего одиозного. Но Минуций Феликс уже пишет, что «сынами земли» называют подлых и невежественных (*ignobiles atque ignavos*), и в том же смысле говорит о «сынах земли» — плебейх — Симмах (*A. Otto*, стр. 344). «Сынами земли», подобными гигантам, называют панегиристы багаудов (*Panegyrici latini*, X, 4; XI, 3).

Как можно заключить на основании одной римской эпитафии, воспроизводящей эпиграмму Эпихарма, культ земли имел и еще одно значение. В этой эпитафии покойница говорит: «Я — прах, прах и земля, но земля — богиня, значит и я не мертва» (*Buecheler*, 974). Так обожествление земли связывается с надеждой на бессмертие всякого покойника, с той демократизацией апофеоза, которая началась в Греции с IV в. до н. э., а в Риме — со II в. н. э.

Возможно, что отрицание божественности земли было направлено и против этого движения, несомненно, чуждого аристократическим представлениям о доступности бессмертия на небе лишь для избранных.

По-видимому, в это время снова оживает та противоположность между божествами неба и земли, которая может быть прослежена и на заре развития античного мира²⁶ и которая, так же как и тогда, обуславливалась

²⁶ С этой точки зрения любопытно, между прочим, возникшее, по мнению исследователей, еще в царском Риме и особенно ярко проявившееся в наиболее острый период борьбы патрициев и плебеев противопоставление патрицианской «небесной» троицы — Юпитер, Юнона, Минерва — плебейской «хтонической» триаде — Церера, Ли-

остротой социальных противоречий, хотя противостоящие теперь друг другу классы и социальные группы стали иными и иными, гораздо более сложными, стали и представления, связывавшиеся с теми и другими культурами. Но во всяком случае самое возникновение и обострение такого противоречия позволяет заключить, что с «чернью земных богов», и в частности с Сильваном, народные массы связывали идеи, воспринимавшиеся правящим классом как враждебные.

Подводя итог всему вышеизложенному, мы можем попытаться реконструировать некоторые наиболее характерные черты идеологии свободных и несвободных трудящихся Италии в период империи. Это была идеология людей, более или менее четко осознававших свою солидарность и противопоставлявших себя государству, правящим классам и их культуре и идеологии. В значительной мере именно этот протест против официальной правительственной пропаганды оттолкнул их не только от желания участвовать в современной им политической и общественной жизни, но и привел к неверию в эффективность борьбы за такое социальное устройство, при котором подобное участие могло бы быть реальным и действенным. Однако он не привел их ни к индивидуализму, ни к пассивности во всех иных областях жизни, ни к исключительному устремлению в мир потусторонний, как это имело место в среде оппозиционно настроенных представителей высших классов и интеллигенции. Напротив, сознавая общность своих интересов, «маленькие люди» стремились упрочить дружеские связи с себе подобными и развивать те добродетели, которые укрепляли такие дружеские кружки, противопоставляя их внешнему враждебному миру. Только за эти добродетели они рассчитывали приобщиться к загробному блаженству, которое было в общем не самоцелью, как у гностиков или адептов некоторых основанных на мистериях культов, а лишь заслуженной наградой за достойную и деятельную жизнь.

Отвращаясь от навязанной сверху религии, они бер, Либера. Противоречие это постепенно сглаживалось по мере уравнения плебеев в правах (H. Le Bonniec. *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République.* Paris, 1958, стр. 294—311).

искали и создавали своих богов, с одной стороны, великих и могущественных, а с другой — человеческих и близких простым людям, подававших им пример историей своей жизни, трудов и подвигов; богов, не связанных с существующим общественным строем, полным насилий и несправедливостей. Их более или менее осознанным идеалом было, видимо, общество, состоящее из мелких трудящихся собственников, довольных малым и не стремящихся к большому богатству и власти. Идеал по существу (если не субъективно, то объективно) был антирабовладельческим, так как при таком строе значительное развитие рабства невозможно. Не будучи дополнен никакими политическими требованиями, он отличался от устремлений народных масс в период республики, когда требование имущественного равенства предполагало и равенство прав на участие в управлении государством. Таким образом, здесь уже речь не шла о реставрации классического античного полиса или условий, существовавших при первобытно-общинном строе. Не видим мы и призыва к активной борьбе. Возможно, что, кроме разочарования в политике, это объяснялось и иными причинами. И рабы, и свободные трудящиеся были заняты в небольших хозяйствах: на виллах или в мастерских. Внутри семей и официальных коллегий образовывалась и поддерживалась иерархия, разделявшая более и менее привилегированных сочленов. В коллегии различными льготами пользовались те, кто отправлял выборные должности. Что касается фамилии, то еще Цицерон писал о рабах, занимающих в доме более и менее почетное положение (*Paradox.*, V, 2), а Филострат в одном из приписывавшихся Аполлонию Тианскому писем замечает, что и рабы имеют свою генеалогию и делятся на разные классы (*Epist.*, 41). Впоследствии даже закон делал различие между простым рабом, которого, например, можно было обидеть безнаказанно, и рабом привилегированным — ординарием, диспенсатором, за оскорбление которого налагалось взыскание (*Dig.*, XLVII, 10, 15). Известная часть рабов могла надеяться получить свободу и разбогатеть. Все это, конечно, способствовало разобщению рабов и свободной бедноты. Чувство солидарности не пошло дальше представлений о высоком значении дружбы, связующей членов маленьких групп; протест

против окружающей действительности — дальше стремления отгородиться от нее, противопоставить ей свои верования, свои моральные нормы. И, конечно, не случайно, что такому пассивному протесту соответствовала и пассивность италийских народных масс, рабов и свободных в классовой борьбе. Как известно, при империи в Италии не было значительных восстаний. Активные формы борьбы не шли дальше возникновения отдельных стрядов разбойников или мятежей городского плебса, обычно в связи с задержкой в раздаче хлеба.

Конечно, элементы протеста, содержащиеся в народной религии и этике, весьма слабы, но все-таки наличие их несомненно и несомненно, что они внушали беспокойство правительству и господствующим классам, имевшим свои представления о том, каков должен быть раб и плебей.

Первой и главной добродетелью того и другого было, с их точки зрения, не только безоговорочное повинование высшим, но и благоговейное к ним уважение, что и определялось в общем терминами *pietas* и *obsequium*. «Первым делом надо быть благочестивым, желать добра господину, почитать родителей», — писал в своем наставлении отпущенникам их патрон, легионный трибун Кастриций Кальв (CIL, XI, 600). По мере того как часть рабовладельцев склонялась к мысли, что в отношении рабов невыгодно и небезопасно действовать одними только методами устрашения, они тем более старались внушить рабам, что их долг — почитать и уважать господина, как клиент почитает патрона, подданный — императора, занимающего по отношению к народу место патрона и отца. Преданность раба господину, клиента — патрону должна была стоять выше всех добродетелей. «Грех ради господ заменяет добродетель», — гласила поговорка. Эта преданность ставилась даже выше долга повиноваться государству. Сенска, доказывая, что раб может считать благодетелем господина, ссылается главным образом на случаи, когда рабы спасали господ от преследования властей (*De benefic.*, III, 18—27), что, с его точки зрения, являло примеры, правда, редкой, но тем более прекрасной добродетели рабов. Такие же примеры приводит Валерий Максим (VI, 7, 2, 3; 8, 1—7), Аппиан в истории проскрипций триумвиров, Макробий

(Saturn., I, 11). Господин стремился не только внешне, но и внутренне подчинить себе раба, распоряжаться не только его телом, но и умом, душой, совестью. Уже самый тот факт, что раб начинал искать какие-то собственные пути, составлять собственные суждения о добре и зле, не мог не казаться подозрительным, независимо от того, куда его эти пути приводили. Недаром господа старались изолировать своих рабов от внешнего мира, от тех, кто мог сообщить им какие-то новые идеи, и недаром законодательство предусматривало наказание тому, кто «развращал душу раба», внушая не только «дерзкие поступки», но и «дерзкие мысли», презрение к господину и т. п. (Dig., XI, 3, 1). Вступить в коллегию «маленьких людей», т. е. выйти из замкнутого круга фамилии, раб мог только с разрешения господина, и как мы видели выше, бывали случаи, когда продиктованные «благотельями» уставы таких коллегий предписывали не принимать в их состав рабов. Здесь сказывалось стремление обострить грани, разделявшие рабов и свободных, столь заметно проявлявшееся еще в политике Августа, не замеченное и впоследствии и постоянно стелкивавшееся с неизбежным процессом объединения эксплуатируемых разных категорий, которые осознавали свое единство перед лицом враждебного мира богатых и знатных.

Свободный труженик оказывался в отношении патрона и правительства в том же положении, что раб в отношении господина. Императоры и патроны также старались предотвратить проникновение в среду плебса новых, «волнующих души» учений и держать его в рамках узаконенных идей и представлений. Плутарх в трактате, обращенном к общественному деятелю городского масштаба, настоятельно рекомендует избегать в речах ссылок на те «дела предков», которые могут «зажечь души толпы» (Praecepta gerendae reipublicae, — XIV, 8—10). Правда, он имеет в виду греческие города и воспоминания о борьбе греков за свободу и независимость, но надо думать, что разумный, с точки зрения Плутарха, политик, не стал бы и в речах, обращенных к италийскому плебсу, напоминать ему о временах Гракхов и Мария. Менее всего правящие слои могли желать, чтобы плебей почувствовал свою силу и человеческое достоинство. А та мораль, которая формировалась в среде тружени-

ков, несмотря на все ее недостатки, во всяком случае сообщала ему это чувство собственного достоинства и давала, хотя и отвлеченное, освобождение от навязанных сверху представлений и фикций. Уже самый тот факт, что эти фикции стали терять власть над умами, был несомненно очень знаменательным явлением.

Поэтому нельзя недооценивать роли пассивного сопротивления народных масс в истории упадка и гибели рабовладельческого способа производства. Достаточно известно, какое значение в этом смысле имело нежелание рабов исполнять более сложные и требующие тщательности и внимания работы, небрежность в обращении с инвентарем и т. п. Свободная беднота Италии чем далее, тем менее стремилась служить в армии, что привело со временем к значительным изменениям во всей структуре римского войска, а впоследствии, когда варвары появились на территории Италии, ускорило их победу. Это была, если так можно выразиться, духовная «сецессия плебеев», которые, освобождаясь от влияния официальной идеологии, не считали себя более обязанными поддерживать римское государство. Его социальная база суживалась, что способствовало развитию наступившего кризиса.

Часть II
ПРОВИНЦИИ



1. ИДЕОЛОГИЯ РАБОВ И ГОРОДСКОЙ БЕДНОТЫ

Насколько мы можем судить по эпиграфическим памятникам, мораль рабов, отпущенников и свободной бедноты в городах западных провинций не отличалась от идеологии тех же слоев Италии.

В эпитафиях покойным ставятся в заслугу те же добродетели и тексты их проникнуты тем же мироощущением.

Приведем несколько примеров. Отпущенница Фирма, жена Эпафродита из Марцены в Бетике, не только была исполнена супружеских добродетелей и благочестия, но своей готовностью услужить (*sedulitate*) она и внешне и внутренне умиротворяла своих соотпущенников и доби-лась того, что и старшие, и младшие смотрели на нее как на кровную родственницу, будь то те, кто следовали вместе с ней за господином, или те, кого закон рабства с ним разлучил. Пусть же, заканчивается надпись, те, кто приводят в движение звезды (т. е. боги), будут благосклонны к ней ради этих заслуг и навсегда сохранят ее возле себя (CIL, II, 1399). Кандидий Бенигн из корпорации арелатских плотников, который превосходил всех в своем ремесле и был общепризнанным учителем плотничьего искусства, отличался также и как приятный сотрапезник, умевший угостить друзей (CIL, XII, 722). Дружбе посвящена и другая надпись из Арелаты, автор которой себя не назвал, но, судя по многочисленным

ошибкам в языке, принадлежал к людям, не получившим образования. Он пишет, что пока человек здоров и имеет средства, он насчитывает много друзей, но судьба меняется, и один брат оказывается в Риме, а другой на чужбине взывает о помощи; если до этого ты не знал друзей, то в несчастье распознаешь людей так, как не смог бы сделать это в счастье; в конце жизни выясняется, кто был настоящим другом,— истинный друг лишь тот, кто оказывал благодеяния и отсутствующему (CIL, XII, 955).

Друзья Фуска, принадлежавшего к партии венетов и погребенного в Тарраконе, писали, что он заслужил похвалу своей жизнью: он состязался со многими, но, будучи бедняком, никого не боялся. Сильный духом, он отвечал на вражду молчанием; ищи такого человека, кем бы ты ни был, советуют прохожему авторы эпитафии (CIL, II, 4315). Жена раба или отпущенника Урса из Салоны, оплакивая его преждевременную смерть, утешалась лишь мыслью, что таков общий удел и парки никого не шадят; но все же заслуги, благодеяния, труд и честность могут помочь: они делают отпущенника любезным для господ, они всегда защитят человека и приобщат его к блаженным (CIL, III, 9623).

Фортунату из Нароны была уже обещана свобода, но в его судьбу вмешался Дит и его надежду погубил в Иллирике рок; однако, так как он жил скромно, он просит манов сделать ему землю легкой (CIL, III, 1854). Автор эпитафии, найденной в районе Филипп, возможно, владелец покойного юноши, не стыдится проливать слезы по случаю его смерти, хотя он и уверен, что тот теперь пребывает в Элизии, ибо так угодно богам, чтобы вечно жил образ того, кто заслужил это перед верховным божеством (*qui bene de supero numine sit meritus*): покойному же за его целомудренную жизнь обещает такую награду некогда заповеданное богом простосердечие; теперь он в цветущих лугах с сатирами и отмеченными Бромием мистами или с хорами наяд (CIL, III, 686). Автор эпитафии, несомненно,— почитатель Диониса, одного из самых популярных богов фракийских областей, которого он называет верховным божеством и в мистерии которого, вероятно, был посвящен, так же как и покойный. По-видимому, представление об особом

значении такой добродетели, как простосердечие (*simpli-
citas*), проникло и в этот культ, казалось бы, мало связан-
ный с подобного рода «христианскими» добродетелями.
Как мы видим, в приведенной надписи сам Дионис вы-
ступает проповедником простосердечия и за исполнение
его заветов покойного ожидает загробная награда —
вечное блаженство в кругу божественных сочленов дио-
нисийского фиаса.

Примеры эти, которые можно было бы умножить,
подтверждают, что среди рабов и городского плебса за-
падных провинций был популярен тот же комплекс идей,
который мы пытались охарактеризовать выше: высо-
кое уважение к дружбе и обязанностям друга, к жиз-
ни трудовой и бедной, кротости, простодушию, до-
броте.

Смысл, во всяком случае иногда вкладывавшийся в
эти добродетели, несколько приоткрывается в эпитафии,
составленной самому себе еще при жизни отпущенником
Офиллием Аримнестом из Нарбоны (CIL, XII, 5026):
того, кого родила варварская земля, пишет он, обычай
несправедливо предал в рабство, дабы оно сломило его
свободный дух (*ingenium ut flecteret*). Насколько мог,
он возвеличил имя, полученное им от отца, и приобрел
за установленную цену то (т. е. свободу), чего не хотел
выпрашивать. Он победил господина исполнением своих
обязанностей (*officiis*) и не чувствовал ударов; он не по-
лучал наград; привязанности (*pinguа*) имел, какие мог.
Знай путник, что и тебе готово место успокоения, ибо
это прибежище (т. е. могила) всегда открыто для наро-
да. Стихотворение это, очевидно, написано человеком,
который не мирился ни со своим положением раба, ни с
положением, в котором находился простой народ, по-
скольку, говоря о гробнице как о таком убежище, кото-
рое всегда открыто для народа, он явно подразумевал,
что все другие пути для простого человека закрыты. Но
став рабом, он задался целью не бороться с существую-
щим положением дел вообще, а сохранить свой свобод-
ный дух, не дать ему согнуться в рабстве и не опозорить
свой род. Он не желал получать награды и подачки от
господина и предпочел усиленно трудиться, дабы не тер-
петь унижительного наказания и выкупиться на свободу,
не прибегая к унижительным просьбам и угодливости.

Здесь особенно ярко проявляется то стремление к сохранению личной, духовной независимости в любом положении, о котором уже говорилось выше и которое способствовало развитию добродетелей, в какой-то мере такую независимость обеспечивавших, т. е. дававших человеку иллюзию жизни вне соприкосновения со злом и несправедливостями окружающего мира. Как раз эпитафия Офиллия Аримнеста показывает, что подобная идеология вовсе не предполагала примирения с пороками существующего общества и его отдельных сочленов, всепрощения, обусловленного слабованием или равнодушием. Она была также формой борьбы, но формой своеобразной, обусловленной всем комплексом отношений последнего этапа существования рабовладельческого способа производства. Еще не дойдя до отрицания рабства как такового, рабы и те свободные, которые страдали от системы эксплуатации, порожденной господством рабовладельческих отношений, восставали против духовного порабощения, против присущего господствующим классам представления о моральной неполноценности человека, занятого физическим трудом, будь то раб, или свободный. Приобретавшие в их среде популярность добродетели отнюдь не свидетельствовали о смирении добровольно унижавших себя и окончательно покорившихся неизбежному людей. Напротив, исповедуя их, «маленький человек» чувствовал, что он не только равен своему господину или патрону, но даже превосходит его с точки зрения этической. Патрон или господин богат, а следовательно, «или злодей, или наследник злодея»; он дает волю своим дурным страстям — гневливости, себялюбью, скупости, тщеславию, он заискивает перед вышестоящими и постоянно боится потерять свое положение и свое богатство. Любой неблагоприятный поворот судьбы может превратить его в жалкое ничтожество, так как сам по себе он не имеет никаких качеств, украшающих человека. Напротив, его раб, отпущенник, клиент, трудолюбивый, великодушный к друзьям и врагам, добрый, стойкий в несчастьях, простосердечный, честный, не стремящийся ни к богатству, ни к почестям, спокойно встречающий несправедливость и гонения, которые не могут унижить и сломить его, исполнен истинного достоинства, приближающего человека к миру героев и богов.

Если не применять к истории древности критерии, заимствованные из истории классовой борьбы других формаций, когда уровень сознательности и степень организованности эксплуатируемых классов были неизмеримо выше, мы не можем не признать, что развитие подобной идеологии в среде рабов и свободной бедноты, не только Италии, но и провинциальных городов, было заметным прогрессом и содержало в себе определенные революционные элементы. Рабы римской империи не были тем классом, который мог осуществить победоносную революцию и создать новое общество. Но идеологическое освобождение рабов и близких им категорий трудящихся было важным шагом по пути к гибели старого и формированию нового строя. Двойственное положение этих слоев как классов эксплуатируемых и вместе с тем классов, уходящих в прошлое, по-видимому, и определило их противоречивую роль в указанном процессе — их сравнительную пассивность в реальной борьбе против существующего общественного устройства и, с другой стороны, активный протест в области идеологической, протест, нашедший свое завершение в формировании тех элементов христианства, которые не только обусловили его роль как идеологической базы более прогрессивной феодальной формации, но и в течение многих последующих столетий стали арсеналом идеологического оружия многообразных «ересей» и сект, восстававших против новых форм угнетения и эксплуатации.

То, что подобные формы идеологической борьбы были порождены развитием и кризисом рабовладельческого способа производства, подтверждается появлением сходных памятников не только в Италии, но и в городах западных провинций. Рабство, развиваясь, принимало повсюду более или менее сходный характер и порождало одинаковые институты — виллу как экономическую единицу, фамилию как социальную ячейку, город как основу политической организации. Сходна была и политика, проводившаяся классом рабовладельцев, и естественно, что в аналогичных чертах проявлялась и оппозиция против этой политики.

Однако если в области морали мы можем с известной долей уверенности считать, что рабы и городская свободная беднота западных провинций стояли на тех же пози-

циях, на которых стояли эти классы в Италии, то в области религиозных верований здесь не удается проследить такого же более или менее четкого расслоения. Фитц в работе, посвященной культу Геракла у эрависков, приходит к выводу, что в Паннонии в этом культе не могут быть выявлены те элементы классовых противоречий, которые проявлялись в отношении к Гераклу у различных классов Италии¹. По-видимому, это наблюдение приложимо не только к культу Геракла в Паннонии, но и к культу других римских богов во всех западных провинциях. Здесь мы не можем указать тех из них, которым оказывали бы исключительное предпочтение рабы, отпущенники и городской плебс. Даже Сильван в провинциях, несмотря на то, что в большинстве из них его культ имел более или менее значительное распространение, теряет свой характер бога низших классов, каковой он несомненно имел в Италии. Независимо от того, оставался ли он италийским Сильваном, или сливался с туземными, сходными по характеру богами, он в тех провинциях, где его культ был достаточно известен, пользовался почитанием лиц, принадлежавших к разным слоям общества. По-видимому, здесь на первый план выступает его функция хранителя имения, и всякий земельный собственник считал нужным почитать Сильвана своего владения, не связывая с ним никаких иных представлений, обусловленных интересами, отличными от интересов землевладельца и домовладельца.

Однако если мы не можем здесь проследить классового расслоения в среде почитателей римских богов, то нельзя оставлять без внимания другой любопытный феномен, а именно весьма слабое участие провинциальных рабов и отпущенников в туземных культах и их преимущественную приверженность к культу богов римских или во всяком случае сильно романизованных. Если даже оставить в стороне надписи императорских отпущенников и рабов, занятых в администрации, и посвящения, исполненные отпущенниками, отправлявшими должность севиров-августалов, поскольку и те и другие руководствовались не личными вкусами, а соображениями, диктуемыми

¹ J. Fitz. Hercules-kultusz eraviszkusz területen. Szekes, 1957 стр. 26.

их официальным положением, то все же имеющиеся для этого данные будут достаточно красноречивы. Так, в Испании частные рабы и отпущенники посвящали надписи Юпитеру (CIL, II 435, 752; A. é., 1950, № 210—212 и др.), Фортуне (CIL, II, 2773), нимфам (ib., 3029), Гераклу (ib., 727), Тутеле (ib., 3031), Марсу (ib., 3061), причем характерно, что последнее посвящение сделано рабом, принадлежавшим к племени кантабров, Диане (ib., 3091), Серапису (ib., 3731), ларам и гениям имений и господ (ib., 1980, 3525—3527, 4082), Сильвану и Сильвану Пантею (ib., 4089 A. é., 1915, № 9), Юпитеру Пантею (CIL, II, 2008) и просто Пантею (ib., 3030) и другим и только одна надпись раба Саллии Руфины Бланда посвящена наиболее популярному туземному испанскому богу Эндовеллику (CIL, II, 130).

В Нарбонской Галлии преобладают посвящения рабов и отпущенников гениям и Юнонам господ (CIL, XII, 619, 3050—3056, 3063—3066, 4317); известны их посвящения Доброй Богине (CIL, XII, 654), Сильвану (ib., 1025, 1834; A. é., 1954, № 194), Юпитеру (CIL, XII, 1563 и др.), Копии (ib. 1023), Аполлону (ib., 2318), гению Немауса в соединении с источником Урнией, ларами и Минервой (ib., 3077) и др. Из местных богов имеется несколько посвящений богиням-матерям от отпущенников (ib., 1303, 1306, 1308, 1309), матерям с эпитетом *Nemetales* (ib., 2221) и посвящение Юпитеру Багинату, сделанное рабом (ib., 2383). В районе Нарбона трое отпущенников, занимавших вместе с одним свободным должностью магистров пага, ведали святилищем бога источника Ларрасона (ib., 5370). Особо следует отметить три посвящения отпущенников богине Ибоите (ib., 637—639). Двое из дедикантов носили имя Помпеев, и, видимо, принадлежали к членам семьи богатых аквитанских землевладельцев Помпеев. Рабы и отпущенники этой семьи, проживавшие в Аквитании, также посвящали памятники туземным богам. Возможно, что в силу каких-либо особых причин Помпеи сохраняли верность местным верованиям, которую считали нужным проявлять и зависящие от них члены их фамилий. Принадлежавший тем же господам и отпущенный на волю Помпей Гила поднес серебряную статую весом в 12 фунтов Гераклу с местным эпитетом *Pluppus Andosus* (CIL, XII, 4316). В Аквита-

нии, где туземные культы были очень сильны, тем не менее рабы и отпущенники посвящали надписи Минерве (CIL, XIII, 177), Меркурию (ib., 244, 1192), Тутеле (ib., 583), Юпитеру (ib., 37, 66, 310, 377; А. э., 1888, № 143), Гераклу (CIL, XIII, 152). Среди дедикантов имеются также рабы и отпущенники Помпеев, но некоторые другие члены этой фамилии почитали местных богов: Идиатта (CIL, XIII, 65) и Марса Лехеренна (ib., 108). Можно указать также посвящения от раба, исполнившего обет за товарищей по рабству, богу одноименной горы Гарру (CIL, XIII, 49) и посвящение того же раба богу Алгаиссу (ib., 72), обет, данный рабом богине Лахе во здравие господ (ib., 144), посвященная от раба Марсу Лельхунну (ib., 422) и богу Эрриапу от Прима, принадлежавшего Бедону (А. э., 1949, № 127), т. е. местному уроженцу, который не был римским гражданином и даже не попытался романизовать свое имя, и, наконец, посвящения от отпущенников Меркурию Визуцию (CIL, XIII, 577) и богу Этносу совместно с цезарем Германиком (ib., 1189).

В Лугдунской Галлии и Верхней Германии известны фамильные коллегии, приносящие дары ларам (CIL, XIII, 1747, 5173), посвящения от рабов и отпущенников Юпитеру — одному или с другими римскими богами (CIL, XIII, 5476, 5194), Меркурию (А. э., 1923, № 22), Меркурию и Майе (CIL, XIII, 1769), Сильвану (ib., 6087), гению господина (А. э., 1955, № 118), нимфам (А. э., 1951, № 80), квадривиям (CIL, XIII, 6343), Вулкану и Марсу (А. э., 1957, № 7) и др. В посвящениях местным богам рабы и отпущенники обычно участвовали в качестве членов каких-либо коллективов. Так, четверо детей некоего Икара и его отпущенник принесли дар «Suleis suis qui curam vestram agunt Idennicis» (CIL, XIII, 5027); отпущенник Ферокс осуществил посвящение богине Нарии от имени regio Arurensis (ib., 5161); отпущенник Евтих соорудил часовню и алтарь матерям за дом Седиев (ib., 1759); раб-актор примипилария XXII легиона, в его честь, совместно с жителями канаб, посвятил надпись Юпитеру, гению места и богу Суцелу (ib., 6730); некий отпущенник в память своего умершего патрона построил и подарил пагу прощений, посвященный гению пага и богу

Кретону (А. ё., 1929, № 174). Из памятников индивидуального благочестия можно назвать посвящение богу Сегомону от отпущенника (CIL, XIII, 2846), посвящение Эпоне, гению места и *dis Maioribus* от отпущенника Саттония, патрон которого не был римским гражданином (ib., 5622), и приношения рекам Секване (А. ё., 1907, № 15) и Матроне (CIL, XIII, 5674) от одного раба и одного отпущенника. Для Бельгии и Нижней Германии соответственные данные очень скудны. Однако и здесь мы встречаем посвящения от рабов и отпущенников Юпитеру (CIL, XIII, 4302; Riese, RG 2586), Диане (А. ё., 1929, № 55; 1939, № 22), Матери богов и божествам моста (А. ё., 1933, № 113). Туземным же богам, чрезвычайно здесь популярным, мы находим лишь два посвящения от отпущенников: богиням *Textumeis* (CIL, XIII, 7849) и *Matribus Suebis Euthungabiis* (ib., 8225).

Несколько большее число надписей отпущенников в честь туземных богов найдено в Британии. Это обеты богине Суль во здравие патронов (CIL, VII, 40, 41), посвящения Марсу Тевтату (ib., 84), Меркурию Андескоку (ib., 87), богу Белатукадру (ib., 294, 318). Из римских богов известно посвящение Сильвану Пантею от отпущенника трибуна Руфина (ib., 1038). Данные эти также весьма скудны, так как рабы и отпущенники вообще крайне редко встречаются в эпиграфике Британии.

Весьма пестр состав богов, в культе которых принимали участие рабы дунайских провинций. Здесь рабы чаще, чем в других областях империи, участвовали в культовых объединениях наряду со свободными. Так, в районе Филипп раб входил в состоявший в основном из фракийцев *фиас* Либеры Тасибастенского (CIL, III, 703—704), а в Дакии — в *фиас* азианов (ib., 870). В происходящем из Саварии списке пяти курий, посвятивших алтарь божественным силам (*Numinibus*), наряду со свободными значатся рабы города и частных лиц (ib., 4150). В Далмации три рабыни были министрами Венеры (ib., 1963), весьма популярной там среди простого народа; рабы входили в группу лиц, посвятивших алтарь Гераклу и Эпоне за благополучие Антонина Пия (ib., 4784; ср. ib., 4785), и в другой список

людей, перечисленных в посвянительной надписи Юпитеру (ib., 5191). Рабы состояли также в коллегии почитателей Меркурия (ib., 5196) и в коллегии Геракла и Дианы (ib., 5657)).

Возможно, такое активное участие рабов в культовых коллегиях наряду со свободными объясняется отчасти меньшим развитием рабства в этих районах, а отчасти, если иметь в виду Далмацию, тем, что в ее издавна колонизованных римлянами городах оказалась более живучей, чем в самой Италии, традиция последних веков республики, требовавшая, как мы пытались показать, привлечения рабов и отпущенников к участию в религиозной жизни и соответственных организациях граждан. Индивидуальные надписи рабов и отпущенников дунайских провинций посвящены Сильвану (CIL, III, 863, 7637, 4426, 13370, 14678; A. é., 1912, № 43; 1933, № 20; 1938, № 168), Сильвану, Диане и Меркурию (A. é., 1933, № 73), Диане, Либеру — одному или вместе с Либерой (CIL, III, 14356^{5a}, 1784, 1786, 1787), Юпитеру, (CIL, III, 14354²¹, 4752; A. é., 1929, № 36), Юпитеру, Юноне, Дракону, Драцене и Александру — очевидно, знаменитому пророку из Абунотиха (CIL, III, 8238), Гераклу (ib., 1029), Поллуксу (ib., 4120), Тутуле и гению места (ib., 4445), Нептуну (ib., 14354²²), Фонту (ib., 15184²⁴), Меркурию (ib., 1793, 5310), ларам (ib., 1950), гению господина (A. é., 1921, № 6), нимфам (CIL, III, 1957), Янусу (A. é., 1948, № 235), Немезиде (CIL, III, 1304), Изиде (ib., 4235). Из туземных богов можно назвать Бендиду (CIL, III, 14406^c), Латру, которой посвятила надпись отпущенница, носившая местное имя (CIL, III, 2858), Ику (ib., 3031), Аполлона Тадена (ib., 13585), Белестис (ib., 4773), Норейю (ib., 4808), Адсальюту (ib., 5136), Анзаитику (A. é., 1938, № 31), посвящение от раба *deabus Virginis*, под которыми, возможно, подразумевались местные богини, близкие нимфам или матерям (A. é., 1934, № 210), и, наконец, три посвящения от рабов фракийскому всаднику (CIL, III, 12419, 12463; «Археол. известия на народния музей», 1907, кн. I, стр. 146), который дважды назван просто героем и один раз фигурирует под именем *Deus Dobratus*. По мнению Тодорова, одна из коллегий почитателей Героя в Истрии состояла целиком из рабов, так как ее

сочлены носили одно имя², но вряд ли этот признак можно считать достаточно убедительным аргументом, поскольку в провинциальных, и в частности в придунайских, надписях одним именем иногда называют себя и свободные, но не имевшие римского гражданства люди. Однако, как бы там ни было, в процентном отношении посвящения рабов местным богам все же остаются крайне незначительными, если принять во внимание, что одному только фракийскому всаднику имеется около двухсот посвящений, содержащих указания о статусе дедиканта³. Особенно бросается в глаза отсутствие посвящений рабов и отпущенников в больших святилищах, где *ex voto* насчитываются десятками и сотнями, как, например, в святилищах нимф⁴, Зевса и Геры⁵, Асклепия⁶, под именами которых почитались местные божества.

Приведенные нами данные из различных провинций показывают, что рабы и отпущенники в основном придерживались римских культов. Там, где рабство достигало высокого развития, это были те же культы, которые и в Италии считались среди рабовладельцев наиболее подходящими для рабов, — культы гения господина или патрона, гениев места, ларов. Кроме того, рабы посвящали надписи и другим римским богам, не отдавая кому-либо из них явного предпочтения. К местным божествам они обращались редко. При этом они или призывали их в их наиболее романизованном аспекте, как, например, богинь-матерей, без характерных для них локальных эпитетов; или обращались к богам, имевшим официальный культ и настолько уважаемым и известным, что почитать их признавали своим долгом и прибывавшие в провинцию римляне, даже выс-

² Я. Тодоровъ. Паганизъмът въ долина Мизия. София, 1928, стр. 127.

³ См. надписи, приведенные в книге: G. Kazanov. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, t. I—II. Budapest, 1938.

⁴ В. Добруски. Материали по археологията на България.— «Сб. народниго умотворства», т. XIII, 1896, стр. 400—433.

⁵ См. статью Г. Кацарова в «Изв. на Българското археологическо дружество», 1914, т. IV, стр. 81—108.

⁶ В. Добруски. Тракийско святилище на Асклепия до Глава Панега.— «Изв. на народния музей», 1907, кн. I, стр. 6—154.

ших классов, как, например, богини Суль и Норея или бог Белен; или к божествам гор или рек, как Гарр, Матрона, Секвана, поскольку горы и реки считались священными всеми обитателями империи и отказать им в культе мог только отъявленный святотатец. К туземным в полном смысле божествам рабы и отпущенники, как правило, обращались лишь в тех случаях, когда они почему-либо оказывались связанными с каким-либо коллективом местных уроженцев — пагом, селом и т. п., поклонявшимся этим богам, или если они принадлежали к фамилии романизованного или нероманизованного владельца, хранившего верность отечественным верованиям. Сами они, хотя не исключена возможность, что многие из них родились и выросли в провинции, к ее культам особой приверженности не питали. По всей видимости, факт этот позволяет думать, что между идеологией рабов, отпущенников и городских низов западных провинций и идеологией сельского населения, которое держалось своих старых богов, было значительное различие, скорее всего, связанное не столько с разницей в этнической принадлежности, сколько с разницей во всем укладе жизни тех и других. Проникновение и развитие рабства трансформировало не только сферу экономических, социальных и политических отношений, но и идеологию как рабовладельцев, так и рабов. Там, где большинство населения оставалось крестьянским, и те и другие оказывались в известной мере чужеродным телом.

2. ЭЛЕМЕНТЫ ОБЩИННОГО НАЧАЛА В ИДЕОЛОГИИ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЗАПАДНЫХ ПРОВИНЦИЙ

Во введении к настоящей работе мы уже пытались охарактеризовать те основные черты религиозных верований, которые можно считать свидетельствами в пользу более или менее значительных пережитков элементов общинного начала в идеологии того или иного общественного строя. При всем многообразии особенностей туземных культов сельского населения западных провинций (особенностей, обусловленных его этнической принадлежностью, конкретно историческими путями его развития, степенью и интенсивностью внешних влияний и т. п.), попытка проследить эти черты представ-

ляется возможной и оправданной теми данными, которыми мы располагаем.

Сравнивая сакральные надписи Италии и провинциальных городов с памятниками верований провинциального сельского населения, мы видим весьма значительную разницу в отношении к божеству и в понимании его характера и функций, которую, очевидно, нельзя считать случайной. Невольно напрашивается мысль, что она связана с глубокими различиями во всем мироощущении рабов и городского плебса, с одной стороны, провинциального крестьянства, — с другой.

Первое, что бросается в глаза в этом смысле, это обилие родо-племенных и территориальных имен и эпитетов богов в провинциальных надписях при почти полном отсутствии их в надписях италийских. Много их известно в Галлии и Верхней Германии¹.

¹ Ссылки даем по книге: A. Holder. *Alt-Celtischer Sprachschatz*, Bd. I—III. Leipzig, 8196—1907.

Allobrox — бог племени аллоброгов (I, стр. 103), Arvernorix, Mercurius Arvernus, Genius Arvernus — бог арвернов (I, стр. 244), Amandio — бог племени Amandi или Amantini (I, стр. 111), Andossus и Andossa — боги племени Andosini (I, стр. 150), Aramo — бог племени Aramici (I, стр. 171), Beladonnis — бог племени Beladonii (I, стр. 367, 370), Matronae Graecorium — богини племени Graecores (I, стр. 510), Brixantos — бог племени Brixantes (I, стр. 612), Mars Budepicus — бог племени Budepices и села Budepicum (I, стр. 628), Dexiva — богиня племени Dexivates (I, стр. 1277), matres Marsacae — богини племени Marsacii (II, стр. 445), Nervini — божества нервиев (II, стр. 736), Santius — бог сантонов (II, стр. 1351), Tricoria — богиня трикориев (II, стр. 1950), Tritia и Mars Tritullus — богиня и бог племени Tritulli (II, стр. 1960—1961), Vediantia — богиня племени Vediantii (III, стр. 136), Vocontia — богиня воконтиев (CIL, XII, 1529). Следующие божества с большей или меньшей долей вероятия связываются с населенными пунктами: Abellio — возможно, бог поселения на месте современного Aulon (Holder, I, стр. 6), Adido — бог поселения Adidunum (I, стр. 42), Alaunius — бог поселения Alaunium (I, стр. 77), Albaginus — бог одноименной территории (I, стр. 79), Agardus — бог одноименного села (I, стр. 177), Aximus — бог села Axima (I, стр. 319), Baeserta — имя богини, связывается с современным Basert (I, стр. 327), Baginus, Baginae — божества pagus Bagiensis (I, стр. 332), Mars Brittovius и matres Brittae — божества поселения Britta (I, стр. 552), matres Caiminae — богини одноименного села (I, стр. 683), тоже боги Centondis, Dullovius, Dunisia, matres Eburnicae (I, стр. 989, 1366, 1373, 1398), богиня села Idenpae — Idenpicae (II, стр. 26), Ops Litonnis — эпитет, которой происходит от одноименного села, бог поселения Luxovium-Lussoius (II, стр. 351), Mercurius Magniacus — от поселения Magnius (II, стр. 382), matres

Богини-матери, почитавшиеся в Нижней Германии с многочисленными эпитетами, подавляющее большинство которых не поддается расшифровке, также связываются с отдельными родами и племенами².

В связи с тремя известными найденными в Британии посвящениями двум богиням Алазиагам (CIL, VII, 1040, 1041; A. é., 1923, № 94) — причем в двух случаях дедикантами выступают служившие во вспомогательных войсках *cives tuihanti* — высказывалось предположение, что племя *tuihanti*, получившее название от *twi* — «два», состояло из двух пагов или родов: каждому из родов покровительствовала одна из богинь, которые вместе почитались племенем в целом³.

Предположение это подтверждается, по-видимому, тем обстоятельством, что одна из упомянутых надписей посвящена совместно Алазиагам и *Marti Thingso*, т. е. богу тинга — народного собрания племени, символизировавшему единство его сочленов. Следует заметить,

Marsanae — богини поселения *Marsana* (II, стр. 449), *Minmantii*, *Menpandutiae* — божества Минмантона (II, стр. 596), *Nerius* — бог села *Neriomagus* (II, стр. 721), *matres Obelenses* — богини *Obelum* (II, стр. 821), *Mars Rudianus* — бог одноименного пага (II, стр. 1239), аналогичен *Mars Tilepus* (II, стр. 1846), бог Везонтия — *Mars Vesontius* (III, стр. 259), *Ianus Vaeso* (CIL, XII, 1065) и просто *Vaeso* (A. é., 1917, № 53).

² См. статьи: F. Heichelheim. «*Matronae*» и «*Muttergottheiten*» в PWRE и работу: C. Behrens. *Germanische und Gallische Götter im römischen Gewand*, Mainz, 1944, стр. 7 сл. Так, *matronae Arvogastae* (CIL, XIII, 7855) были богинями рода Арвогаста, *Arsaces* — рода Арзака, таковы же, видимо, были *matronae Gesahenae*, *Gesahenae* (CIL, XIII, 7890—7895, 8491, 8496). Элемент *giso-geso-gaeso* входил в состав многих имен типа Радагайс или Гесарий (Holder, I, стр. 1512, 2015). В двух случаях надписи посвящены *matronis Etrahenis et Gesahenis* (CIL, XIII, 7890, 7895). В первом случае дедикантки — Бассиана Матерна и Бассиана Патерна. Видимо, это были сестры, почитвшие богинь рода матери и рода отца. Во втором случае надпись посвящает Юлий Аманд, возможно, происходивший от аналогичного брака. *Matronae Asericeneae* (CIL, XIII, 7978, 7979, 7981) могли быть богинями рода *Asericix*. Такое имя носил некий представитель племени сенуков (ib., 7904). Интересно посвящение *matribus paternis Niappanae* или *Hunpanefatis* от центуриона XXX легиона (CIL, XIII, 8219), *matribus Arsacis paternis sive maternis* от бенефициария префекта (ib., 8630). Они подтверждают, что богини почитались именно как богини племени или рода, из которых происходили отец и мать дедиканта.

³ M. Sieburg. *Der Matronenkult.* — «*Bonner Jahrbücher*», Bd. 138, 1933, стр. 105 сл.

что в двух случаях, когда богини названы по именам, имена эти не совпадают. В одном случае Алаизиагами именуется Баудихилла и Фриагаба, в другом — Беда и Фиммелина. Как бы ни интерпретировать эти имена (единство мнений в этом отношении еще не достигнуто), самый факт, что богини именовались по-разному, любопытен. Может быть, племя туихантов состояло из нескольких фратрий, в каждую из коих входило по два рода, почитавших каждый свою богиню-родоначальницу, причем все эти богини объединялись под именем Алаизиаг. Надписи эти можно сопоставить с посвящением богиням *Ahuessanae*, именовавшимся *Aveha* и *Hellivesa* (CIL, XIII, 8161). Судя по окончанию *sanae* — «хижины», это были богини какого-то поселения. Возможно, его населяли два рода или большие семьи, богини-родоначальницы каждого из коих почитались всем селом под одним общим именем *Ahuessanae*.

Такое предположение пролило бы некоторый свет на процесс превращения аналогичных им богинь-матерей из богинь родов в богинь более крупных соединений — союзов родов, племен и союзов племен, с которыми иногда объединялся и бог племени, видимо, имевший те же функции, что и *Mars Thingsus*. Так, например, наряду с *matronae Channinae* (A. é., 1945, № 5) известен и *Mercurius Channinis* (CIL, XIII, 7781).

Богинями племен были *dea Senuxal* (CIL, XIII, 7795, 7858, 7912, 7917, 8248), *matronae Hamavehae* (ib., 7864), *Candrustehae* (ib., 7880), *Suebae* (ib., 8225), *Frisiavae* (ib., 8633), *Treveraе* (ib., 8634) и такие, видимо, искусственно созданные проживавшими на территории Германии иноплемённиками богини, как *matres Noricae* (ib., 8813).

Часть богинь-матерей носила уже не родо-племенные, а территориальные эпитеты⁴. Свои богини были

⁴ Таковы *Ambiomarcae* (CIL, XIII, 7789, 7898) — видимо, богини, почитавшиеся на границе двух марок; *matronae Vesuniaheneae* — очевидно, как и богиня петрукориев Весунния, связанные с одноименным городом этого племени (ib., 7831, 7850, 7851, 7854, 7925); *matronae Octosanae* и *Secsanehae* — богини поселений, состоявших из восьми и из шести хижин (Höfder, II, стр. 830 и 1423); *matronae Julianehae* (CIL, XIII, 7882) — богини села Юлиака; *Nersiheneae* — богини села *Nersen* (ib., 7883); *Sihenehae* (ib., 7923), почитавшиеся в поселении, существовавшем на месте современного *Cuchenheim*

не только у старых, но и у вновь возникавших поселений, как села Лукреций и Юлиак. Они были неотъемлемой принадлежностью всякой родо-племенной или территориальной общины, причем можно полагать, что первая передала их как своих родоначальниц второй в то время, когда род или племя и занимаемая ими территория были еще неразрывно связаны. И хотя подавляющее большинство дедикантов, посвящавших надписи богиням-матерям, носят римские имена и часто служат в римской армии, они, видимо, достаточно сильно чувствовали свою связь с такими общинами и их божествами.

О характере *Matres* и *Matronae* позволяет судить также известная популярность в тех же районах культа тривий и квадрий (CIL, XIII, 7928, 8240, 8242, 8637). Интересно посвящение *Quadrivis*, *Trivis*, *Viis semitibus*, сделанное ветераном алы нориков Кокеем Дазием (ib., 8243), и надпись, сообщающая, что ветеран XXX Ульпиева легиона Флавий Север соорудил для квадрий и гения места храм с деревьями (ib., 8638); можно указать и на посвящение *Tutelae plateae* от ветерана Января Ингена (ib., 8251). Квадрии, тривии и подобные божества, как и итальянские лары перекрестков, были богами сельских общин, почитавшимися на разделявших и связывавших их дорогах и пересечениях дорог. Как видим, здесь они еще сохраняют тесную связь с духами леса, первоначально служившего естественной границей общин. Деревья были также самым распространенным атрибутом алтарей матрон. Интересно в этом смысле и следующая надпись: «*Deae Dominae Rufiae Maternae aram et lucum consecravit Mucrania Marcia ubi omnibus annis sacrum instituit XVI K. Aug. et natali Maternae f(iliae) suae...in... Octob. et parentali... k. Martias Rufis Similis* (CIL, XIII, 8706). Семья дедикантки Мукрании Марции состояла из дочери Матерны и, видимо, мужа Руфа Симила. Она установила жертвоприношения в день рождения дочери

(Holder, I, стр. 1182); *Albiahenae* (CIL, XIII, 7934—7936), имя которых сохранилось в названии современного Ober-Elvenich, где найдены посвященные им памятники; *deae Lucretiae* (ib., 8171), богини *vicus Lucretius* (ib., 8254); *deae Malvisiae* (ib., 8208), почитавшиеся одноименным селом

и поминаения мужа и посвятила их богине, которая носила общее наименование госпожи и эпитеты, произведенные от имен Матерны и Руфа, т. е. была покровительницей всей семьи, что сближает ее с матерями. Характерно, что и ей была посвящена роща. Любопытна также надпись: *Deae Semelae et sororibus eius deabus ob honorem sacri matratus Regina Paterna mater nata et facta aram posuit sub sacerdotul. Serenio Catullo patre* (CIL, XIII, 8244). Здесь Семела, которая была не только матерью Диониса, но и богиней земли, и ее сестры, в других надписях не фигурирующие, отождествлены с богинями-матерями. Судя по этой надписи, последние имели своих жриц, также именовавшихся матерями, причем жреческая должность передавалась по наследству (Регина Патерна говорит, что она родилась «матерью» и была ею сделана, т. е., видимо, унаследовала это звание и была в нем утверждена) и, вероятно, отправлялась в пределах рода или большой семьи.

Таким образом, можно думать, что богини-матери, почитавшиеся в Нижней Германии, были аналогичны духам, совмещавшим функции духов леса, а следовательно, и плодородия и хранителей тех общин, которые жили на подвластной им территории. По словам Маннхардта, во многих областях средневековой и современной Европы во время жатвы три последние колоса считались посвященными трем девам и, по поверью, оказывали благотворное влияние на земледельцев и их скот. Он же отмечает, что майское дерево обычно приносилось к домам девушек; дерево, фигурировавшее во время праздника жатвы, — к домам замужних женщин⁵.

⁵ W. Mannhardt. *Wald- und Feldkulte*, Bd. I, стр. 208 сл. Отмеченное здесь различие, возможно, объясняет и различие между тремя матерями, обычно выступающее в их нижегерманских памятниках: средняя из богинь изображается с распущенными волосами, как девушка, две остальные — в больших чепцах замужних женщин. Первая могла символизировать девственную весну, вторые — летнее и осеннее изобилие оплодотворенной земли. По наблюдению В. Кеммерера, в местах, где, судя по их названиям, можно предполагать существование в древности культа богинь-матерей, сохранились легенды о «белых дамах», о девах или женщинах, которых путники встречают на определенных дорогах, лугах, полях, болотах, лесах и у ручьев («Sagengut als Quelle der Siedlungsforschung». — *Wonnep Jahrbücher*, 1955/1956, стр. 336—342). Это под-

Здесь мы, несомненно, имеем если не реминисценции культа матерей, то весьма сходные с ним представления. Матери, как явствует из их обычных атрибутов (дети, корзины с плодами и отдельные плоды), были божествами изобилия; они были и богинями-целительницами — нам известно посвящение им под именем «Медицин» (CIL, XIII, 8231), они, как триви и квадриви, охраняли рубежи покровительствуемых ими общин. Они же становились и домашними духами, как *Matres domesticae* и *Iunones domesticae*, посвящения которым довольно многочисленны и как *Matres paternae*, *maternae* и *Mopates* (CIL, XIII, 8724), имя, которых происходит, видимо, от слова *toro-s* — «сын» (Holder, II, стр. 417) и которые, как и богини отеческие и материнские, связаны со сменой поколений в роде или семье. Именно многообразие их аспектов, так же как и их эпитеты, позволяют думать, что во всяком случае в Нижней Германии богини-матери сохраняли свой первоначальный характер родоначальниц и охранительниц родо-племенной общины, ее территории и всех ее интересов и потребностей.

В Испании, в отличие от Галлии и Германии, где туземные боги в большем или меньшем числе встречаются почти во всех районах, местные божества известны лишь из надписей Лузитании и северо-западных областей Тарраконской Испании. По подсчетам Тутена, 160 из 180 соответственных надписей найдены в указанных районах. В Бетике их найдено всего 7, причем 6 из них — на границе Лузитании⁶. Новые надписи, опубликованные со времени выхода в свет работы Тутена, расширили список прежде известных богов, но не внесли изменений в географическое распределение их культа⁷. Как упоминалось выше, именно в Лузитании и на северо-западе Тарраконской Испании были особенно

тверждает функции матерей как богинь леса и вместе с тем полей и дорог, разделявших и связывавших общины. Их превращение в «белых дам», духов, обычно связанных с судьбой какого-нибудь рода, указывает, что они были и богинями родов, впоследствии родов аристократических, первоначально же, вероятно, родов вообще.

⁶ J. Toutain. *Les cultes païens dans l'empire Romain*, t. III. Paris, 1920, стр. 123 сл.

⁷ «Chronique gallo-romaine. Revue des études anciennes», 1956, стр. 299 сл.

живучи родо-племенные отношения и именно там в надписях часто упоминаются *gentes* и *gentilitates*, не встречающиеся на юго-востоке полуострова.

Число почитавшихся в Испании богов чрезвычайно велико, причем редко какое-либо божество упоминается более, чем в одной надписи, что указывает на строго ограниченный локальный характер их культа. В этом смысле он сходен с культом богинь-матерей в Нижней Германии, где они выступают также с многочисленными и, как правило, уникальными эпитетами. Но в Испании почитание богинь было развито значительно меньше, чем почитание богов. Правда, там еще в доримское время существовал культ богини, которая изображалась в виде женщины (иногда двуликой, что, возможно, свидетельствовало о ее первоначальной множественности), сидящей или стоящей между двух лошадей⁸. Многочисленны и статуэтки богинь подательниц плодородия⁹.

Но в римское время посвящения богиням сравнительно немногочисленны¹⁰. Богини здесь в качестве родо-

⁸ A. Fernandez de Aviles. *Dos nuevos relieves indigenos Hispanos*.— «Actes du 1er congrès international des études ligures». Bordighera, 1952, стр. 126—131.

⁹ J. Camp-Anzar. *Los artes y los pueblos de la España primitiva*, Madrid, 1954, стр. 800.

¹⁰ Известна отождествлявшаяся с Прозерпиной богиня *Ataescina* или *Adaescina*, имевшая святилище в Туробриге. Тутен (стр. 133) толкует имя как «ночная» или как «богиня возрождающихся плодов». Ее имя, между прочим, упоминается в заклинании, автор которого просит богиню найти и наказать обокравшего его вора. К ней близка и ночная лунная богиня *Noctiluca*, дававшая оракулы в пещере. К ней относится, видимо, и посвящение *Luce divinae* (CIL, II, 676, 677). Две надписи посвящены богине Требаруне, имя которой толкуется как «тайна дома» (A. é., 1934, № 20; 1958, № 17). Возможно, что она была сходна с Вестой, культ которой также был известен в Испании. В трех посвящениях названа богиня *Bandia* или *Bandva* (CIL, II, 740, 2498, 2515), по Холдеру (II, стр. 798),— «повелевающая», «госпожа», видимо, отождествленная впоследствии с *Iuno Regia*. Можно назвать еще посвящения *Argennine nostrae* (A. é., 1951, № 281), возможно, связанной с богом *Argennipus*, имя которого Холдер производит от *agro*— «темный» (I, стр. 219); *Sagae* (CIL, II, 731)— возможно, «избегающей» (Holder, II, стр. 1285); *deae Degant*— может быть, «защитнице» (см. I. Pokorny. *Zur keltischer Namenskunde*.— «Vox Romana», 1948/1949, X, стр. 228); *Poemanae* (CIL, II, 2573); *Auge Celeiae* (A. é., 1950, № 28); *Ocgrimrae*, (ib., N 213); *Togae almae* (ib., 215; CIL, II, 801), с которой может быть сопоставлен бог *Togofes* (CIL, II, 893, 5861) и имя которой может

начальниц и хранительниц кровнородственных и территориальных общин не выступают. Только раз богини-матери появляются с этническим эпитетом как богини Галлеции, но это, очевидно, такое же искусственное образование, как *matres Noricae* на Рейне. Характерно, что довольно часто упоминающаяся в испанских надписях Тудела в посвящении ей совместно с гением поселения называется не богиней, а богом: *deo Tutelae Genio Mentesanorum* (CIL, II, 3377).

В Испании хранителями общин выступают не богини, а боги. На их популярность указывает широкое распространение культа гениев городов и пагов (CIL, II, 2006, 2007, 2034, 2069, 2126, 2193, 2194, 3228, 4071—4074 и др.) и особенно ларов отдельных коллективов. Известны посвящения *Laribus Turolicis* (CIL, II, 431), *Laribus Gapeficorum gentilitalis* (ib., 804), *Laribus Cerenaecis* (ib., 2384), *Laribus Cusicelensibus* (ib., 2469), *Laribus Erredicis* (ib., 2470), *Laribus Pindeneicis* (ib., 2471), *Laribus Tarmucenbacis Ceseaecis* (ib., 2472). Наряду с этим существовал и культ личных ларов, например известны коллегия почитателей лавров Малии Малеолы (ib., 174) и посвящение *Laribus et Tutelae Genio L(uci), n(ostri)* от рабов или клиентов Телесфара и Плеаты (ib., 4082). С другой стороны, можно указать на посвящения богам *Castaeis* (ib., 2404), аналогичным первой категории ларов, *Ceseaigis* (ib., 2597), *dis deabusque Coniunbricis* (ib., 432). Вероятно, это и были божества-родоначальники отдельных *gentes* и *gentilitates*; как таковые прямо обозначены *Lares Gapeficorum gentilitatis*. *Lares Tarmucenbacis Ceseaeci* могут быть сопоставлены с *Sessicum* — родом, к которому принадлежал принцепс племени аргаилов Кайсар (ib., 5762). Можно думать, что и остальные лары имели аналогичный характер.

Достоинно внимания, что *gentes* и *gentilitates* отождеств-

быть связано с корнем *togo* — «покрывало» (Holder, II, стр. 1869) *Dominae Regiae* (A. é., 1952, № 121) и *Regae* (CIL, II, 2574); *matribus Brigiacis* (ib., 6338e), *matribus Gallaicis* (ib., 2776), *matribus Useis*. (A. é., 1914, № 24) и, наконец, два посвящения *Lugovibus* (CIL, II, 2818) и *Lucovebus Argoviensibus* (A. é., 1912, N 12) — богиням, возможно, как-то связанным с богом Лугом, что привлекло к ним особый интерес исследователей, но интерпретация их характера и функций остается спорной.

ляли своих богов не с гениями, а именно с ларами, более отвечавшими представлению о духах предков-родоначальников и хранителей фамилии как некоего коллектива родичей. Напротив, паги и села, преобладавшие, так же как и города, в юго-восточных частях Испании, почитали своего гения, который как и Тутела, здесь скорее свзывался с территориальной, чем с кровнородственной единицей.

Интересны в этом смысле три надписи диспенсатора Альбана из Мурсии (CIL, II, 3525—3527). Две из них посвящены *Genio loci Ficarensi* (видимо, название имени, которым управлял Альбан), третья — *Матери-земле*. Здесь особенно наглядно выступает тесная связь между гением-хранителем и землей.

Упомянутые посвящения ларам немногочисленны по сравнению с массой богов, имена которых по большей части не поддаются интерпретации и которые в Испании, в отличие от Галлии, не отождествлялись, как правило, с римскими богами, что особенно затрудняет попытку составить о них хотя бы приблизительное представление. Однако самая устойчивость их культа и то сопротивление, которое он оказывал романизации, свидетельствует о его теснейшей связи со столь же устойчивой здесь общинной организацией. Она подтверждается и самой многочисленностью богов, показывающей, что каждая мелкая социальная единица продолжала держаться за свое божество и что общий пантеон со сравнительно небольшим числом наиболее почитаемых богов еще не успел возникнуть.

Все это позволяет думать, что значительная часть местных богов, как упомянутые выше лары, были богами родо-племенных и территориальных общин¹¹.

¹¹ Так, например, бог Темеобриг (CIL, II, 2377) явно был богом одноименного поселения. Имя бога Туллопия (ib., 2939) связано с поселением Туллонием (Holder, II, стр. 1984), имя бога Ваккабурия (CIL, II, 5666) — с поселением племени вакцеев Ваккой (Holder, III, стр. 73). Имя богини Илурбеда, видимо, связано с корнем *beda* — «богиня» (Holder, I, стр. 364) и поселением Иллурон (Plin., Nat. Hist., III, 4, 5). С тем же поселением или родом, которому оно принадлежало, может быть связан и бог Иллуберг, имя которого содержит корень *rig* — «царственный». Аналогичное предположение допустимо и относительно бога Арко и его паредры Арконы или Арционы (A. é., 1946, № 14), которые могут быть сопостав-

Не исключена возможность, что таково же было и происхождение наиболее известного испанского бога

лены с племенем аркобригензов (Plin., Nat. Hist., III, 4, 8; CIL, II, 2419). Имя бога Бандуекаланка состоит, видимо, из корня *band* — «приказывать» (Holder, I, стр. 340) и названия племени *Gallaici* и может означать «повелитель галлаинов». К той же категории можно отнести бога Бандиарбарика (CIL, II, 454) — возможно, «повелителя Арвы». Укажем в этой связи еще на два посвящения: *Vande Velugo Toiraeco* и *deo Tuiraeco Volenti* (A. é., 1954, № 97 и 98). *Vande* опять-таки может означать «повелитель»; *Toiraecus* или *Tuiraecus*, может быть, содержит имя рода или поселения; *Velugus*, возможно, во втором случае передан латинским *Volens* в смысле «благодарный». Бог *Vestius Aloniecus* (A. é., 1950, № 23) мог быть богом города *Vesci* (Plin., Nat. Hist., III, 4, 5) и племени *Alontigeceles* (ib., III, 9) или какой-либо части этого племени, например *gentilitas Alonicum* (A. é., 1946, № 14). С названием нескольких поселений *Cantuna* (Holder, I, стр. 756) может быть сопоставлен бог *Cantunaecus* (CIL, II, 861). В имени бога *Cusuneneocus* (CIL, II, 2375), возможно, содержится тот же корень, что и в имени *Lares Cusicepenses* (ib., 2469), и он был богом того же рода. *Mars Carioceius* (ib., 5612) — богом племени *Cariefes*, бог *Saraeudis* (ib., 5663) — богом поселения *Кары* и племени дуднев: правда, такое племя не засвидетельствовано, но наличие имени *Дудио* позволяет предположить его существование, поскольку и в Галлии, и в Испании имена собственные очень часто производились от названий племен и родов. В четырех надписях из Лузитании упомянут бог *Арентий* (A. é., 1936, № 4—7), один раз со своей паредрой *Арентией*. Посвящение богу и богине осуществил некто *Монтан*, сын *Танга*. В другой надписи *Арентий* наделен эпитетом *Tanginiciaecus*. Вряд ли это совпадение случайно. Вероятно, отец *Монтана* именовался по имени рода или племени, богом которого был *Арентий*. Известны также *vicani Tongobrigeses* (CIL, II, 743), село которых могло принадлежать тому же роду или племени, а также бог *Tongonabiagus* (CIL, II, 2419) и *matres Tongonae* (Holder, II, стр. 1719). Все это могли быть божества того же *gens* или *gentilitas* и их поселения. Можно указать еще на следующее обстоятельство. В упоминавшихся уже посвящениях *Laribus Cerenaecis*, которых по аналогии с другими ларами можно с относительной уверенностью считать божествами *gentilitas* или *gens*, их имя образовано с суффиксом *-aec-* — так же, как имя богов *Castaecus* и ларов *Tarmuncenbaces*, *Cessaecus*, которые, возможно, были ларами *gentilitas Cessicum*. Эти примеры позволяют думать, что имена или эпитеты, произведенные от названия родов, образовывались при помощи суффиксов *-aec-* или *-aeg-*. Между тем довольно значительное число имен богов содержат этот суффикс: *Cantunaecus*, *Aegimunniaegus*, *Vagodannaegus*, *Cusuneneacus*, *Vestius Aloniaecus*, *Assaecus* и др. Возможно, они считались именно родоначальниками и хранителями родо-племенных групп. В таком случае они играли ту же роль, что галльские и германские богини-матери и другие божества кровнородственных и территориальных общин.

Эндовеллика — единственного, которому посвящено довольно значительное число надписей. Он мог первоначально быть богом племени великов и их поселения Велики, но впоследствии в силу неизвестных нам причин приобрести довольно широкую популярность, как это имело место, например, с богиней сенуков Сенуксаль на Рейне.

В последнее время было обращено внимание на многообразие аспектов Эндовеллика, отразившееся в эмблемах, изображенных на одном из посвященных ему алтарей, — кабан, сосновая шишка, лавровый венок, ворон, гений с факелом¹². Однако на основании таких обычных на алтарях самых различных богов символов трудно сделать какие-либо выводы. Наиболее интересен, пожалуй, кабан, издавна почитавшийся в Испании как символ плодородия и изобилия и как гений-хранитель поселений и их полей, в каком-то качестве изображение кабана нередко помещалось в селе или поле¹³. Связь Эндовеллика с кабаном может подтвердить его характер бога-хранителя племени, которому он дает богатый урожай и процветание. О том же свидетельствует и эпитет *praestantissimus*, приданный ему в одной надписи (CIL, II, 131).

Культ племенных божеств засвидетельствован и в Британии. Богиней племени бригантиев была Бригантия, пользовавшаяся довольно широкой популярностью и наделенная гораздо более сложными функциями, чем обычное племенное божество. По-видимому, она имела сходные черты с ирландской богиней Бригиттой, почитавшейся кузнецами, врачами и поэтами¹⁴, так как она также считалась покровительницей наук и искусств. В надписях Бригантия отождествляется с Викторией (CIL, VII, 200; A. é., 1890, № 98), нимфой (CIL, VII, 875), *Saelestis* (A. é., 1911, № 215). Изображалась она в шлеме, со щитом и копьем, башнями, ветвями, шаром. Все это указывает на множественность ее функций и усложненность образа этой племенной богини. Известны также отождествлявшийся с Гераклом бог племени сегон-

¹² «Chronique Gallo-Romaine. Revue des études anciennes», 1956, стр. 299.

¹³ J. Camon-Anzar. Los artes..., стр. 731 сл.

¹⁴ M. Sjoestedt. Dieux et héros des celtés. Paris, 1940, passim

тив (CIL, VII, 6), бог *Tossus civitatis Catuvellaunorum* (CIL, VII, 863), т. е. общины катувеллаунов, богиня поселения *Vinovion — Vinovia* (ib., 427), *Mars Sediorum* (ib., 1262), *Mars Medocius Campesium* (A. é., 1892, № 89), *omnes dii Fersomores Suenses* (A. é., 1911, № 131), возможно, *Silvanus Vintonus* (A. é., 1947, № 33; 1949, № 96).

Как видим, здесь посвящений подобным богам сравнительно немного, что скорее всего объясняется слабой романизацией местного крестьянства. По-видимому, для его верований характерны тройцы богов в плащах и капюшонах, так называемые *genii cucullati*, и богов с мечами и щитами¹⁵, возможно, также защитников общины и подателей изобилия.

С культом бога общины, видимо, связаны и упоминания колонны в трех надписях из Британии. Как известно, в более позднее время такие колонны, заменявшие деревья, ставились на центральной площади села, которое они охраняли¹⁶.

Две из упомянутых надписей (CIL, VII, 1069, 1070), происходящие из Каледонии, посвящены Меркурию. Одна из них сообщает, что некто Юлий Кресцент во исполнение обета подарил изображение деревянной колонны ее почитателям — *cultoribus eius*; вторая, — что те же *cultores* деревянной колонны сделали изображение Меркурия. Здесь, как видим, культ деревянной колонны, которая, скорее всего, также была гением-хранителем общины, связан с культом Меркурия.

Третья надпись из Дурокорнавия, относящаяся ко времени Диоклетиана и посвященная Юпитеру, гласит, что презид первой Британии восстановил статую и колонну, воздвигнутую согласно древней религии (*Buecheler*, № 277). Тут божество, символизовавшееся колонной, отождествляется с Юпитером. Возможно, что такой же смысл имело посвящение Юпитеру от сельчан (*vikani*) и римских граждан, проживавших в кастеле Велунии (A. é., 1958, № 105).

¹⁵ H. O. Neill and J. M. C. Toynbee. *Sculptures from a Roman British well in Gloucestershire.*—*Journal of Roman Studies*, vol. 48, 1958, стр. 49—55.

¹⁶ E. Jung. *Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit.* Berlin, 1939, стр. 104, 126—130.

В придунайских провинциях и во Фракии также встречаются боги с этническими эпитетами (наиболее известны из них Mars Latobius и Juppiter Parthinus), но преобладают божества, эпитеты которых произведены от наименования поселений¹⁷. Боги здесь прежде всего были покровителями сельских общин, которые нередко выступают в надписях как коллективные дедиканты. Так,

¹⁷ *Acuinus dominus* — бог Аквы (CIL, III, 1403), *dii et deae Geridavenses* — боги Геридавы (ib., 12399), *Diana Caszoria* (ib., 14206¹³), *Diana Alanainitia* (ib., 14413), *Diana Germetitha* (A. é., 1915, № 116), *Adsalluta* (CIL, III, 5136, 5138; A. é., 1938, № 151, 152), имя которой связывается с поселением Salluntum (A. K. G. a. h. e. Die Sprache der Syrer. Wiesbaden, 1955, стр. 50); может быть, *Genius Anigemius* (CIL, III, 5157), *Genius Osiniatum* (A. é., 1941, № 52), *IOM Arubianus* (CIL, III, 5185, 5443, 5532, 5575, 5580) — бог города Arubium в Нижней Мезии, который в надписях из поселения Bedaium в Норике соединяется с богом Бедаем. Там же встречаются посвящения *Bedaiu et Alaunis* (ib., 5572, 5581), т. е. божествам племени алаунов; богиня одноименного города в Норике *Teurgia* (A. é., 1920, № 58), *Mercurius Naissatus* (CIL, III, 8260). С наименованием поселения Г. Краге связывает также бога *Casuontapus* (стр. 83). Особенно часто локальные эпитеты встречаются в посвящениях, сделанных на более близком местному населению греческом языке. Дечев (D. Detschew. Die thrakischen Sprachreste, Wien, 1957) приводит следующие локальные эпитеты богов, заимствованные из греческих надписей: Атипарен, от поселения Атипара, — эпитет Сабазия (стр. 8); Аллаибриены, от Аллаибрия, — эпитет Зевса и Геры (стр. 11); Арсилен, от Арсилены, — эпитет Сабазия (стр. 27); Аулонит, от города Аулон, — эпитет Диониса и Героя (стр. 38); Бейсалетен, от Бейсалета, — эпитет Геракла (стр. 48); Буйапарена, от Буйапара, — эпитет Геры (стр. 78); Бурдапены, от Бурдана, — эпитет нимф (стр. 81); Бригантий, от Бригана, — эпитет Героя (стр. 87); Ганея, богиня села Гана (стр. 99); Дортадзен, от Дортадза, — эпитет Аполлона (стр. 151); Каристорен и Каристорена, от Каристорон, — эпитеты Зевса и Геры (стр. 230); Кендрисен, от племени киндры или от филиппополитанской филы Кендрисы, — эпитет Аполлона и самостоятельный бог (стр. 239); Вердзелен, от Вердзела, — эпитет Диониса (стр. 346); Пайсулен, от Пайсула, — эпитет Зевса (стр. 353); Паладейнон, от Паладейна, — эпитет Героя (стр. 354); Пурден, от Пурда, — эпитет Героя (стр. 377); Ранискален, от Ранискал, — эпитет Аполлона (стр. 389); Расиперен, от Расипара, — эпитет Асклепия (стр. 390); Сальдекаутен, Сальден, от Сальды, — эпитет Героя, Сильвана и Асклепия (стр. 412); Скодрен, от regio Scodrihense в Даккии, — эпитет Аполлона (стр. 459); Стараскен, от Стараска, — эпитет Аполлона (стр. 479); Тасибастен, от Тасибасты, — эпитет Диониса. В. Добруски дает еще следующие топонимические эпитеты богов для Зевса — Срколен, Димеран, Зиндрумен («Сб. Нар. умотворства», 1900, стр. 47); для Геры — Соннетена, Саритена (ib., стр. 48—49); для Аполлона — Зелаен, Гейкесен, Кадрен (ib., стр. 72), Алсен, Астомен, Вергулесий, Цикан («Сб. нар. умотворства», 1895, стр. 326).

например, богу Збельсурду посвятили надпись сельчане Бальбабриены¹⁸; Аполлону Сикерену — жители Эргиссены¹⁹; какому-то богу, имя которого не сохранилось, — жители Спортелены (Kalinka, № 214); Аполлону Кермиллену — Скаскопорены²⁰; какое-то село принесло дар Герою через ветеранов отца и сына Аврелия Реметалка и Мартиала (Kazagow, № 858), две неизвестные комархии посвятили алтари Зевсу и Гере²¹, не говоря уже о достаточно известных многочисленных посвящениях Юпитеру во здравие правящего императора, исполнявшихся обычно сельскими магистратами от имени различных категорий сельского населения.

Возможно, что первоначально некоторые из этих богов считались предками отдельных родов, поскольку и в то время, к которому относятся наши надписи, они иногда носят соответственные эпитеты, например в посвящении Аполлону Гениаку Эстракену, эпитеты которого Добруски производит второй от местности, первый — от понятия «род» и «родоначальник» («Сб. нар. умотворства», 1901, стр. 787), или в посвящении Фебу, основателю нашего рода» (Kalinka, № 104); сюда же, может быть, относятся и такие эпитеты Аполлона, как Аулариох и Ауларкен (D. Detschew, стр. 34), характеризующие его как бога дома и всего, к нему принадлежащего, а также придававшиеся разным богам, но особенно Аполлону и Герою наименования «отеческих» и «материнских», что имеет свою аналогию в соответственных эпитетах германских богинь-матерей. Но по мере того как в придунайских и фракийских областях кровнородственные группы вытеснялись территориальными, боги становились хранителями не родовых и племенных, а сельских общин. Большое количество сел, которые во Фракии существовали издавна, а в придунайских провинциях быстро увеличивались в числе со второй половины II и в III в., по-видимому, подтверждает это предположение.

¹⁸ D. Detschew. Die thrakischen Sprachreste, стр. 74.

¹⁹ E. Kalinka. Antike Denkmäler in Bulgarien, Wien, 1906, № 161.

²⁰ G. Kazagow. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes, № 235.

²¹ «Сб. нар. умотворства», 1900, стр. 56

Таким образом, на основании приведенных данных можно полагать, что в западных провинциях в среде сельского населения был значительно распространен культ божеств-покровителей отдельных общин, причем характер его определялся и характером самих общин: там, где преобладали родо-племенные группы, преобладали и божества-родоначальники и хранители родов и племен; там, где основой социальной и политической организации была территориальная единица, боги были защитниками и покровителями поселения, которое со временем могло получить статус села или города, продолжая культ своего локального божества, хотя когда сельская община превращалась, со всеми вытекающими отсюда последствиями, в городскую, такое божество редко сохраняло свое значение и популярность.

Вряд ли можно считать случайным то обстоятельство, что в областях развитого рабовладения божество, если оно выступало как божество некоего коллектива, было хранителем имени и фамилии, а в сельских местностях западных провинций — предком или покровителем родо-племенных и территориальных групп. Это показывает, что община еще имела большое значение и в социальном строе, и в идеологии провинциального крестьянства. Но так как положение ее и до подчинения той или иной области Риму, и в период римского господства не оставалось неизменным, то эволюционировали и представления о божестве. Самый характер эволюции провинциальных культов может, как нам представляется, служить лишним аргументом в пользу значительной роли общинных порядков в формировании мировоззрения крестьян западных провинций.

Не во всех провинциях и провинциальных областях туземные культы представлены одинаковым числом памятников и памятники эти далеко не однотипны.

Как уже упоминалось выше, наиболее разителен в этом смысле пример Испании, где мы встречаем сотни посвящений местным богам на северо-западе и где они почти отсутствуют на юго-востоке страны. Области эти довольно значительно разнились между собою еще в доримское время. Если в Лузитании основой организации был род, то в восточных областях Испании развиваются поселения городского типа, с укреплениями,

принадлежавшими племенным вождям, уже обладавшим наследственной властью²². Такой вождь, видимо, рассматривался как некая персонификация племени: на монетах, чеканившихся в Бетике начиная с III в. до н. э., вожди именовались по названию своего племени и его главного города, например Ausescen — вождь племени Ausetes и его столицы Ause; Laiescen — глава племени Laietes и города Laie; Edescen — глава племени Edetes и города Ede и т. п.²³

Племенных вождей изображали довольно многочисленными статуэтками и надгробия второй половины I тысячелетия до н. э. в виде конных воинов, иногда с определенным количеством щитов и колий, символизирующих одержанные ими победы²⁴. Особенно интересны хранящиеся в музее Сантандера надгробные стелы с изображением вооруженных всадников²⁵. На одной из них коня ведет раб или оруженосец, несущий колчан; на другой, относящейся к римскому времени, представлен Семпроний Фест (следует заметить, что члены рода Семпрониев, и правившие видную роль в ряде испанских городов, принадлежали, очевидно, к богатой местной аристократии) верхом на коне, вооруженный копьем, которое он готов метнуть в зверя; его сопровождает пеший охотник со щитом и мечом. К кругу тех же представлений относятся испанские эпитафии, подчеркивающие, что покойник был охотником на кабанов, оленей, птиц (CIL, II, 2314, 2335, 6338), хотя здесь первоначальная связь между войной и охотой, знатностью и могуществом покойного уже утрачена. Первоначально же она была очевидной. На упомянутых стелах имелись солярные символы и изображения змей и, по вполне убедительному предположению Камон-Анзара, они представляют собою памятники культа героизированных племенных вождей, связанного с культом солнца и змей. Особенно любопытно, что от более раннего времени сохранилось надгробие с изображением

²² E. Philipon. Les Ibères. Paris, 1909, стр. 221; A. Schulten. Hispania.— PWRE, Bd. VII, стб. 20—21.

²³ E. Philipon. Les Ibères, стр. 274; R. Étienne. Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien. Paris, 1958, стр. 53.

²⁴ J. Camon-Anzar. Los artes..., стр. 801, рис. 813.

²⁵ Ibid., стр. 763, рис. 781—785.

воина, у ног которого помещена четырехколесная боевая колесница²⁶: когда последняя была отличительным признаком представителей племенной аристократии, она была и атрибутом обоженного племенного вождя; когда знать начинает сражаться на конях, бог или герой превращается во всадника. По предположению того же Камон-Анзара, незадолго до римского завоевания на юго-востоке Пиренейского полуострова имело место сильное движение в пользу солярного монотеизма, в результате которого многочисленные почитавшиеся здесь хтонические божества были вытеснены культом бога солища Нетона, впоследствии отождествленного с Марсом²⁷.

Возможно, что если подобные пертурбации в религиозной жизни действительно имели место, то они были связаны именно с усилением могущества племенной знати и племенных вождей. Бог Нетон, имя которого означает «герой» (Holder, II, стр. 738), мог возвыситься как некий синтетический образ тех героизированных вождей, которых почитало каждое племя. Пропаганда его культа свидетельствовала бы о попытке создать общий пантеон для ряда племен. Но надо думать, что, поскольку в эпиграфике римского времени его культ не отражен, попытка эта не нашла отклика в среде народа. Знать, которая одна только и могла ее предпринять, романизуясь, приняла и римскую религию; крестьянство, подвергнувшееся в юго-восточных областях Испании быстрому разложению под влиянием высокого развития рабовладельческих отношений, забыло своих старых богов, уже ранее оттесненных на задний план и утративших значение с исчезновением породивших их социальных отношений. К богу же, символизировавшему власть аристократии, народ остался равнодушен.

²⁶ I. Camon-Anzar. Los artes..., стр. 574, 581. Р. Этьен (R. Etienne, Le culte impérial..., стр. 113), прослеживая генезис императорского культа в Испании, показывает, что его истоки восходят к культу героизированных вождей местных племен, существовавшему как у иберов, так и у кельтиберов, социальный строй которых был сходен.

²⁷ В подтверждение автор приводит свидетельство Макробия (Saturn., I, 19, 5) об исключительной приверженности Нетону племени ащитанов, а также об изобилии солярных символов на памятниках, происходящих из этих областей.

Напротив, в северо-западных областях страны мы почти не видим ни следов формирования более широкого пантеона, ни превращения мелких локальных богов в божества с более общими функциями, что, несомненно, не позволило им слиться с римскими богами²⁸. Исключением является несколько посвящений богу, который был отождествлен с *Juppiter Solutorius* — «освободителем» (CIL, II, 743, 744, 944). Там же известен и Юпитер со сходным по смыслу эпитетом *Repulsor*, которому посвятил надпись некто Цельтий, сын Танга (A. é., 1934, № 22). Известный из нескольких надписей бог *Eaeus* (CIL, II, 741, 742, 763) имел своих жрецов (*sacerdotes*). Двое из них: Ауфидий Целер и Корнелия Флавиана, которые в 219 г. принесли богу какой-то дар (CIL, II, 742). Возможно, они заменяли главу рода и его жену, которые раньше исполняли необходимые обряды внутри рода. Одна весьма сомнительного чтения и интерпретации наскальная надпись из Пенальбы на северо-востоке Испании позволяет предполагать, что некую официальную организацию имел здесь и культ бога Луга: «*Eniorsi ubi... ad Trecaios ad deum Lugum Aeanorum convenimus. Eniorsi et Equaesio... Togiae dicat deo Lugui thiasus Togiae*»²⁹.

По мнению издателя надписи, *Eniorsi* может означать название месяца, или имя магистрата, или жреца, при котором происходила религиозная церемония. Из остального текста можно заключить, что на месте находки надписи существовало святилище Луга, бывшего здесь покровителем рода или племени ареанов (возможно, что с ним связаны упоминавшиеся выше *Lugoves Ariovenses*), что там же имелась культовая коллегия (фиас) богини Тоги. Можно указать еще на посвящение от совета старейшин (*ordo*) племени зелов богу торы или железа *Aerno* (CIL, II, 2606). Другие жрецы или организации, связанные с культом туземных богов, здесь неизвестны. Изолированность отдельных *gentes* и *gentilitates* препятствовала созданию более или менее общепризнанного, хотя бы в масштабах племени, пантеона и выделе-

²⁸ В некоторых случаях Юпитер, правда, сливался с богами гор, например в посвященных *JOM Anderon*. (CIL, II, 2598), *JOM Capdiedoni* (ib., 2599), *JOM Ladico* (ib., 2525), *JOM Candomio* (ib., 2695).

²⁹ «*Revue des études anciennes*», 1956, стр. 277.

нию богов с более общими и широкими функциями. Но зато эти тесно связанные с общинами боги оставались близкими сельскому населению и не поддавались романизации, как боги более развитых областей, насаждавшиеся сильной знатью и не встречавшие большого сочувствия среди закабаленных этой знатью соплеменников.

В Испании как социальное, так и идеологическое различие между отдельными областями провинции достаточно четко прослеживается уже в доримское, а равно и в римское время. В других западных провинциях существовало множество промежуточных и, так сказать, гибридных форм. Но тем не менее известные аналогии с положением, имевшим место в Испании, можно уловить.

В обильной современной литературе, посвященной религии галлов доримского и римского времени, мы встретим самые разнообразные точки зрения как на эту религию в целом, так и на отдельных галльских богов.

По мнению Жюллиана, в доримской Галлии существовали державшаяся в тайне аристократическая религия друидов и отличная от нее религия народа. Верховным для всего кельтского мира был бог Тевтат («Царь туата» или племени), отождествлявшийся впоследствии с Марсом или Меркурием и носивший самые разные имена: Samulus — «сильный», Saturix — «вождь битв», Sucellus — «наносящий удар», «мудрый» — Vesucius, Ogmios и т. д. Он же был богом подземного мира, Диспатером, предком галлов и богом-хранителем полей и усадеб, домашним Сильваном. Его паредрой была мать людей и богов, мать-земля, почитавшаяся также под разными именами. Богом неба был отождествленный с Юпитером Таранис, богом Солнца и целебных горячих источников — Белен, слившийся с Аполлоном, паредрой которого была богиня-целительница Сирона. Наконец, общегалльским богом войны был Эзус. Отдельные общины отдавали предпочтение тому или иному из этих богов, прибавляя к их культу культ богов с отдельными мелкими функциями и локальных божеств, среди которых на первом месте стояли боги и богини водных источников, священных животных, растений и т. п. Кое-где почитались и обоженные предки и цари племен, например Моритазг, культ которого засвидетельствован в Алезии. Эти боги, становившиеся также гениями места, отоже-

ствлялись с Гераклом. В римское время великие кельтские боги деградировали, утратили свой воинственный и космический характер, стали мирными охранителями домов и полей, личными гениями и покровителями торговли, ремесла, науки. В городах их вытеснили римские боги, в селах их продолжали почитать наряду со старыми локальными богами. К середине II в. н. э. великие галльские боги окончательно романизовались³⁰.

Тутен также различает локальные культы гор, лесов, вод и культы богов «общенациональных», среди которых на первом месте стояли Меркурий, Марс и отождествлявшийся с Сильваном *Sucellus* — бог, изображавшийся с молотом, чашей, иногда с деревом, бочонком, с собакой. Эти атрибуты, пишет Тутен, одни считают символами великого бога неба и подземного царства, другие — атрибутами бога лесов и полей, покровителя земледельческих и ремесленных, главным образом связанных с обработкой дерева работ. Сам Тутен склоняется к последней интерпретации. Но вместе с тем он предполагает и существование единого общегалльского бога, изображавшегося иногда с двумя или тремя головами, иногда с рогами оленя или в сопровождении оленя и быка, иногда с мехом, наполненным монетами, в гривне — символе доблести и победы или с рогатыми змеями — символом плодородия. Иногда он соединялся с другими богами и богинями, также наделенными атрибутами, говорящими о плодородии и изобилии. К общегалльским божествам Тутен относит также богинь-матерей, бога Эзуса, изображавшегося в виде дровосека, возможно, расчищавшего новь, и некоторых других³¹. Дриу во введении к своей работе о туземном культе лингонов, напротив, утверждает, что единой галло-римской религии не существовало, а было много галло-римских религий, так как каждая *civitas* сохраняла свои традиции и обычаи, которые в народных массах не подвергались влиянию официальной римской религии³². С его точки

³⁰ C. Jullian. *Histoire de la Gaule*, vol. II. Paris, 1909, стр. 117—152; vol. VI. Paris, 1920, стр. 16—85.

³¹ J. Toutain. *Les cultes païens dans l'empire Romain*, vol. III. Paris, 1920, стр. 198—361.

³² G. Drioux. *Cultes indigènes des lingons*. Paris, 1934, стр. VII, 12.

зрения, почти все боги Галлии были богами-хранителями отдельных лиц, усадеб, социальных групп, подателями богатства и изобилия, но в каждой местности они именовались и изображались по-разному (G. Drioux, стр. 91). Он отрицает интерпретацию «бога с молотом» как Диспатера — родоначальника всех галлов — и считает его покровителем деревообделочников и земледельцев, а также богом плодов, из которых изготовлялось пиво и вино, тогда как выступавшая иногда как его паредра Нантосвельта была богиней меда. Если он и был как-то связан с загробным миром, то лишь как бог домашнего очага, поскольку культ последнего тесно переплетался с культом мертвых, о чем свидетельствуют многочисленные надгробные стелы в виде домов (ib., стр. 96—103).

М. Сьестед, изучавшая религиозные представления галлов в связи с ирландскими мифами и сагами, также отрицает существование общекельтского пантеона и приходит к выводу, что многочисленность кельтских богов вызвана тем, что они различались не по своим функциям, а по политическому и географическому признаку. Это были боги племен, народов и групп народов³³. Так, например, тот факт, что из 32 изображений трехглавого бога, найденных на севере Галлии, 15 древнейших обнаружены на территории ремов, показывает, что первоначально он был богом последних. «Клянусь,— гласила ирландская формула присяги,— богами, которыми клянется мое племя», так как каждое племя имело своего особого бога, носившего имя племени или имя, означавшее «царь», «царственный», «царь племени», «великий», «сверхающий» и т. п. (M. Sjoestedt, стр. 25).

На сходной точке зрения стоит и Рейноль³⁴. По мнению Вендрие, у каждого туата, составлявшего основу кельтского общества, были свои боги, но несколько туатов могли иметь общих богов, если они являлись частями первоначально единого племени или если несколько туатов соединялись в одно целое³⁵. Общекельтских вели-

³³ M. Sjoestedt. Dieux et héros des cèltes. Paris, 1940, стр. 23.

³⁴ G. de Reynold. Le monde barbare et sa fusion avec le monde antique. Paris, 1949, стр. 170.

³⁵ I. Vendryes, E. Tonnelot, B. Unbegaun. Les religions des cèltes, de germains et des anciens slaves. Paris, 1948, стр. 248 сл

ких богов не существовало (I. Vendryes, E. Tonnellot, В. Unbegaun, стр. 273).

Напротив, Гюбер видит таких общекельтских богов в боге солнца, Луге, в боге грозы Таранисе, Эзусе и некоторых других³⁶. Наряду с ними постепенно возникает и культ героев-цивилизаторов, родоначальников отдельных социальных групп (H. Hubert, стр. 289). После римского завоевания галльские боги «вульгаризовались»: Луг стал богом прибыли Меркурием; Диспатер, бог мертвых, варивший напиток бессмертия, — патроном деревообделочников. Исчезновение социально-политических групп и выдвигание на передний план дома и семьи делали излишним существование бога-героя племени (*ib.*, стр. 296).

Как видим, вопрос о существовании общегалльского пантеона и его дальнейшей судьбе остается спорным и не менее спорен вопрос о характере отдельных богов, почитавшихся в Галлии. Ламбрехтс в своей капитальной работе о галльских богах доказывает, что у кельтов был один великий бог, функции которого разделились между Меркурием и Марсом, но который как бог неба и подземного мира жил и в образе «бога с молотом»³⁷. Он даже высказывает предположение, что множественность галло-римских богов была результатом проникновения римского политеизма: некогда единый бог с множественными функциями превратился во многих богов вследствие отождествления его с различными римскими богами, характер которых соответствовал его отдельным аспектам (P. Lambrechts, стр. 184). Исходя из этой концепции, он интерпретирует и известных из памятников искусства и эпиграфики галльских богов. На сходной позиции стоит Тевено в своей монографии о кельтских Марсах, в которой подробно рассматривает различные памятники культа Марса в кельтских областях³⁸. Он приходит к выводу, что с Марсом отождествлялся общекельтский бог солнца, связанный с целебными источниками, податель плодородия и изобилия, бог родов, племен и

³⁶ H. Hubert. *Les celtés depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*. Paris, 1950, стр. 286.

³⁷ P. Lambrechts. *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Brugge, 1942, стр. 100 сл., 149 сл., 178 сл.

³⁸ E. Thevenot. *Sur les traces des Mars celtiques*. Brugge, 1955.

отдельных лиц, а также бог загробного мира, куда вел души умерших посвященный ему конь (E. Thevenot, стр. 128—154).

В последнее время в западной литературе особенно распространилась тенденция связывать галльских богов с загробным миром. Как боги мертвых интерпретируются все божества, так или иначе имевшие отношение к лошадям, на том основании, что конь будто бы был по преимуществу хтоническим животным, на котором душа покойного совершала свое путешествие в царство умерших. На том же основании богами мертвых считаются и боги, связанные с оленями, змеями, собаками, птицами. К их категории причисляются боги-всадники, Эпона, богини-матери, бог с молотом, бог с оленем или оленьими рогами, Росмерта, Нантосвелта³⁹. С загробным миром связывает Эпону Грикур, хотя главную ее роль он видит в роли подательницы изобилия, так как эта богиня близка, с одной стороны, *matres*, которых он считает духами растительности, а с другой — символизирующим плодородие лошадям⁴⁰. Еще более ярко характер Эпоны как богини мертвых выступает в статье Ле Ру. С ее точки зрения, культ матери-земли во всех его формах неотделим от культа мертвых и культа коня; но так как конь вместе с тем — солярное животное, то божеством загробного мира оказывается и само солнце. К символам мира мертвых она причисляет и молот, и это непосредственно приводит ее к выводу, что богом смерти и погребения, Диспатером, был и бог с молотом⁴¹. К той же категории относят и галльского Геракла, которого Лукиан называет Огмием. Бенуа, разбирая данное Лукианом описание фрески с изображением Геракла-Огмия, доказывает, что она представляла сцену в подземном мире, а Огмия трактовала как психопомпа, подобного изображавшимся на галльских монетах коням, увлекающим за собой в загробное царство несколько отрубленных голов. Последние вообще часто фигурирова-

³⁹ J. Benoit. Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Épona. Bruxelles, 1950.

⁴⁰ J. Gricourt. Épona — Rhinanon — Macha. — «Ogam», 1954, vol. VI, стр. 25—40, 165—168.

⁴¹ F. Le Roux. Le cheval divin... chez les celtés. — «Ogam», 1955, vol. VII, стр. 103—120.

ли в галльском искусстве, между прочим, и как жертва подземным богам⁴². К вопросу о связи отрубленных голов с загробным миром Бенуа снова возвращается в связи с раскопками доримского святилища кельто-лигурийского племени салувисв IV—II вв. до н. э. в Энтремонте, вблизи Секстиевых Акв⁴³. В этом помещавшемся на акрополе поселения святилище найдены многочисленные изображения черепов, а также мумифицированные черепа, принадлежавшие, по мнению Бенуа, героизированным вождям племени. О том, что галлы подобно многим примитивным народам сохраняли черепа знатных покойников, а также черепа убитых врагов, известно и из литературных источников. В святилище Энтремона обнаружены также статуи обожествленных вождей. Они представлены вооруженными, сидящими со скрещенными ногами, в позе, нередко придававшейся и галльским богам; одна из статуй — конная.левой рукой статуи опираются на маску, сходную с отрубленной головой, в правой держат атрибут, подобный молнии, что приводит Бенуа к выводу об их идентификации с небесным богом Юпитером-Таранисом. Он отмечает также, что иконография статуй заимствована из распространенных в Греции IV в. до н. э. изображений покойного, который кладет левую руку на голову погребального Гермеса в знак победы героя над смертью и силами зла. В дальнейшем, пишет Бенуа, последняя идея получила свое развитие в известных галло-римских группах, представляющих Юпитера-Тараниса, пешего или конного, поражающего выходящего из земли змеиного гиганта; последний так же, как и отрубленная голова, символизировал смерть и зло. В этот более поздний период культ обожествленных племенных вождей сменяется культом отвлеченных богов-победителей смерти — Юпитера-Тараниса, Меркурия-Тевтата, Диспатера.

Тенденция связывать любые религиозные представления преимущественно со смертью и загробным миром ярко отразилась и в упоминавшейся уже работе И. Фитца о культе Геракла у эрависков. С его точки зрения, тот

⁴² F. Benoit *L'Ogmios de Lucien, la Tête coupée et le cycle mythologique Irlandais et Gallois.* — «Ogam», vol. V, 1953, стр. 33—42.

⁴³ F. Benoit. *Entrémont. Aex-en-Provence*, 1957, стр. 27—53

туземный бог, который здесь идентифицировался с Гераклом, был, подобно кельтскому Огмию, главным образом проводником душ в царство мертвых, победителем смерти, залогом искупления и бессмертия⁴⁴. Правда, Фитц делает весьма существенную оговорку, подчеркивая, что соответственные представления были свойственны главным образом высшим классам.

Характерно, что даже глиняная фигурка, датированная концом бронзового века и изображающая женщину с птичьей головой на колеснице, влекомой тремя лебедями, истолковывается издателем памятника как хтоническая богиня мертвых, а везущие ее лебеди—как психопомпы⁴⁵.

Думается, что такое увлечение миром умерших у современных исследователей вряд ли оправдано, и что они склонны те идеи, которые принадлежат более позднему времени и более узкому социальному кругу, распространять на все времена и на все население провинций. Так, например, Бенуа на том основании, что статуи в Энтремоне воспроизводили греческое изображение героизированного покойника, утверждает, что и те и другие выражали одну и ту же идею. Но можно ли думать, что представления, родившиеся в классической Греции в период переживавшегося ею кризиса (как известно, широкое распространение героизация покойных приобретает там лишь в IV в., к которому относятся и соответственные изображения), были аналогичны идеям галлов на заре их цивилизации?

Кстати, сам Бенуа указывает на очевидное противоречие между примитивностью религиозных верований жителей раскопанного в Энтремоне поселения и высоким развитием изобразительного искусства под влиянием знакомства местных мастеров с искусством греков и этрусков. То обстоятельство, что скульптуры Энтремона копируют образцы, внешне отвечающие их представлениям, еще далеко не означает, что они руководствовались теми же идеями, которыми руководствовались создатели этих образцов. Подобные заимствования очень часты в античном мире и, по-видимому, интерпретировать их следует с большей осторожностью. Так, например часто встреча-

⁴⁴ J. Fitz. Hercules-kultusz..., стр. 20—25.

⁴⁵ Q. Brandestein. Die Göttin von Dupljaja.— «Carinthia». 1956, Bd. I, № 3/4, стр. 419—424.

ющиеся в искусстве галлов отрубленные головы в первую очередь, очевидно, связывались с идеей победы на войне, сопровождавшейся сооружением трофеев из вражеских черепов (в таком качестве они изображались и на триумфальных арках римского времени) и принесением их в жертву богам. На одной из галльских монет некий Дубнориг держит в правой руке штандарт с изображением кабана, а левой — отрубленную голову⁴⁶, которая здесь явно символизирует победу над врагом. Как мы видели, на испанских стелах в таком же качестве изображались мечи и щиты, которые нес за покойным героем его оруженосец⁴⁷. Жертву или победу, скорее всего, символизировали и маленькие головы, окружавшие большую голову, также часто изображавшиеся на монетах (Lambrechts, стр. 52). Если впоследствии тот бог или герой, которому приносились подобные жертвы, был отождествлен с Огнием и Гераклом, то нет еще никаких оснований считать, что тот и другой были исключительно богами мертвых или что если такая интерпретация и существовала, она была общепринятой и широко распространенной.

Повышенный интерес к посмертной судьбе и спекуляции на эту тему обычно были присущи знати и тесно связанной с ней жреческой касте вроде друидов у кельтов, последователей Залмоксиса бессов у фракийцев и т. п. Античные авторы обычно видели в этих жрецах учеников Пифагора, державших свои доктрины в строгой тайне. Очевидно, народу учение о загробном мире вовсе не открывалось, да и рассчитывать на место в какой бы то ни было валгалле простой человек вряд ли мог. Она считалась уделом избранных, а рядовому их соплеменнику назначено было довольствоваться продолжавшим земную жизнь скромным загробным существованием⁴⁸,

⁴⁶ F. Lambrechts. L'exaltation de la fête dans la pensée et dans l'art des celtés. Brugge, 1954, стр. 45 сл., 51.

⁴⁷ Это подтверждается, между прочим, архангеским изображением всадника, над которым видны пять голов (E. Thevenot. Sur les traces des Mars celtiques, стр. 107).

⁴⁸ На это указывают, между прочим, распространенные погребения в форме домов и сменявшие их затем стелы, изображавшие дом с отверстием, чрез которое душа покойного могла выйти из своего жилища (F. Linkenheld. Les stèles funéraires en forme de maison chez les médiomatriques en Gaule. Paris, 1927).

питаюсь приносимыми на его могилу жертвоприношениями родных. Человек безродный или раб, вероятно, не смел надеяться даже на это.

Демократизация апофеоза, если можно так выразиться, — явление весьма позднее. Лишь в Греции IV в. до н. э. каждый покойный становится героем, и лишь в надписях II в. н. э., происходящих из пределов Римской империи, появляется уверенность, что каждый простой человек за добродетельную жизнь может попасть в общество богов или даже сам стать богом. Но и тогда интерес трудящегося человека был обращен главным образом к потребностям реального мира. Повышенный интерес к посмертному бытию характерен в основном для адептов мистических, гностических и подобных учений, принадлежавших к иным классам.

Поэтому справедливыми представляются соображения тех, правда, сравнительно немногочисленных исследователей, которые, во-первых, проводят грань между верованиями различных социальных групп, а во-вторых, подчеркивают, что интерпретировать представления, связанные с теми или иными богами или памятниками идеологической жизни, следует применительно к каждому конкретному случаю и что общие решения в этом смысле невозможны.

Так, например, Мерфи во введении к своей работе об ирландских сагах говорит, что известная из этих саг мифология передает лишь верования знати и жрецов, а не народа⁴⁹. А. Эвен в своем исследовании о культуре Луга показывает, что многие ирландские боги имели свои определенные профессии: Огмий был бойцом, поэтом и ученым, Дионкехт — врачом, Гоббанион — кузнецом и пивоваром, Луг — мастером во всех видах ремесла и искусства, и что все это были боги классов и социальных групп⁵⁰. Очень интересны соображения Бенуа, который, анализируя имена и эпитеты кельтских богов, делит их на эпитеты натуралистические (связанные с горами, реками и т. п.), топонимические (происходящие от наименования племен и поселений) и эпитеты, указывающие на определенные свойства богов, причем высказывает предположение, что

⁴⁹ G. Murphy. *Saga and Myth in Ancient Ireland*. Dublin, 1955, стр. 17.

⁵⁰ A. Evén. *Le dieu celtique Lugus — «Ogam»*, vol. VIII, 1956, стр. 83.

первые характерны для религиозных представлений народа, вторые — для знати⁵¹.

Федер-Фетманс, останавливаясь на различных аспектах культа богинь-матерей, связанных с возвышенностями, источниками, растительным и животным миром, перекрестками дорог, домом и т. д., приходит к выводу, что культ их невозможно рассматривать как нечто целое и что в каждом отдельном случае следует учитывать среду, в которой следы этого культа обнаружены⁵². К такому же выводу приходит Коломбе относительно «бога с молотом», который в разных областях мог иметь совершенно разный характер⁵³.

Весьма любопытны в этом смысле замечания о культе «бога с молотом» Суцелла, содержащиеся в одной старой статье Гюбера⁵⁴. Этого бога он считает хтоническим Диспатером, одновременно почитавшимся и как бог плодородия, и как бог зерновых культур и пива, и как бог леса и ремесленников — деревообделочников. Последние черты сближали его с Сильваном, но соответствующие атрибуты — серп и собака — обычно придают Суцеллу на грубых барельефах и простых памятниках, предназначавшихся для народа. На более дорогих и изящно исполненных бронзовых статуэтках они, за редким исключением, отсутствуют. Гюбер ссылается на мнение С. Рейнака, считавшего, что отождествление Суцелла и Сильвана было более распространено в низших классах, тогда как в высших он сохранял свой первоначальный характер в более чистом виде. Может быть, в этом смысле можно пойти дальше и предположить, что если «бог с молотом», действительно, был связан с царством мертвых, то этот его аспект был ближе аристократии и интеллигенции, тогда как простой народ воспринимал бога главным образом как земледельца и ремесленника.

Но как бы то ни было, самая мысль о необходимости

⁵¹ F. Benoit. *Épithètes indigènes des dieux Gallo-romains, nom ou surnom?*— «Ogam», vol. XI, 1959, стр. 225.

⁵² G. Faider-Feitmans. *La «Mater» de Babai.*— «Gallia», vol. VI, 1948, стр. 385.

⁵³ A. Colombet. *Les dieux au mallet de la Côte-d'Or.*— «Mémoires de la Commission des antiquités du département de la Côte-d'Or», vol. 23, 1955, стр. 183—189.

⁵⁴ H. Hubert. *Une nouvelle figure du dieu au mallet.*— «Revue archéologique», 1915, стр. 26—39.

сти рассматривать каждое явление религиозной жизни дифференцированно, в связи с конкретными историческими условиями, представляется совершенно неоспоримой.

Как явствует из приводившихся выше точек зрения, вопрос о существовании в доримской Галлии общего пантеона весьма спорен. Одни исследователи склонны думать, что все галлы верили в единого великого бога, другие отрицают наличие богов общепризнанных даже в пределах одного племени. Не беря на себя смелость решать столь сложную проблему, позволю себе только заметить, что в некоторых случаях следы официальной, очевидно, доримской организации культа бога более или менее значительного племени или племенного союза отчетливо засвидетельствованы, в других же случаях они совершенно отсутствуют.

Наиболее известен культ отождествленного с Меркурием бога арвернов Меркурия Арверна, или Арвернорига, в роскошном святилище на горе Думии. Главным богом тревиров был Mars Lepus, одним из фламиннов которого был трибун IX Испанского легиона и фламмин Августа (CIL, XIII, 4030), что свидетельствует о важном значении, придававшемся этому культу, и о его официальном характере. Богом секванов был отождествлявшийся с Марсом Сегомон, паредрой которого, возможно, была упомянутая в одной надписи (A. é., 1906, № 33) Сегомонна. На официальный характер его культа указывает найденное в Лионе посвящение ему от жреца при храме Рима и Августа, фламмина и дуумвира секванов. Из эпитета Сегомона *dunatis*, производного от *dupo* — «возвышенность», Тевено (стр. 52 сл.) делает вывод, что он, как и Меркурий арвернов, имел свое святилище на горе. Фламинны Марса из числа высших местных магистратов известны у аллоброгов (там же, стр. 98), возможно, отождествлявших его со своим богом Аллоброгом, также известным из надписей.

Официальный культ имел в Алезии бог Моритазг (CIL, XIII, 2873; A. é., 1910, № 121 и 122), иногда идентифицировавшийся с Аполлоном. Одна из надписей гласит, что в честь Моритазга был выстроен портик по завещанию Тиберия Клавдия Професса, отправлявшего все почетные должности у эдуев и лингонов. С территории

эдуев дошла и эпитафия Сульпиция Галла, исполнявшего все почтные должности и бывшего фламинном Августа, жрецом бога Молтина и гутуатром Марса (CIL, XIII, 2585). Гутуатр упоминается в другой надписи, из которой выясняется, что человек, занимавший эту должность, был префектом колонии, а сын его — дуумвиром и фламинном (Holder, I, стр. 2046). Гутуатры были жрецами-прорицателями (*gutu* — «голос»); они принадлежали к сословию друидов и состояли при отдельных храмах. Как видим, оба гутуатра принадлежали к провинциальной знати и обслуживали культ местного Марса, с которым, вероятно, также отождествлялся главный бог эдуев. Первый из гутуатров был и жрецом бога Молтина, имя которого происходит от *molt* — «баран» (Holder, II, стр. 619). Туземные наименования жреческих должностей подтверждают, что культ получил здесь официальную организацию еще в доримское время.

Как видим, все эти данные относятся к наиболее развитым племенам Галлии с могущественной аристократией, создавшей более или менее прочные племенные союзы, к племенам, стоявшим, как эдуи и арверны, уже на пороге возникновения государственности.

В таких условиях у них мог возникнуть и свой пантеон и культ, в котором избиравшиеся как представители всего племени или племенного союза жрецы уже заменили старейшин родов, больших семей или патриархальных царьков мелких племен и пагов, прежде обслуживавших культы своих родо-племенных групп.

Там, где такие условия еще не сложились, мы не видим ни следов официальной организации культа какого-либо верховного бога, ни более или менее явно выраженных признаков существования общего для всех соплеменников пантеона. В римское время жрецами почитавшихся здесь богов были не общеплеменные фламины, а *sacerdotes pagi*⁵⁵.

⁵⁵ Так, жрецами (*sacerdotes*) бога Винтия, отождествлявшегося то с Марсом, то с Поллуксом и связанного с поселением Винтион, были префекты пага (CIL, XII, 2558, 2561), возможно, соответствовавшего прежней территории части племени, которой принадлежало поселение. Три надписи с территории армориканского племени редоннов, паги которых были, видимо, еще довольно слабо связаны между собой, посвящены «в честь божественного дома» жрецами Рима и Августа Кампанием Приском и его сыном Вирилом Марсу Мулу за

К сожалению, у нас имеется слишком мало данных о жрецах пагов (выше уже приводилась еще одна надпись из района Нарбоны, упоминавшая святилище пага, посвященное богу источника Ларрасону), но косвенные данные позволяют предположить, что и в римское время положение в тех областях, где еще до римского завоевания сложились крепкие племенные союзы, и в тех, где преобладали сравнительно слабо связанные между собою паги, было различно.

Весьма наглядный тому пример дает Аквитания, где разница между памятниками западных районов, с одной стороны, и территории арвернов и их ближайших соседей, с другой, почти столь же велика, как разница между восточными и западными областями Испании. Вообще культы западной Аквитании имеют много общего с культурами западной Испании, но то обстоятельство, что Аквитания стала одной из наиболее типичных областей крупных доменов, придало и известный специфический характер ее культурам.

Уже найденные здесь памятники изобразительного искусства являют резительный контраст между выполненными по классическим образцам изображениями римских богов, предназначенными для господских вилл,

паги Матаит и Секстанмандуй и Марсу Вицинну за паг Карпутен (CIL, XIII, 3148—3150). Последний паг, видимо, назван по имени проживавших по соседству карпутов, и, возможно, занимая некое промежуточное положение между теми и другими, особенно почитал бога добрососедских отношений (правда, имя Mars Vicinpus связывается иногда с местностью Vicinponia, но это толкование встречает возражения.— См. E. Thévenot. Sur les traces des Mars celtiques, стр. 118). Во всяком случае культ отождествлявшихся с Марсом местных богов и здесь организован по пагам, с которыми романизованные представители местной знати сохраняют тесную связь. Каждый паг почитал здесь своего бога, но о боге, общем для всех редонов, мы ничего не слышим. Правда, в соседних местностях найдено еще несколько посвящений богу Mullo (CIL, XIII, 3096, 3101, 3102, 3103), как и богу-коню Рудиобу (ib., 3071; Espérandieu, № 2978), а также статуя кабана, которая вместе со статуей коня была спрятана в наскоро сооруженном помещении, в котором обнаружены также фигурки Геракла, Марса, быка, оленя, пляшущих людей (Espérandieu, № 2984), но нет оснований полагать, что эти посвящения и предметы культа связаны с каким-то общеплеменным святилищем. Напротив, скорее они могли происходить из небольших святилищ пагов и были спрятаны местными жителями в период войн или усиленной христианизации.

и грубыми рельефами, изображавшими голых воинов и охотников, носивших имена туземных богов. Святилища тех и других нередко находились на территории домена. Так, на вилле некоего Непотия имелось святилище Сутугия, иногда отождествлявшегося с Марсом. В том же святилище найдены посвящения Юпитеру⁵⁶. Имя Сутугия, как и испанского Сутуния, видимо, связано с корнем *sutu, suth* — «плод», «рожденное» (Holder, II, стр. 1683), и он был богом произрастания плодов. Святилище, видимо, было и в другой большой вилле, где найдены алтари Тутелы, Аттиса, «бога с молотом», а также на вилле Авита, где почитался Юпитер как податель благоприятной погоды⁵⁷. В том же районе найден туземный некрополь и несколько посвящений богу *Artahē*, или *Artehe*, — видимо, божеству того домена, имя которого сохранилось в современном Арде, где были найдены эти памятники⁵⁸. Имя бога, так же как эпитет Меркурия *Artaios* и имя богини *Artio*, могло быть связано с *artaïos* — «медведь» (Holder, I, стр. 223—228); возможно, что домен возник на месте медвежьего культа, вследствие чего бог-медведь и стал его покровителем. Но особенно любопытно, что тот же бог выступает и в роли личного гения. Выше мы уже упоминали местную знатную семью Помпеев. Один из ее сочленов, Луций Помпей Паулициан, очевидно, имел в этом районе большие владения. (A. é., 1959, № 206). Сам он посвятил алтарь Диане (CIL, XIII, 94). В двух надписях названы его рабы, один из которых был его управителем-актором (*ib.*, 66 и 152), и в третьей надписи — его отпущенник Помпей Кампан (*ib.*, 175). Там же мы встречаем и посвящение *deo Artahē* L. P. Pauliniani (*ib.*, 70). Другая надпись гласит: «*Deo Idiatte Luc. Pompeii Pauliniani n(ostri) L. P(ompeius) Paulinianus pro salute sua suorum vsqm*» (*ib.*, 65). Как видим, здесь упомянутые боги заняли место личного гения господина или патрона, которому в Галлии особенно часто посвящали надписи рабы, отпущенники и

⁵⁶ G. Fouet et M. Labrousse. Découvertes archéologiques en Nebouzon (Haute-Garonne) de 1945 à 1948. — «Gallia», vol. VII, 1949, стр. 23.

⁵⁷ Там же, стр. 30 сл. и CIL, XIII, 6.

⁵⁸ G. Fouet et M. Labrousse. Découvertes archéologiques..., стр. 134—136.

клиенты. По-видимому, боги, ставшие по тем или иным причинам покровителями домена, обращались затем в личных гениев владельца домена или предков его рода. Превращение богов солнца и плодородия в предков знатных родов засвидетельствовано и у кельтов Ирландии⁵⁹. Интересно в этой связи сделанное М. Юлием Гемином посвящение богине Лахе за здоровье господ (CIL, XIII, 144). Возможно, он был сыном Гемина, раба Юлия Бальба, посвятившего алтарь богу Гарру за себя и товарищей по рабству и богу Алгаиссу (ib., 49). Вероятно, он был отпущен затем на свободу, так что сын его родился свободным, но продолжал считать господ-

⁵⁹ Н. Hartmann. *Der Totenkult in Irland*. Heidelberg, 1952, стр. 37. Можно назвать еще посвящения Erge Andosso et Lari domi. Надписи, упоминающие Эрге, здесь довольно многочисленны (CIL, XIII, 184—207, 226) и, вероятно, происходят из его святилища. Хольдер связывает его имя с егс — «страшный» (I, стр. 1457). Andossus встречается в посвящениях Vascei Andosso (CLI, XIII, 26) и Herculi Toli Andosso (ib., 434). По предположению Хольдера, Vascei и Toli связаны с доменами или поселениями Vasciacum и Tole (I, стр. 355 и II, стр. 1871). Andossus происходит или от племени Andosi или от рода, к которому принадлежал как дедикант Andox, так и известный из другой местной надписи Andosus (CIL, XIII, 226, 227), Andossus (ib., 263), Andossicus (ib., 264, 268). Возможно, что в упомянутой выше надписи дедикант хотел почтить домашнего лара вместе с богом Эрге, ставшего по указанным выше причинам богом рода, от которого дедикант зависел. В двух других случаях бог рода Andosus стал также богом доменов, в которых проживали дедиканты или которые принадлежали членам этого рода. Для аналогии можно привести посвящение Dianae et Horolati et Garre (CIL, XIII, 60). Последний из богов был божеством пика Гарр, имя второго связано с населенным пунктом на месте современного Оге. Две надписи, одна от имени М. Валерия Фуска, другая от его сына М. Валерия Фусцина, посвящены Воссю Nerausoni (CIL, XIII, 78, 79; Espréandieu, № 839), изображенному в виде человека в длинной одежде, с рогом изобилия в руке. Иногда Воссю толкуется как кабан, Хольдер видит в нем бога села или домена на месте современного Voucon (II, стр. 787). Судя по тому, что имя Воссю было очень распространено, а на одной из галльских монет встречается близкое к нему имя вождя Vokios (Hölder, I, стр. 454—455), можно полагать, что это было имя какого-то знатного рода. Второй эпитет — Nerauso, — по Хольдеру, заимствован от названия домена на месте современного Ауге (Hölder, I, стр. 2050). Может быть, это был бог плодородия, почитавшийся в образе кабана, и вместе с тем он стал богом рода, домен которого затем охранял. Как личного гения — Mars suus Augustus — почитала Флавия Куба бога Козоза (CIL, XIII, 1353), возможно, бога племени Cocosates.

ми патронов своего отца, от которых, следовательно, как-то зависел (скорее всего, он сидел на участке земли, выделенном его отцу при отпуске на волю). Видимо, на земле Юлиев существовало святилище Лахе, несколько посвящений которой найдено там же, причем одно из них сделано союзом *consacranī* (*ib.*, 147). Эту культовую общину могли составлять сидевшие на земле клиенты владельца, а богиня Лахе могла стать покровительницей всего домена. Поэтому почитать ее считал нужным и Юлий Гемин. О существовании таких домениальных святилищ свидетельствует и одна надпись с территории габалов. Она сообщает, что прошедший все магистратуры Л. Северий Северин и его старший сын выстроили виллу и «*heroum instituerunt pro salute sua et suorum*» (CIL, XIII, 1571). Заключительная формула, характерная для сакральных надписей, показывает, что речь шла здесь не о фамильной гробнице, а о месте культа для населения виллы и, может быть, ее ближайших соседей, причем культ этот владельцы виллы отождествляли с культом героев, т. е. предков-родоначальников⁶⁰.

Любопытен и следующий пример: в Аквитании, и особенно в ее западных районах, был чрезвычайно распространен культ деревьев. В качестве богов там известны: *Abellio* (CIL, XIII, 30, 39, 40, 77, 148, 161, 171, 333, 337, 338), которого Жюллиан считает яблоней (VI, стр. 57); *Fagus* (CIL, XIII, 33, 223—225) — бук; *Vixepus* (CIL, XII, 5832) — самшит, имя которого сохранилось в средневековом *campus Vixopus* и в названии двух сел (Holder, I, стр. 646); *Robor* (CIL, XIII, 1112) — дуб; *Sexarboris* (CIL, XIII, 129, 132, 175), т. е. группа из шести деревьев или дерево из шести стволов. То обстоятельство, что эти боги — деревья, за исключением *Abellio*, носят латинские имена, показывает, что культ их возникал постоянно и в период римского владычества, когда население уже достаточно освоилось с латинским языком. При этом в отличие от более развитых областей империи, где дерево обычно считалось лишь посвящен-

⁶⁰ О Культе предков у кельтов см. Н. Hubert. *Les celtés...* стр. 289—291; С. Jullian. *Histoire de la Gaule*, vol. II, стр. 35. Ср. приведенный выше материал о культе героизированных вождей из Энтремона

ным богу, его атрибутом или угодным божеству даром, здесь оно само воспринималось как божество. А судя по тому, что имена таких богов-деревьев сохранились в названии некоторых местностей, можно думать, что они получали свое святилище на территории домена, хранителем которого и становились. В одном посвящении *deo Robori et Genio loci* (CIL, XIII, 1112) эта идея прослеживается особенно четко. Если же мы вспомним, что, по многочисленным данным Маннхардта, в самых разных местах Европы предполагалась теснейшая связь между деревом и отдельным человеком или целым родом и что в древней Ирландии многие люди имели своими предками деревья и называли себя «сын ульма», «сын сосны» и т. п.⁶¹, то мы будем вправе предположить, что в Аквитании дерево, почитавшееся на земле имения, было родоначальником его хозяина и в таком качестве почиталось зависимыми от него людьми.

С населенными пунктами и племенами можно с большей или меньшей долей вероятия связать и некоторых других богов Аквитании⁶².

Таким образом, мы можем предположить, что в западных областях этой провинции основой культа был и оставался культ богов кровнородственных и территориальных общин. Мало связанные между собою, они не

⁶¹ J. Vendryes, E. Tonnelot, B. Untergaun. *Les religions des celtés...*, стр. 281.

⁶² Например, богиня *Andli* (CIL, XIII, 15), покровительница селения или домена *Andliacum* (Holder, I, стр. 148); бог поселения *Арад* (CIL, XIII, 41; Holder, I, стр. 177), *Эл* (CIL, XIII, 58), возможно, божество племени эленов; бог *Бассерт* (CIL, XIII, 85), имя которого сохранилось в названии села *Basert*; бог *Baioscis* (ib., 86), возможно, бог племени *Baiocasses*; бог одноименного поселения *Илурон* (CIL, XIII, 154; E. Philipon. *Les Ibères*, стр. 208); *Mars Tritollus* (CIL, XIII, 1561), бог племени тритоллов; бог *Heraucorritsehes* (ib., 409), который, по мнению издателя надписи, был покровителем *gens Auscoriti*; бог села *Нерномаг* *Нерий* (CIL, XIII, 1376—1377), ставший также богом-целителем благодаря своей связи с местным целебным источником. К богам-основоположникам родов и мелких племен можно отнести и таких богов, как *Mars Regisatus* — «царственный» (CIL, XIII, 1190); *Mars Dominus* (ib., 421); *Arigus* (ib., 365, 366), имя которого, возможно, связано с *arix*-*princeps* (Holder, I, стр. 214); *Magiomatonius* (CIL, XIII, 916) — «добрый вождь»; *Mars Leherennus* (ib., 95—107) — «первый»; *Аполлон Атеромагус* (ib., 1318) — «великий всадник». Эти боги, возможно, изображались в виде упоминавшихся выше воинов и охотников.

дошли ни до создания значительных племенных союзов, ни до создания более или менее оформленного пантеона с официальным культом его главных богов. Но в связи с преобладающей здесь, во всяком случае в римское время, ролью крупных доменов, принадлежавших местной аристократии, намечается тенденция интерпретировать этих богов как родоначальников или личных гениев знатных землевладельцев⁶³, причем зависимое население считало нужным оказывать им должное уважение. Сами эти землевладельцы, достаточно романизированные и образованные, отдавали предпочтение римским богам, прекрасные статуи которых украшали их виллы. За небольшим исключением, культа римских богов придерживались также их рабы и отпущенники, лишь изредка участвовавшие в туземных культах, дабы почтить хранителей своих господ и патронов. Но местные земледельцы, по-прежнему тесно связанные между собою общностью происхождения и местожительства, общностью, не нарушенной тем обстоятельством, что они оказались сидящими на земле, принадлежавшей уже не им, а владельцу домена, по-прежнему держались богов своих родоплеменных и территориальных групп. Вероятно, в ряде случаев они продолжали видеть в своем патроне родового старейшину и почитали его богов-родоначальников и хранителей, как истари почитали своих героизированных вождей. Однако, как можно думать, со временем обострение классовых противоречий сказалось и в области идеологической, что ярко проявилось во время христианизации: высшие классы легко приняли христианство, сельское население пыталось защищать своих старых общинных богов.

Весьма значительна в Аквитании разница между городами и сельскими территориями: памятники местного культа в огромном большинстве найдены именно в сельских поселениях и немногочисленны в городах. Они, например, вовсе отсутствуют в Лакторе, где зато весьма

⁶³ По свидетельству Узенера («Götternamen», стр. 95 сл.), боги отдельных знатных родов существовали и у литовцев. В Египте богами-родоначальниками знатных семей были многие священные звери и птицы (см. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия, стр. 247). Роль родовых культов римской и греческой знати общезвестна.

многочисленны памятники культа Кибелы, сооруженные как от имени городского сената, так и от имени частных лиц. Обычно считается, что своей популярностью в Галлии Кибела была обязана сходством с теми богинями-матерями, которые представляли собой различные ипостаси Матери-Земли. Но отождествление их с Кибелой показывает, что им уже давно было придано здесь значение мировых божеств, ничем не связанных с определенной территорией или социальной группой.

Для иллюстрации процесса такой эволюции представлений о божестве интересно найденное в Бурдигале метрическое посвящение богине Онуаве (CIL, XIII, 581). К сожалению, мы не знаем, что представляла собой эта местная богиня, но она также принадлежала к числу богинь-матерей, изображения которых в значительном числе имелись как в Бурдигале, так и в восточных районах Аквитании. В своей надписи дедикант Тибурий пишет, что он постоянно странствовал по всему миру под защитой божественной силы Онуавы, но никакое расстояние не принудило его связаться иными обетами (т. е. дать обеты другим богам); все свои надежды он возлагал на Онуаву и только ей служил, а потому он исполняет те обеты, которые он принес ей, божественной родительнице, будучи в Авзонийской земле. Как видим, здесь богиня превращается для своего почитателя, надолго оторванного от родной земли, с которой, вероятно, Онуава была первоначально связана, в единственное достойное почитания божество и вместе с тем в его личную родоначальницу, покровительницу и защитницу. Ближайшую аналогию Онуаве мы находим в богине Дексиве, почитавшейся в Нарбонской Галлии. Будучи матерью племени дексиватов, она постепенно превращается в богиню с общими функциями, подобную Фортуне (Holder, I, стр. 1267). Далее будут приведены еще многие аналогичные примеры, показывающие, как эволюционировало представление о божествах родоплеменных и территориальных групп у людей, порывавших связи с этими группами. Естественно, что такая эволюция чаще всего происходила в сознании городских жителей, терявших связь со своей общиной.

В этом смысле характерны и другие памятники Бурдигалы — города, расположенного на территории, где,

как мы пытались показать, местные, чисто локальные культы были весьма сильны и специфичны. Здесь еще имеются посвящения туземным богам. Помимо упомянутого посвящения Онуаве, можно назвать коллективное посвящение лемовиков Меркурию Видуку (CIL, XIII, 576) и Меркурию Визуцию (ib., 577) — оба эпитета означают «мудрый», «знающий» — и богине Сироне (ib., 582), обычной паредре Аполлона-целителя. Как видим, все это также боги с общими функциями. Но посвящения римским богам преобладают. Среди памятников скульптуры больше всего изображений богинь-матерей, по одной или по две, с рогом изобилия, плодами, детьми, но встречаются также пары из бога и богини, трехглавый бог (Espérandieu, 1555), рогатый бог — ребенок (ib., 1539).

Особенно же интересны надгробия с изображением ремесленников и их орудий труда: плотников (ib., 1106, 1114, 1117), бочара (ib., 1112), писца (ib., 1429), гончара (ib., 1446), кузнеца (ib., 1452), слесарей (ib., 1453, 1454), портного (ib., 1519), надгробие с инструментами строителя — уровнем, пробойником и молотком (ib., 1509). На надгробиях семейных муж часто изображался с кошельком или сосудом, жена — с зеркалом, собакой или патерой, наполненной плодами (ib., 1124—1126, 1129, 1130, 1136 и др.). С плодами и зеркалом обычно изображалась покойная, если она фигурировала на надгробии одна. Можно полагать, что надгробия эти имели двойственный характер. С одной стороны, они могли быть портретами ремесленников, гордившихся своим ремеслом и трудолюбием, что, как мы помним, явствует также и из ряда эпитафий, найденных в провинциальных городах. С другой стороны, такие предметы, как кошель, сосуд, патера с плодами, собака, были обычными атрибутами бога и богини, изображавшихся вдвоем и порознь, а зеркало было частым даром богиням. Возможно, что, придавая покойным эти же атрибуты, их родные имели в виду показать, что умершие слились с божествами (как известно, покойные с той же целью часто изображались, например, в львиной шкуре и с палицей Геракла). В таком случае и орудия труда могли иметь тот же смысл, что свидетельствовало бы не только об особом уважении к труду, но и о связанном с ним

культе героев и богов-цивилизаторов, который в идеологии городских низов вытеснял культ героев-родоначальников. Посвящения Меркурию «знающему» как будто подтверждают это предположение.

На территории арвернов и их ближайших соседей посвящения местным богам не только в городах, но и в сельских местностях становятся немногочисленными и приобретают иной характер, чем в западных районах Аквитании. Помимо посвящений Меркурию Арверну, почитавшемуся на горе Думии (CIL, XIII, 1462, 1523), здесь имеются посвящения Меркурию Виндону (*ib.*, 1518, 1519) — «прекрасному» (Holder, III, стр. 342) и Белену (CIL, XIII, 1461) — солнечному богу, отождествлявшемуся с Аполлоном и почитавшемуся главным образом в Норике, но известному и в других провинциях. Это, как видим, опять-таки боги с общими функциями. В изобразительном искусстве преобладают богини-матери, Эпона, пара из бога и богини и появляется «бог с молотом». Из надгробий особенно интересна стела с изображением патеры, вазы с ручкой, пилы, асции, уровня, ножиц, молота, топора и линейки (Espérandieu, 1615), т. е. атрибутов «бога с молотом» в соединении с другими строительными инструментами. Таким образом, материал Аквитании подтверждает и расширяет те предположения, которые позволил сделать испанский материал, о коренном различии идеологии сельского населения тех районов, где можно подозревать устойчивость и изолированность общин, и жителей областей, в которых еще до римского завоевания, под влиянием сильной племенной аристократии, сложились крупные племенные союзы, где уже развились элементы государственности и официального культа богов общего, для одного большого племени или нескольких племен, пантеона.

К последней категории, как уже упоминалось выше, относится и ряд областей Великой Галлии и Верхней Германии. В этих областях, помимо посвящений тем богам, которые имели официальный культ, туземные боги весьма редко упоминаются в надписях. В Великой Галлии это большей частью боги, культ которых приобрел известность благодаря тому, что их святилища были расположены у целебных источников. Они часто отождествлялись с Аполлоном и другими богами-целите-

лями, а по соседству с их храмами появлялись и другие святилища не только римских богов, но и митреумы⁶⁴.

Зато изображения туземных богов в этих областях весьма многочисленны. Это — богини-матери, в одиночку и группами, с атрибутами, указывающими на их роль подательниц изобилия (рог изобилия, патера с плодами, дети) и богинь судьбы (прялки, свиток судьбы); пара «бога с молотом» и богини с рогом изобилия: один «бог с молотом» и атрибутами Сильвана или с одной собакой; бог и богиня с атрибутами Меркурия и его паредры, Эпона. Большинство этих рельефов исполнено довольно грубо и стандартно. Некоторые из них своеобразны⁶⁵. Но немногочисленность их показывает, что образы богов стали однотипными, и если первоначально с ними были связаны какие-либо мифы, легенды, или вообще какие-то яркие индивидуальные черты, то они были забыты.

Наиболее выразительными памятниками туземной галльской религии римского времени этих областей являются, как известно, парижские алтари. На одном из них изображен буст бородатого бога с оленьими рогами, украшенными галльской гривной, и с надписью *Segetinnus* и бородатый бог, замахивающийся палицей или мечом на змею, с надписью *Smert*; на каждой боковой стороне

⁶⁴ E. Thevenot. La station antique de Bolards.— «Gallia», vol. VI, 1948, стр. 249 сл.; его же. Le culte des eaux à Entrain.— «Ogam», vol. VI, 1954, стр. 9 сл. Таковы были *Segeta* и *Дунизия*, имевшие святилище у целебного источника в *Aquae Segetis*, (CIL, XII, 1646), *Бормо* и *Дамона* в *Aquae Bogtonis*, богиня одноименного целебного источника *Клутонда* (ib., 2895), *Альбий* и *Домона* (ib., 2840). Почитались здесь и божества рек, как *Секвана* (ib., 2858—2865) и *Икауна* (ib., 2921); городов, как богиня *Бибрака* (ib., 2652, 2653) и бог *Ализан* (ib., 2843). О некоторых других богах, как *Mars Bolvinnus* (ib., 2899), *Васо* (ib., 2603), *Venilugovius* (ib., 2885), изображенный с птицей, гроздьем и яблоком, сказать ничего определенного нельзя, но во всяком случае соответственные посвящения очень редки. Почти не встречаются и посвящения богиням-матерям.

⁶⁵ Например, рельеф с богом и богиней, кормящими каких-то животных, и двумя оленями (*Esprégandieu*, № 2043); с бараньей головой и змеей (ib., 2067, 2072 и др.) — древним кельтским символом плодородия и целебной силы; с тремя богами, из которых средний трехглавый, левый с рогом изобилия и патерой, из которой ест пест, правый подобен козлоному Пану (ib., 2083); с богиней, трехглавым богом с рогом изобилия и патерой, к которой тянется змея (ib., 2131); с богом, держащим в руках кисть винограда, к которой тянутся животные (ib., 2332), и др.

алтаря изображено по Диоскуру, под одним из которых надпись Castor (Espérandieu, 3133). На другом алтаре имеются фигуры; Юпитера со скипетром и орлом; Вулкана в одежде ремесленника, с клещами в руках,— надпись Vulcanus; бога с каким-то инструментом, стоящего у дерева, у корня которого лежит срубленная ветвь — надпись Esus; стоящего под деревом быка, на котором видны три журавля,— надпись Targos Trigoranos (ib., 3134). Эти алтари, несомненно, свидетельствующие об определенных представлениях и мифах, связанных с изображенными богами, датируются I в. н. э., когда еще только начиналось слияние галльской и римской религии. Эзус упоминается в знаменитых схолиях к Лукану, которые каждый исследователь кельтских верований интерпретирует согласно своим общим представлениям об их характере, но в эпиграфических памятниках более не засвидетельствован⁶⁶, как и Targos Trigoranos. Smerit известен как Smeritatus — эпитет Марса в районе Трира—и как Дит Смертий, которому был построен храм на территории современной Каринтии (A. é., 1950, № 98), и, может быть, еще в двух-трех надписях. Во всяком случае бог, носящий это имя, большой популярностью не пользовался и, скорее всего, был отождествлен с каким-либо из римских богов.

С парижскими алтарями может быть сопоставлен знаменитый бронзовый сосуд из Гундеструпа, датируемый обычно I в. до н. э. На нем изображен ряд сцен и отдельных персонажей: рогатый бог, бог с колесом, «бог с молотом», трехглавый бог, змея с бараньей головой, за которой

⁶⁶ Он появляется лишь еще на одном алтаре из Трира, посвященном Меркурию, с изображениями какой-то богини и бога, рубящего или прививающего дерево, на котором видны три журавля и голова быка (Espérandieu, № 4929-CIL, XIII, 3656). В последнее время исследователи этих памятников подчеркивали связь Эзуса и быка с тремя журавлями. Высказывались предположения, что они символизируют расчистку и распахку леса; церемонию интронизации царя, сопровождавшуюся рубкой дерева, имевшей целью оживление духа растительности; что Эзус — это «божественный лесник», который культивирует деревья и очищает души людей от пороков, в чем ему помогают журавли как птицы, поедающие символизирующих пороки змей (см. J. de Vries. A propos du dieu Esus.— «Ogam», vol. V, 1953, стр. 16—21; E. Bachelier. Les druides en Gaule Romaine.— «Ogam», vol. XI, 1959, стр. 179; W. Déonpa. Les victimes d'Esus.— «Ogam», vol. X, 1958, стр. 3—29). Возможно, что в разное время разные социальные слои по-своему интерпретировали образ этого бога, связь которого с деревом сближает его с «богом с молотом».

следует процессия воинов, Эпона, крылатый конь, богиня с птицами и животными, бой двуглавого воина с двумя людьми или богами и бога со змеевидным чудовищем, Цернунн, держащий в руках гривну и змею и сидящий в окружении оленей и других животных⁶⁷. Изображения эти, несмотря на то, что они за отсутствием каких-либо пояснительных текстов не получили сколько-нибудь удовлетворительной и общепринятой интерпретации, несомненно, свидетельствуют о существовании не только определенной иконографии богов, но и повествующих о них мифах, живших в среде аристократии, представителю которой должен был принадлежать дорогой и высокохудожественный сосуд. Однако полное молчание источников об этих мифах, как и отсутствие более поздних посвящений фигурирующим на сосуде богам под их собственными именами, подтверждает, что в римский период они популярностью не пользовались. Их традиционная иконография сохранилась, поскольку все эти боги известны и из более поздних рельефов, но связывавшиеся с ними первоначально представления потускнели или были вовсе забыты.

По-видимому, те боги, которые вошли в состав общего пантеона наиболее сильных и развитых племен и племенных союзов и имели свои саги и мифы, оказались гораздо менее жизнеспособными, чем мелкие локальные божества общин. Это были боги знати, которая, поддерживая кое-где по традиции их официальный культ, легко отказалась от них в пользу римских богов. В народе же они не имели глубоких корней, и широкие массы этих районов или также обращаются к римским богам, или сохраняют из местных богов только тех, которые наиболее соответствовали условиям их теперешней жизни: богинь-матерей, превращавшихся из родоначальниц и хранительниц общин в подательниц плодородия, и гениев личных судеб; бога и богиню, охранявших дом и семью, и «бога с молотом» — покровителя труда и «культурного героя»⁶⁸.

⁶⁷ Описание и снимки сосуда из Гундеструпа см. в сборнике «L'art Gaulois. Zodiaque la nuit de temps». Paris, 1956, стр. 263, табл. 3—10.

⁶⁸ О его популярности свидетельствует, между прочим, его появление на галльской terra sigillata с надписью «Succellum propitium nobis» (A. Morlet. L'art religieux de Cinnamus.— «Ogam», vol. X, 1958, стр. 311—320).

Что именно как таковой он и воспринимался в народе, показывает территориальное совпадение его культа и обычая изображать на алтарях и надгробиях портреты ремесленников и орудия труда. Выше уже приводились соответствующие примеры из Бурдигалы и восточной Аквитании. Аналогичные совпадения еще более заметны в других областях, где культ «бога с молотом» был особенно развит⁶⁹.

Нередки они и в Верхней Германии, где почитались и «бог с молотом», и кузнец Вулкан. Напротив, в тех районах, где изображения «бога с молотом» редки или вовсе отсутствуют, значительно более редко встречаются и соответствующие надгробия. (В небольшом числе их можно найти почти повсюду). Вместо них преобладают портреты покойных с какими-нибудь нейтральными аксессуарами (плоды, кошель, таблички для письма и т. п.).

Связь культа «бога с молотом» как героя-цивилизатора и труженика с упомянутыми надгробиями подтверждается тем обстоятельством, что покойные нередко изображались на них не только с орудиями труда, но и с сосудом; что если гробница принадлежала супругам, жене придавались атрибуты паредры «бога с молотом» — плоды, патера, собака, нередко сопровождавшая не только Сильвана, но и богиню-мать⁷⁰; что ремесленные ин-

⁶⁹ Так, в городах и на внегородских территориях эдуев большое число надгробий изображают ремесленников: с флейтой и гидравлическим органом (*Es péga dieu*, № 1876), с клещами (*ib.*, 1877), с молотом (*ib.*, № 1878, 1883, 2222, 2309), с молотом, пилой, линейкой и асией (*ib.*, 1881), с серпом (*ib.*, 2016), с молотом и клещами (*ib.*, 2052), с топором и линейкой (*ib.*, 2209). На территории сенонов известны надгробия суковщиков, занятых своим производством (*ib.*, 2768, 2781), юноши с молотом, клещами и наковальней (*ib.*, 2769), человека, прививающего дерево (*ib.*, 2775), и др. Аналогичные надгробия известны и в области лингонов (*ib.*, 3239, 3253, 3267, 3472, 3478, 3581, 3615) и некоторых других сходных по уровню развития племен. В Нарбоннской Галлии, где был широко распространен культ отождествлявшегося с «богом с молотом» Сильвана, молот изображался на алтарях (например, *ib.*, 6695, 6702, 6771, 6774, 6792, 6849, 7866 и др.), а на надгробиях постоянно встречаются различные строительные инструменты (например, *ib.*, 6757, 6826, 6827, 8076, 8077, 8311 и др.)

⁷⁰ В современной литературе, в связи с ее общей тенденцией, нередко собаку толкуют как вариант Кербера и символ загробного мира. Однако обычно собака сопровождала богов леса и дома и считалась животным, отгоняющим злых духов (см. Н. Scholz. *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, стр. 11—18; 38—40).

струменты иногда появлялись и на портретах умерших детей, которые никак не могли быть ремесленниками. Все это еще более определенно, чем соответственные элементы на памятниках Аквитании, указывает, что главную роль здесь играли культурные герои и труженики и что покойные своей трудовой жизнью рассчитывали заслужить апофеоз и приданные им на надгробиях орудия труда были не только (а может быть, и не столько) свидетельствами их специальности, но и атрибутами бога, с которым они сливались после смерти⁷¹.

Таким образом, в тех районах, где еще до римского завоевания паг был вытеснен *civitas* — крепко спаянным союзом племен и где община уже не играла заметной роли, господствуют боги дома, семьи, усадьбы, труда, легко сливавшиеся с римскими и сохранявшие от туземных божеств лишь некоторые иконографические черты, освященные традицией⁷². И в Верхней Германии, развитие которой особенно ускорилось при империи, местные боги, носившие эпитеты, поддающиеся какой-либо предположительной интерпретации, были или божествами домашнего очага, усадьбы, семьи, или богами с более общими функциями. Это та же пара бога и богини, иногда именовавшихся Меркурий и Росмерта (*CIL*, XIII, 4311, 4683, 4208, 6388 и др.), иногда — Суцелл и Нантосвельта (*ib.*, 4542 и др.), но чаще выступавших под римскими именами Эрекуры и Дита, Сильвана и Дианы, Геракла и Алкмены и особенно Юпитера и Юноны; «бог с молотом», Марс Кормилец (*Cicollius*) со своей паредрой богиней плодородия *Litavis*; бог *Vindonnus* «белый», «прекрасный»; богиня *Atesmerta* — «мудрая»; Меркурий *Vizucius* — «знающий»; богиня *Degevexa* — «добрая»; *Taranukn* — сын бога *Taranisa*; *Entarabus*, имя которого Хольдер производит от слова *enter* — «между», считая,

⁷¹ C. Jullian. *Histoire de la Gaule*, vol. VI, стр. 251.

⁷² Вопрос о существовании скульптурных изображений богов в доримской Галлии спорен, однако находки в Энтремоне показывают, что такие изображения существовали. В частности, иконную традицию иконографии «бога с молотом» позволяет предполагать тот факт, что его молот принадлежал к типу, не употреблявшемуся в действительной жизни (см. B. Champion. *Outils en fer du musée St-Germain*. — «*Revue archéologique*», 1916, стр. 211—246), а воспроизводил гораздо более архаический тип, еще близкий к каменному молоту

что это был посредник между богами и людьми или между отдельными социальными группами. В этих же областях встречаются изображения бога-младенца с атрибутами божеств плодородия (Espérnadieu, 3221, 3228, 3371, 3449, 4659, 5036, 5278 и др.) и некоторые оригинальные памятники, как, например, изображение бога Бемилуга, беседующего с птицами (ib., 3850), Нантосвельты с домиком, ульем и вороном (ib., 4568, 6000), бога и богини, которые кормят из патер змей с головой барана, обвиняющих их тела (ib., 4831, 4839), богини среди сосудов, из которых один стоит на плите (ib., 4892). По-видимому, в большинстве случаев культы и здесь уже утратили связь с определенной группой людей или территорией, представления о божестве усложнились и, возможно, возникли мифы о богах, в частности о сыновьях богов, которые, возможно, изображались в виде детей с плодами⁷³.

Такой же характер носит здесь и культ матерей, изображения которых встречаются во множестве. Они в этих районах почти не имеют не только родовых, но и племенных эпитетов. Исключение составляют *Matronae Candrusteinae* (CIL, XIII, 3585), *Matres Senonum* (ib., 4304), *Nervinae* (ib., 3569). Как мы можем видеть, это уже богини не родов или пагов, а крупных племен. Зато они почитались здесь как *Ollogabiae* — «великие подательницы» (ib., 7280), но главным образом как хранительницы имущества — *matres agrorum* (ib., 5959) или как гении дома и индивида (*matres domesticae*) и Сулевии — хранительницы отдельного лица. Они часто отождествлялись с бивиями, тривиями и квадривиями, парками, юнонами; им посвящались надписи как богиням рождения — *Nixibus sanctis* (A. é., 1933, № 127), богиням местожительства — *Sedibus* (CIL, XIII, 6558). Соответственно их атрибутами, помимо детей, плодов и рога изобилия, были собаки, свитки судьбы, прялки парок. Все эти утратившие непосредственную связь с родо-племенными и территориальными общинами боги легко романизовались и уступали место Меркурию

⁷³ Небезынтересно отметить, что с плодами изображались дети и на надгробиях: лишнее свидетельство тождества атрибутов бога и покойника.

и Юпитеру, посвящения которым здесь значительно превосходят в числе посвящения туземным богам.

Только в тех районах, которые были менее развиты в социальном отношении, более живучими оказались и культы туземных богов как богов определенных коллективов. Выше уже упоминались боги пагов племени редоннов. У гельветов известен гений пага Тигорина (CIL, XIII, 5076) и бог племени катуригов Марс Катуриг. На территории лингонов некто Аминориг посвятил «матери Флоре» холм на границе «нашего пага» (ib., 5595). Видимо, это был местный землевладелец, учредивший на своей земле святилище для богини пага, отождествленной с Флорой. На территории белгов, где еще весьма сильна была родоплеменная аристократия, представители которой даже в I в. н. э. погребались на боевых колесницах, служивших отличительным признаком их достоинства⁷⁴, известны такие боги, как «царь гуата» Аполлон Тауториг (CIL, XIII, 7564); Аполлон Веригодумн (ib., 3478) и Марс Вегний (ib., 4049), оба — боги-колесничьи; бог Овниориг (ib., 4651), судя по окончанию его имени, также царь; бог Бугий (ib., 4555), имя которого встречается на галльских монетах и который мог быть героизированным вождем; Гезак (ib., 3488), очевидно, связанный с *gesa* — «копье»; богиня Камулорига (ib., 3460), паредра Марса Камула и богиня войны. Все они могли быть богами местной знати, которые благодаря ее могуществу почитались и рядовыми членами племени и не утрачивали своего значения.

Любопытное смешение верований наблюдается в Нарбонской Галлии. Многие боги здесь еще непосредственно связаны с племенами и селами⁷⁵.

⁷⁴ A. Alföldi. Les chars funéraires bachiques dans les provinces occidentales de l'empire Romain.— «Antiquité classique», 1939, vol. VIII, стр. 350.

⁷⁵ Пользовавшийся здесь особенным уважением Марс встречается не только с такими эпитетами, как *Ollovidius* — «многознающий» (CIL, XII, 166) *Albiorix* — «царь света» (ib., 1300; 1060; A. é., 1945, № 105), но и с эпитетами, характеризующими его как бога племени или поселения: *Giarinus* (ib., 332), *Rudianus* (ib., 1566), *Budenicus* (ib., 2973), *Britovius* (ib., 3082, 3083), *Lacavus* (ib., 3084). Помимо Марса, известны и другие аналогичные божества: Триттия (ib., 316), Дексива (ib., 1062—1064), которая раз названа совместно с Марсом, а раз с *Cadullenses*, вероятно, богинями одноименного села; Воконтия (ib., 1529), Винтий и Винтий Поллукс (ib., 2558, 2561, 2562).

Как уже упоминалось выше, в Нарбонской Галлии паги сохраняли известную самостоятельность, что и может служить объяснением популярности таких культов. Однако они уже значительно трансформируются. В личного гения часто превращается Марс. Как личное божество рассматривается Сулевия Иденника; одна надпись посвящена *Udalcaei Paterni* (CIL, XII, 5828), т. е. богини, по всей вероятности, бывшие покровительницами села, пага или племени, стали личными гениями какого-то Патерна. Множество надписей посвящено богиням-матерям, не носившим какого-либо эпитета, и сблизившимся с ними ларкам (*ib.*, 348, 645, 1095, 3111), Прокхипае (*ib.*, 661, 1024, 1330—1332, 2822, 2961, 3112—3128), фортунам (*ib.*, 2216), фатам (*ib.*, 3046), *Sanctae Virgines* (*ib.*, 1938), *Dominae* (*ib.*, 2446), *Fines* (A. é., 1914, № 85) и, наконец, юнонам. Матери и здесь становятся богинями личной судьбы или хранительницами имения. Последнее подтверждается и даром, принесенным им *pro praedis* (CIL, XII, 1078). Так культ их сливается с культом весьма популярного в Нарбонской Галлии Сильвана, ларов и личных гениев, особенно интенсивно почитавшихся зависимыми людьми, посвящения которых гениям господ и патронов здесь более многочисленны, чем в какой-либо другой провинции. Так боги кровнородственных и территориальных общин превращаются в богов имения и индивидуальных гениев, сливаясь затем с аналогичными римскими божествами.

Тот же характер носила и эволюция, в силу которой из группы божеств выделялось одно божество. Во введении мы уже приводили примеры аналогичного явления в других странах античного мира. В Великой Галлии оно, вероятно, также некогда имело место: богини-матери почитались там то как группа из двух или трех богинь, то как одна богиня, уже получившая свое особое имя; изображения трехглавого бога позволяют предполагать, что и он первоначально составлял группу богов. Но в

Юпитер Баггинат (*ib.*, 2383), Арамон (*ib.*, 2971), *Ops Litoumis* (*ib.*, 2990), *Matres Obeleses* (*ib.*, 2672), *Sulevia Idennica* (*ib.*, 2974), *Iunones Montanae* (*ib.*, 3067), *Urobrosae* (*ib.*, 1182). Сюда же, возможно, следует причислить посвящения *Digenibus* (*ib.*, 4216), *Olotonis* (*ib.*, 3110), *Matribus Ubelcabus* (*ib.*, 333), *Matribus Elitivis* (*ib.*, 1174), *Marti Nabelco* (*ib.*, 1170), *Marti Sabelco* (*ib.*, 1171) и некоторые другие.

Нарбоннской Галлии соответственная эволюция гораздо заметнее, вероятно, потому, что она имела место позже.

Так, одна надпись из Бетерры, посвященная Целием Руфом, его женой и сыном *Divanponi Dinomogetiomago Martibus* (CIL, XII, 4218), показывает, что здесь еще живы были воспоминания о множественности Марсов. Выше уже упоминалось посвящение *Dexivae et Cadullensibus* (ib., 1064), т. е. богине племени дексиватов и богиням их главного поселения, имя которого сохранилось в названии современного Кодене (Holder, I, стр. 867, 1276). Дексива здесь как бы выделяется из общей группы богинь. Она становится паредрой Марса и сближается с Фортуной (ibidem). Так, выделившись из группы племенных богинь, Дексива превращается в божество с общими функциями, пример чему мы видели и в приводившемся ранее посвящении Онуаве. Как одна богиня названа и *Sulevia Idennica Minerva* (CIL, XII, 2974), хотя обычно Сулевий три. Выделившись из группы Сулевий, она стала богиней поселения, личным гением и Минервой.

Вероятно, такой же выделившейся из общей группы богиней была и *Litopnis*, отождествленная с Землей — *Ops*. Можно привести еще следующий пример: одна надпись туземца Феликса, сына Смера, посвящена *Bagino et Baginahabus* (A. é., 1889, № 183), другая, раба Коринтия, — *Iovi Baginati* (CIL, XII, 2383). Здесь, видимо, сперва к группе матерей селá был прибавлен бог того же поселения, который затем был отождествлен с Юпитером.

Как живучи были соответственные представления, показывают материалы раскопок Глана⁷⁶ — поселения, возникшего еще в начале железного века, в римское время ставшего *opridum* латинского права. С III в. до н. э. там имелась и греческая колония; к началу I в. до н. э. в Глане появляются сооружения италийского типа и латинские надписи. Еще до римского завоевания там засвидетельствован культ Эпоны, которой был посвящен алтарь с греческой надписью, а также богини, получившей в дар начатки плодов и, по мнению Роллана, сходной с Деметрой. Таким образом, население Глана было

⁷⁶ H. Rolland. *Foilles de Glanum*. Paris, 1946; его же. *Inscriptions antiques de Glanum*. — «Gallia», vol. II, 1944, стр. 169 сл.

издавна смешанное, подверженное чужеземным влияниям и, казалось бы, должно было бы полностью романизоваться. Действительно, там найден ряд посвящений римским богам: Юпитеру, Марсу, Меркурию, Минерве, Аполлону, Доброй Богине, Фортуне, Гераклу, Солнцу, Луне и особенно Сильвану (ему посвящено десять надписей, тогда как другим богам по одной-две). Но вместе с тем мы встречаем здесь посвящение *Giano et Gianicabus* (A. é., 1954, № 103), т. е. эпониму Глана и его *Matres*. Последние выступают также в посвящениях *Parcibus tribus* (Rolland, Inscr., № 24), и *Oribus* (ib., № 23). Видимо, здесь их функции дифференцировались: как богини судьбы они стали парками, как подательницы изобилия — утроенной богиней *Ops*. Последняя, слившись с Кибелой, имела в Глане свою коллегия дендрофоров (ib., № 21).

С культом *Matres*, несомненно, связан алтарь, посвященный *Terrae Tellurae, Terraeque Maniae, Terraeque Fertilitati*. Как и *Ops*, утраивается *Terra Mater*: как *Tellus* она — богиня родного поселения, почва которого кормит его граждан; как *Mania* она — прибежище его умерших; как *Fertilitas* — подательница плодородия.

На примере приведенных памятников замечается двойственность религиозных представлений местного населения: с одной стороны, оно почитает богов как властителей индивидуальных судеб и покровителей отдельных усадеб и домов, что связано с популярностью в Глане Сильвана; с другой, — как богов своего родного поселения⁷⁷. В Глане найдены также посвящения *Abiano* (ib., № 39), *Videno* (ib., № 40), *Meldio* (ib., № 41), *Uxovino* (ib., № 43). Роллан предполагает, что все это были эпитеты Сильвана. Но *Abianus* скорее может быть сопоставлен с именами богов *Abianus* и *Abinius* (Holder, I, стр. 8), которые, скорее

⁷⁷ Возможно, что в Глане сохранились некоторые черты общинного устройства. Одна надпись упоминает «*milites glanicci qui sub vexillo sunt*» (A. é., 1954, N 102), т. е. Глан выставял отряды местной милиции, как села на Рейне. Из другой надписи мы узнаем, что сеvir Арелаты и Апты Эбутий Агатон был *curator pecuniae (publicae) Glanicozum* (Rolland, Inscr., № 52). Казна Глана здесь названа лекулием, что указывает на его прекарное положение, подобное положению туземных сел.

всего, были божествами пага или поселения; *Budenus*, как и *Mars Budenicus*, связан с племенем *budenicenses*; *Meldius*, скорее всего, был бог племени *meldi*; *Uxovinus*, так же как боги *Uxellus* и *Uxasanus*, имеет в своем имени корень *ux-* — «высочайший», входящий в наименование ряда населенных пунктов (Holder, III, стр. 59—62), и мог быть божеством одного из них. Видимо, это были боги племен и поселений, почитавшиеся их сочленами, которые временно или постоянно проживали в Глане, но не являлись его гражданами и потому обращались к отечественным богам.

Пример Глана лишний раз подтверждает отсутствие прямой и непосредственной связи между степенью культурной романизации населения и живучестью туземных верований. Их устойчивость была связана скорее с романизацией, понимаемой как явление социально-экономическое, причем в зависимости от ее путей по-разному эволюционировали и религиозные представления. Там, где еще до римского завоевания родо-племенные и территориальные общины разложились и были оттеснены образованиями, приближавшимися к государствам, были оттеснены и их боги, а заменившие их божества этих формирующихся государств, с одной стороны, и божества имений, дома, семьи, индивида, покровители труда и податели изобилия, с другой, были легко отождествлены с римскими. Там, где такие союзы не возникли, где община продолжала существовать, жили и ее боги, в виде ли родоначальников племенных вождей и родовых старейшин, в виде ли бога, или группы божеств, непосредственно охранявших данную социальную единицу и ее территорию. В дальнейшем из их числа выделялись божества, приобретавшие более или менее индивидуальные черты и свойства. Вероятно, раньше всего они возникали в сознании тех людей, которые, подобно поклоннику Онуавы, по тем или иным причинам отрывались от своей общины, но продолжали чтить ее богов. Для них эти боги теряли свой узко локальный, ограниченный характер и превращались или в божества общего порядка, или в личных гениев-хранителей. Тот же процесс мог происходить и в результате разложения общины и изменения статуса ее сочленов уже в римское время. И опять-таки выделившиеся из общей массы и индивидуализировав-

шие боги затем легче сливались с римскими, имевшими сходные черты или сходную иконографию.

Особенно характерны в этом смысле Нижняя Германия и Британия. В отличие от других областей западных провинций, где почитателями туземных богов были почти исключительно низшие классы, и притом сельские, в этих провинциях дедикантами в надписях, посвященных местным богам, выступают также и представители провинциальной знати, римской администрации и командного состава армии.

Для Нижней Германии, как уже упоминалось, наиболее характерен был культ богинь-матерей, наделявшихся многочисленными эпитетами, указывавшими на их роль покровительниц родов, мелких племен, поселений. Такими они, очевидно, были в представлении рядовых солдат и ветеранов, набранных в армию здесь же на нижнем Рейне и поселившихся на родине после отставки, а также их соплеменников, тесно связанных со своим пагом или селом. Но люди пришлые или утратившие непосредственные связи с родной общиной, видимо, относились к этим богиням по-иному. Показательны в этом отношении памятники святилища *Matronae Aufanes* в Бонне ⁷⁸. Кроме посвящений Ауфаниям, здесь найдены посвящения *Mercurio Gibrinio*, природа которого не установлена, *Matronis domesticis*, богине Сенуксаль, Плутоны и Прозерпины, Юпитеру и гению места, гению нервиев. Среди дедикантов — квестор и декурионы Колонии Агриппины, легат, префект и центурионы I Минервина легиона, кондуктор *quadragesima Galliarum*. О характере Ауфаний мнения расходятся. Одни трактуют их имя как «возвеличивающие», «умножающие»; другие пытаются связать его с племенем убиев, хотя правомерность такой попытки оспаривается. В обоих случаях, однако, это уже не богини узко локального значения, а или божества с общими функциями, или покровительницы большого племени. Некоторые детали их изображений также указывают на усложненность связанных с ними представлений

⁷⁸ A. é., 1930, № 20—30; 1931, N 12—22; Espérandieu, № 7761—7786; H. Lehner. Römische Steindenkmäler der Bonner Münsterkirche.— «Bonner Jahrbücher», N 135, 1930, стр. 1—49; M. Sieburg. Der Matronenkult beim Bonner Münster.— «Bonner Jahrbücher», N 138, 1933, стр. 105—132.

по сравнению с другими местными матронами. На одном памятнике три богини помещены между двумя викториями (Espérandieu, 7762), на другом изображена победа римского солдата над коленопреклоненным и просящим пощады человеком в восточном одеянии (ib., 7763); на третьем видно обвитое змеей дерево, на котором помещено гнездо с четырьмя птицами, у корней дерева трехглавая коза (ib., 7771). Деревья, обвитые змеями, имеются и на других памятниках. Исследователи боннского святилища с полным основанием предполагают, что дерево со змеей, птицами и трехглавой козой свидетельствует о существовании какого-то мифа об Ауфаниях. Их связь с викториями и победой римского солдата над врагом показывает, что они могли даровать военные успехи, а может быть, так же как ряд других богов, почитавшихся солдатами, о которых речь будет ниже, рассматривались уже и как залог победы света над мраком, добра над злом.

В других местах Нижней Германии также встречаются матроны с общими эпитетами: подательницы — *Gabiae* и *Ollogabiae* (CIL, XIII, 7780, 7737—7740, 8529), иногда выступающие как юноны габии (ib., 8192, 8612); домашние — *domesticae* (ib., 8021—26), как личные гении, отождествляемые с юнонами (ib., 8158, 8224, 8622). Выше уже упоминалось, что они выступали так же, как фортуны (ib., 7994) и медицины (ib., 8231).

По сравнению с другими областями, в которых богини-матери чаще всего вовсе лишены эпитетов и легко отождествляются с римскими богинями, таких посвящений в Нижней Германии очень немного. Но они показывают, что и здесь процесс превращения общинных богов в божества с общими функциями уже имел место. А то обстоятельство, что большинство указанных посвящений или происходит из городов, или исполнено людьми, которые по долгу службы или общественному положению теряли связь с общиной, подтверждает, что именно разложение общины было основой этого процесса. Ход его иллюстрируют также надписи, посвященные в Лугудуне легатом I Минервина легиона во здравие Септимия Севера и его семьи *Aufanis Matronis et Matribus Pannoniorum et Dalmatorum* (XIII, 1766); бенефициария из *Venta Belgarum* в Британии *Matribus Italis, Germanis,*

Gallis, Britanis (CIL, VII, 5); солдата VI легиона из Эбурака в Британии; Matribus Africanis, Italicis, Gallicis... Gubernatricibus legionis VI (CIL, VII, 238); vexилляции германцев из Британии deabus Matribus Transmarinis (ib., 303, 320); центуриона из Патрианы в Британии Matribus omnium gentium (ib., 887) и алтари equites singulares в Риме, среди которых, так же как и в армии Британии, было много уроженцев нижнего Рейна и в списках отечественных богов которых непременно фигурируют богини-матери без всяких эпитетов.

Таким образом, эволюция характера этих богинь могла идти двумя взаимосвязанными путями: они могли превращаться в матерей больших народов и даже всего человеческого рода или в богинь, так сказать, всеобщего значения, подательниц здоровья, изобилия и тому подобных благ; вместе с тем из гениев коллектива они становились гениями дома, усадьбы, индивида, как Марс в Аквитании и Нарбоннской Галлии или Юпитер на нижнем Рейне, где он также появляется с эпитетом *domesticus* (CIL, XIII, 8718), или на Дунае, где некто М. Аврелий Гераклит, бывший при Северах сперва центурионом городской, а затем преторианской когорты, называет Геракла и Юпитера «хранителями Гераклитова дома» (Intercisa, № 327, 357).

В Нижней Германии указанный процесс только начался. Богини-матери не только редко появляются с общими эпитетами, но и крайне редко из их среды выделяется одна богиня, носящая какие-либо индивидуальные черты. По существу, таковой сделалась только Нехаленния, которая благодаря местоположению своего святилища в Домбурге стала считаться покровительницей купцов и мореплавателей⁷⁹.

Дедиканты нижегерманских надписей в подавляющем большинстве носят три римских имени. Возможно, они были потомками ветеранов, наделенных здесь зем-

⁷⁹ S. Czarnowski. Nehalennia, la Dame aux pommes. Varsoviae, 1927; Espérandieu, N 6639—6663. Как и богини-матери, она имела атрибутами плоды, собаку, иногда корабельный нос. На некоторых рельефах ее сопровождает Геракл. Другие названные по именам богини нижнего Рейна — Sandraudiga (CIL, XIII, 8774), Hludana (ib., 8611, 8830) и другие — довольно безличны и характер их неизвестен.

лями, или частными лицами, получившими римское гражданство. Изображения матрон, часто с дополнительными аксессуарами — сценами жертвоприношений, деревьями, инструментами, служившими при отправлении культа, и т. п., — исполнены довольно хорошо и стояли, вероятно, сравнительно недешево. Они резко отличаются, например, от грубых божков Аквитании, изображенных на алтарях, посвященных людьми, носившими туземное или одно римское имя, а следовательно, не имевшими римского гражданства. По-видимому, родо-племенные и территориальные связи были здесь настолько сильны, что и те, кто выделялись из общины, владея своей землей на правах ветерана и римского гражданина, продолжали почитать богинь-родоначальниц и хранительниц этих общин. Недаром даже такие поселения, как Юлиак и Лукреций, несомненно, возникшие уже в римское время, создавали своих матрон.

Аналогичный характер имеет состав дедикантов в надписях, посвященных туземным богам Британии. В отличие от Галлии и Испании, где святилища местным божествам в подавляющем большинстве случаев помещались вне городов, в Британии, так же как и в Нижней Германии, они найдены в городах. Даже в таком романизованном торговом центре, как Лондиций, наряду с храмами местных богов почетное место занимали храмы богинь-матерей, Луга и Белена⁸⁰. В туземных культурах участвовали и представители высшего и среднего командного состава армии, которые, не будучи местными уроженцами, считали нужным почитать богов «высшего общества» провинции. Но если в Нижней Германии благодаря усиленному местному набору в рейнскую армию романизация коснулась более широких слоев населения и мы можем полагать, что надписи и памятники, исполненные людьми, достаточно освоившимися с латинским языком и римской культурой, более или менее соответствуют верованиям народных масс, то в Британии положение было иным. В ее воинских частях обычно служили иноплеменники, сами же британцы набирались во

⁸⁰ G. Home. Roman London. London, 1948, стр. 200. Правда, в Камуллудуне храмы, в которых можно предполагать туземные святилища, найдены вне стен города, но в районе окружавших город вилл (M. R. Hull. Roman Colchester. Oxford, 1958, стр. 224 сл.).

вспомогательные части, расположенные в других провинциях. Связь армии и местного населения была гораздо слабее, чем на Рейне и на Дунае, и соответственно значительно слабее была романизация последнего. О его верованиях, как уже упоминалось выше, существуют лишь немногочисленные косвенные данные. Зато надписи дают известное представление о верованиях все еще могущественной британской родо-племенной знати, что не лишено интереса для проверки некоторых допущенных выше предположений.

В сакральных надписях Британии обращает на себя внимание значительно меньшая пестрота божеств, чем в Лузитании, Аквитании, Нижней Германии, Нарбоннской Галлии, причем значительно больше в процентном отношении число богов, упоминаемых не в одной-двух, а в нескольких десятках надписей.

К таковым относится богиня Суль, отождествлявшаяся иногда с Минервой. Имя ее связывают с *sul* — «солнце». Она была, между прочим, и богиней целебных источников и имела храм в *Aquae Sulis*, в котором горел неугащаемый огонь. В Ирландии и Британии культ солнца, огня и целебных вод был тесно связан с культом божеств плодородия⁸¹. Отождествление Суль с Минервой показывает, кроме того, что она была также покровительницей ремесел, искусств и наук. Видимо, она была сходна с Бригиттой ирландцев⁸². Высказывалось предположение, что в святилище богини Бригитты также горел вечный огонь, так как такой огонь поддерживался в храме сменявшей ее святой Бригитты⁸³. Последняя считалась помощницей при родах и подательницей изобилия крестьянским домам. Те же функции, вероятно, имела и ее предшественница, богиня Бригитта. Особенно интересно, что Бригитта почиталась иногда в виде тройственной богини или трех бригитт, что указывает на ее теснейшую связь с богинями-матерями. Из числа которых она, очевидно, некогда выделилась. Тот же путь прошла и Суль. Пер-

⁸¹ Н. Hartmann. *Der Totenkult in Irland*. Heidelberg, 1952, стр. 24, 36.

⁸² См. выше стр. 172.

⁸³ J. A. MacCulloch. *The Celtic and Scandinavian Religions*. London, 1948, стр. 42.

воначально она, возможно, была связана с Сулевиями, имя которых содержит тот же корень. Как мы помним, в одной надписи из Галлии названа одна Сулевия, также отождествленная с Минервой. Посвящения сулевиям найдены в святилище Суль. Суль имела официальный культ и своих жрецов (CIL, VII, 53). В Aquae Sulis найдены также посвящения Марсу «царственному» — *Regisamo* (ib., 61) и «великому» — *Olludio* (ib., 73), который, очевидно, здесь был супругом Суль, причем она обеспечивала моральное и материальное процветание народа, а он как его царь и вождь — единство, силу и незыблемость социальных институтов. Многозначен был и образ уже упоминавшейся выше Бригантии.

Из богов наиболее популярны были отождествлявшийся обычно с Марсом, реже с Сильваном (CIL, VII, 642) и гением (ib., 644) Коцидий; также отождествлявшийся с Марсом Белатукадр, или Белатукар (по толкованию Хольдера, «прекрасный в битве»), и *deus Vitir*, *Vitirinus* и *Veter*, который иногда встречается в единственном, а иногда во множественном числе, как *dii Vitires*, или *Veteres*. Менее известен *deus Antenociticus* или *Anociticus* (CIL, VII, 503, 504; А. э., 1923, № 4). Каждому из первых трех богов посвящено по полтора-два десятка надписей, найденных в разных частях Британии⁸⁴. К сожалению, составить ясное представление об их характере невозможно. Белатукар интерпретируется как «светоносный», Коцидий — «красный»⁸⁵. Он мог отождествляться и с Марсом, и с Сильваном, и с личным гением. Функции Марса в Британии довольно многообразны. Как *Regisamus*, *Olludius*, *Varrecis* (CIL, VII, 925), — «глава», «высший» (Holder, I, стр. 352), *Toutatis* (CIL, VII, 84) он вождь туата. Отождествлялся он и с богом Нодонтом (ib., 137—140), имя которого Хольдер толкует как «дающий богатство», особенно богатство, состоящее из скота (II, стр. 754). В одной, правда, сомнительно интерпретиру-

⁸⁴ Коцидий: CIL, VII, 286, 643, 701, 801—803, 876, 914, 953, 974, 977; А. э. 1928, № 3; 1938, № 112; Белатукар: CIL, VII, 294, 295, 314, 318, 333, 337, 369, 745, 746, 873, 874, 885, 934, 935, 957, А. э., 1933, № 130; Витир: CIL, VII, 459, 472, 502, 511, 512, 581, 582, 619, 727—729, 763—767, 960; А. э., 1933, № 136; 1938, № 115; 1949, № 95, 101.

⁸⁵ J. Lindsay. *The Romans Were Here*. London, 1956, стр. 221.

ванной надписи некто Сильван, лишившись какой-то вещи, обещает Нодонту половину ее стоимости за то, чтобы он не давал здоровья какому-то Сенициану, очевидно, предполагаемому вору, пока он не принесет к храму бога что-то, скорее всего, украденную вещь (CIL, VII, 140). Очевидно, как бог, дающий богатство, Нодонт мог вернуть похищенную вещь и наказать вора. Марс появляется также в качестве Брадиака (ib., 176), от *braci* — «солод», «пиво», «брага» (Holder, I, стр. 509) — как бог пивоварения; как бог меда известен *Mars Medocius* (A. é., 1892, № 89); как *Riga* (CIL, VII, 263), эпитет, который означает «борозда» (Holder, II, стр. 1184). Бог этот имел жреца, поставившего ему алтарь. Как *Condati* (CIL, VII, 420; A. é. 1938, № 113) Марс ведал слиянием рек. Таким образом, с Марсом могли отождествляться боги-вожди племени (следует, однако, заметить, что об этом свидетельствуют лишь общие, а не производные от названий племен эпитеты), а также боги земледелия, скотоводства и вообще изобилия. Возможно, что и Коцидий совмещал эти функции, чему не противоречит и его отождествление с Сильваном, более ярко подчеркивающее его земледельческий характер, а возможно, и его связь с лесом, поскольку в одной надписи Сильван назван *Calligod* — «царь леса»⁸⁶. Последнее подтверждается и алтарем, посвященным Коцидию солдатами XX легиона, на котором изображены деревья и бегущий кабан⁸⁷. Еще труднее сказать что-либо о третьем из упоминавшихся богов. Самое характерное, что он выступает то в единственном, то во множественном числе (причем один раз в виде трех богинь), т. е. процесс выделения его из группы божеств неопределенного пола только еще начинался. Может быть, он родствен известен на Рейне *Matronae Veterahenae, Veterahenae*, культ которых мог быть занесен туда переселенными на Рейн британцами. Но в самой Британии он с матронами связан не был⁸⁸. Признаков, указывающих на его сущ-

⁸⁶ M. R. Hull. *Roman Colchester*, стр. 240.

⁸⁷ J. C. Bruce. *Handbook to the Roman Wall*. 11th ed., Newcastle upon Tyne, 1957, стр. 183.

⁸⁸ В районе стоянки германских частей найдено несколько маленьких алтарей с посвящением *deo Huteri* и *Huitri* (J. C. Bruce. *Handbook to the Roman Wall*, стр. 127). На основании этого Линд-

ность, чрезвычайно мало. На одном посвящении *dibus Veteribus* изображена звезда (CIL, VII, 729), на другом — кабан и змея (ib., 767). Одно посвящение сделано *deo Vitiri Meni* (ib., 764), возможно, в связи с корнем *men* — «храбрость» или *mapa* — «разум», от которого Хольдер производит имя богини *Meneva* (II, стр. 547). Встречается Ветер и с эпитетом *Mogops* — «великий» (CIL, VII, 958), причем *Mogops* известен и как самостоятельное божество (ib., 996, 997) с эпитетом *Sad...* С ним может быть сопоставлено и посвящение *dis Mouptibus* или *Mogontibus* (ib., 1036) — «великим богам». Следовательно, и этот бог мог выступать в качестве коллектива божеств. Возможно, что в разных туатах Британии почиталась группа богов, именовавшихся великими или каким-либо равнозначным эпитетом. Функции их могли быть многообразны, на что указывают такие противоречивые символы, как звезда, с одной, кабан и змея, с другой стороны. Из этих групп постепенно выделилось по одному богу, которые приобретают новые эпитеты и вместе с тем обнаруживают тенденцию слиться в одно божество.

Если это допущение справедливо, то можно полагать, что в Британии и в период римского господства шел процесс выделения из группы божеств индивидуальных богов и слияние последних в единый образ. Такой процесс имел место и на заре других античных религий, когда общепризнанный пантеон только формировался. Так, например, Нильссон на основании ряда данных приходит к заключению, что в древнейшей Греции синойкизм был одним из важных факторов формирования греческого пантеона⁸⁹.

сей («The Romans Were Here», стр. 226) считает Ветера германским богом, имя которого неправильно транскрибировалось. Однако из 13 посвящений ему, в которых названы дедиканты, лишь два сделаны солдатами. Остальные же сделаны лицами, обычно носившими одно римское или туземное имя, — очевидно, местными жителями. Вряд ли бог, принесенный германскими солдатами, мог бы приобрести такую популярность среди туземного населения.

⁸⁹ M. Nilsson. *Cults, Myths; Oracles and Politics in Ancient Greece*. Lund, 1951, стр. 18. В качестве одного из примеров он приводит, между прочим, Патры, где в ограде у театра стояли три статуи Диониса, носившие имена поселений: Месатей, Антей и Ароей. В праздники их приносили в храм Диониса Эсимнета, т. е. «царя» или «судьи», который, по мнению Нильссона, был богом поля, возникшего в результате синойкизма.

Можно полагать, что по сходному пути шло формирование пантеона и в других странах античного мира, правда, еще не успевших дойти до установления полисного строя, когда римское завоевание прервало нормальный путь их развития. Однако при особых условиях оно могло продолжаться в некоторых областях и после того, как они вошли в состав Римской империи. В частности, в Британии, где под тонким слоем романизации по существу сохранялись старые отношения и где племенная знать была очень могущественна, могли укрепляться союзы этой знати, принадлежавшей к разным племенам, и параллельно мог формироваться пантеон туземных богов. Часть из них еще только выделялась из коллектива богов или духов и только еще обретала некий индивидуальный образ. Но если в Галлии они часто настолько сливались с римскими богами, что о первоначальном их характере можно было лишь догадываться, то в Британии местные высшие классы чтили их под их туземными именами. Народ же, по-видимому, и здесь продолжал оказывать предпочтение своим мелким общинным божествам (вроде группы *genii siccillati*) и, возможно, богам-цивилизаторам, вроде известного и в Британии и в Галлии Ялона, имя которого, по Хольдеру (II, стр. 7), происходит от слова *ialo* — «пространство, расчищенное под поле», вроде отождествлявшегося с Аполлоном Мопана — юноши или сына бога (CIL, VII, 332, A. é., 1927, № 90, 1947 № 120) упоминавшихся уже богов меда и пива и т. п.

Что касается придунайских провинций, то мы, к сожалению, имеем лишь крайне скудные сведения об истонных туземных верованиях населявших их племен, которые большей частью были слишком мало романизованы, чтобы оставить соответственные памятники. Те же их представители, которые, попадая в армию, приобретались там к римской культуре, в силу особого положения дунайского войска, ставшего начиная со II века основной опорой римской императорской власти, особенно охотно обращались к культу римским, а затем и восточным, пользовавшимся официальным признанием и покровительством правительства. То же относится и к жителям придунайских сел.

Как уже говорилось выше, начиная примерно с прав-

ления Антонина Пия статус села (vicus) получают многие поселения на Рейне и особенно на Дунае, причем во всех этих пограничных районах более или менее значительный процент их населения составляли ветераны и другие лица, имевшие римское гражданство. В этот период правительство было особенно заинтересовано в создании таких опорных пунктов римского господства в районах лимеса, и, конечно, не случайно появление массы vicus хронологически совпало с изменением формулы дипломов, выдававшихся ветеранам вспомогательных частей: стремясь укрепить римские и романизованные элементы и обострить грань между солдатами и перегринами, императоры перестали давать римское гражданство детям ветеранов, дабы побудить их к браку с римскими гражданами⁹⁰. Естественно поэтому, что сельчане, исполненные лояльности к римскому правительству, подавляющее большинство своих коллективных и индивидуальных сакральных надписей посвящали во здравие правящего императора Юпитеру Всеблагому Величайшему, хранителю мощи и вечности Римской империи. То же относится и к населению придунайских городов, в которых ведущую роль играли ветераны. И здесь господствуют римские и восточные культы.

Однако кое-какие факты все же позволяют думать, что и в придунайских провинциях в той или иной форме имели место те же явления, что и в других западных областях. Наиболее яркие данные в этом смысле имеются о боге племени латобиков Марсе Латобии, святилище которого было открыто Р. Эггером недалеко от древнего Вирунума, на Магдалененберге в Каринтии⁹¹. Не все найденные там памятники интерпретируются с достаточной уверенностью, однако несомненным, по-видимому, можно считать, что Марс Латобий, изображавшийся со щитом и копьем, был великим богом (так интерпретируется его эпитет *Magmogius* или *Harmogius*), царем *туата* (*Toutatis*); что он был связан с водой — в его храме обнаружен священный источник и изображения лодки;

⁹⁰ K. Kraft. Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten am Rhein und Donau. Bern, 1951, стр. 118 сл.

⁹¹ Сводку данных см. E. Thevenot. Sur les traces des Mars céltiques, стр. 123; K. Grimm. Religionsgeschichtliches Handbuch für Raum der altchristlichen Umwelt. Rom, 1954, стр. 775.

что ему был посвящен конь, изображения которого найдены там же; и, наконец, что под его покровительством состояло выстроенное при храме здание для собрания представителей общин Норика, список которых, относящийся ко времени Августа, там и был обнаружен (А. ё., 1952, № 213 и 214; 1953, № 105; 1954, № 241). На примере Латобия видно, каким образом бог одного туата или племени мог бы — если бы в Норике организация по туатам и племенам не была вскоре вытеснена организацией, в основе которой лежал муниципальный строй, — превратиться в бога, общего для союза племен, постепенно сливающегося в один народ. Если культ Латобия, несмотря на его живучесть (следы его сохранились даже от начала V в.), носил все же локальный характер, то богиня Норейя, первоначально покровительница племени нориков и их поселения, почиталась в Норике повсеместно как всликая мать народа, отождествлявшаяся, между прочим, с Изидой. Более скромную роль играли богини одноименных городов Целейя и Теурния и бог города Бедай Бедай, соединившийся с богинями Алаунами, матерями племени алаунов, которым принадлежал город. Алауны и Бедай составляют группу аналогичную Глану и Гланикам, Багину и Багинахабам и другим в Галлии. Очевидно, и здесь почитались божества племен и поселений, из которых выделялось одно божество. При соответственных условиях оно могло подобно Изиде — Норейе достичь высокого ранга в местном пантеоне. Общим для всего Норика было и почитание Белона, отождествлявшегося с Аполлоном бога солнца и целебных источников, известного еще до римского завоевания также в Галлии и Британии⁹², но сохранившего свою популярность преимущественно в Норике. Возможно, что и он был первоначально богом какого-либо одного племени и лишь затем приобрел столь широкое распространение. Существует мнение, что бог Седат был богом огня у племени бревков⁹³, но его культ параллельно расселению бревков распространяется за пределы племени и даже провинции. Так, например, ему был принесен дар совместно с гением коллегии ремесленников в Ратиарии ма-

⁹² J. Courvest. Le culte de Belenus en Province occidentale et en Gaule.— «Ogam», vol. VI, 1954, стр. 257—262.

⁹³ См. А. ё., 1958, № 1.

гистром этой коллегии (CIL, III, 8086); в Редии ему исполнила обет когорты бревков (ib., 5918) и т. д.

В остальных дунайских провинциях следов местных культов еще меньше, чем в Норике. К тому же природа изредка встречающихся в тамошних надписях перимских богов обычно не поддается интерпретации. Не известно ни значение их имен, ни их этническая принадлежность, так как из-за значительного притока разноплеменных колонистов в провинции и солдат в дунайскую армию не всегда можно сказать, был тот или иной бог туземного происхождения, или его принесли с собой иноземцы.

Однако можно думать, что и здесь было распространено почитание групп божеств, и преимущественно богинь, из числа которых также выделялся один бог или богиня. Соответственных посвящений по всем дунайским провинциям, а также во Фракии, довольно много. Таковы, например, посвящения IOM *ceterisque dis consentibus*; IOM *et consessui deorum dearumque*; *Consentio deorum*; *Marti amico consentienti*; *Mercurio Consentienti* (CIL, III, 897, 898, 942, 1061, 1935). Правда, *dii consentes* (двенадцать богов, составлявших совет Юпитера) — понятие чисто римское. Но для Рима и Италии оно давно стало архаизмом. Здесь же под ним мог подразумеваться некий коллектив богов, из которых особо выделялись Юпитер, Марс, Меркурий, подобно тому как в посвящении «Эскулану, Гигиэе и остальным богам и богиням, благотворным для этого места» (ib., 987), Эскулап и Гигиэя выделяются из числа прочих безыменных гениев места. Укажем также посвящения богиням-госпожам (*Dominae*) и одной Госпоже или Господину (ib., 1004, 1005, 1289, 12 578; A. é., 1913, № 173), квадривиям, иногда соединенным с нимфами — сильванами (ib., 1140, 1440, 4441, 5798, 13 463, 13 466, 13 475 13 497); многочисленные посвящения нимфам и иногда одной нимфе, которая (в одном случае названная «красой лесов» — *decus nemogis*), вероятно отождествлялась с чрезвычайно популярной на Дунае Дианой (ib., 1395—1397, 1957, 3116, 3382, 3488, 5146—5148, 6478); Сильвану и сильванам или сильвестрам (ib., 3393, 4442, 4534, 12 367, 14 355¹¹); сулевиям (ib., 1156, 5900), *dis Maioribus* (ib., 3292, 3468, 3939), *dis Nocturnis* и *Nocturno* (ib., 1956, 13 461, 13 462, 14 243²), богиням-кормилицам и одной

Кормилице (ib., 5314, 14 051—14 053, 14 061, 15 184²⁵)
Badonibus Reginis (ib., 14 471).

Весьма распространен был, как мы уже упоминали, культ нимф во Фракии, где они иногда появлялись вместе с Героем-всадником. Все эти богини, изображавшиеся втроем или в одиночку, с детьми, плодами, ветвью, с садовым ножом, в туземном одеянии, были местными божествами, аналогичными кельто-германским матерям⁹⁴. Правда, Кацаров отрицает идентичность фракийских нимф с последними, ссылаясь на несходство иконографии тех и других (фракийские нимфы по типу соответствуют нимфам греческим)⁹⁵, но вряд ли этот аргумент убедителен, так как фракийские мастера могли придать своим богиням облик греческих нимф, тогда как скульпторы Галлии и Германии, изображая богинь аналогичного характера, руководствовались иными образцами. Да и самые греческие нимфы, богини гор, лесов, источников, богини материнства и часто матери локальных героев, кормилицы-куротрофы, почитавшиеся обычно втроем, иногда как одна богиня Нимфа, иногда вместе с Дианой, Паном и Гермесом⁹⁶, несомненно, чрезвычайно близки к богиням-матерям во всех их аспектах. В дунайских провинциях богини выступают под именами, характеризующими их как богинь леса, плодородия, личных гениев; они не носят эпитетов, свидетельствующих об их роли родоначальниц определенных социальных групп. Но следует учесть, что эти надписи сделаны людьми, связи которых с такими группами ослабели. Весьма вероятно, что среди простого народа они, как и нижнегерманские матроны, играли именно такую роль. Об этом позволяют догадываться посвящения «госпожам» (*Domnabus*), которые могли иметь то же значение, что и боги туалот, именовавшиеся «вождь», «глава», и т. п., и *Maiores* — предкам, где уже непосредственно имеются в виду родоначальники. И здесь, как мы видим, из этих коллективов выделяются отдельные божества, которые затем

⁹⁴ Э. То м а ш. Свинцовые обетные памятники в Паннонии (рус. резюме). — «Archeologiae Ertesito», 1952, N 1, стр. 32—38.

⁹⁵ PWRE, Supplement, Bd. VI, 1936, стр. 512.

⁹⁶ М. Nilsson. Greek Popular Religion. New York, 1940, стр. 15; его же. Geschichte der griechischen Religion, vol. I, стр. 246 сл.

уже полностью отождествляются с римскими богами. Возможно, что более тесная, чем где бы то ни было, связь фракийского Диониса с его фиасом с которым он иногда находится в состоянии борьбы, связь, прослеживаемая на рельефах⁹⁷, а также в посвящениях «Дионису и фиасу» (А. ё., 1950, № 21; 1954, № 23—25), сохранилась от того более или менее близкого времени, когда и туземный Дионис лишь начал выделяться из какого-то коллектива сходных с ним богов. Все это позволяет предположить, что верования придунайских крестьян, хотя мы и знаем о них лишь по памятникам людей, из среды крестьян вышедших, но к ней уже не принадлежавших, носили тот же характер и переживали ту же эволюцию, что и верования земледельческого населения других западных областей римской империи.

На основании всего изложенного выше допустимо сделать следующие предположения.

Живучесть туземных верований не стоит в прямой зависимости от степени культурной романизации того или иного района; можно лишь констатировать факт, что памятники этих верований дошли до нас в тех случаях, когда придерживавшиеся их слои населения достаточно освоили греческий или латинский язык и искусство, чтобы такие памятники создать.

Если оставить в стороне свойственное всем примитивным религиям и сохраняющееся также в той или иной форме и в более развитых как политеистических, так и в монотеистических религиях почитание гор, камней, источников, лесов и деревьев, животных, а также богов (а впоследствии святых) с определенными узкими функциями (целителей, покровителей скота, отдельных земледельческих работ и профессий, определенных моментов человеческой жизни), словом, все те верования, в которых большую роль играет общая всем народам примитивная магия, то можно полагать, что эволюция религиозных представлений в западных провинциях соответствовала эволюции социальной. Божество воспринималось как глава, хранитель и неотъемлемый атрибут той социально-экономической единицы, которая состав-

⁹⁷ М. И. Ростовцев. Святилище фракийских богов и надписи енефициариев в Ай-Годоре.— «Известия археологической комиссии», 1911, вып. 40, стр. 13—27.

ляла основную ячейку данного общества: кровнородственной группы, сельской общины, фамилии и того имени, к которому она принадлежала, семьи. Наиболее примитивным было почитание божеств-основателей родов и мелких племен, составлявших изолированный паг, туат и т. п. Такими родоначальниками могли быть или один бог, или группа богов или богинь-матерей. Когда кровнородственная общность заменялась общностью территориальной, эти боги превращались в хранителей поселения. Если замкнутость отдельных общин в результате социально-экономического развития преодолевалась и возникали значительные племенные союзы, обращавшиеся в единый народ, культы сливались и начинал формироваться пантеон во главе с великим и могучим богом этого народа.⁹⁸ Но такое развитие предполагало и внутреннее разложение общин, обострение имущественного и социального неравенства и борьбу между все усиливающейся родо-племенной знатью и закабаляемым ею народом. Создание племенных союзов путем мирного или насильственного объединения пагов-туатов, было, видимо, делом знати, так же как делом знати и принадлежавшего к ней жречества было создание единого пантеона, официального культа и учений о богах, посмертной судьбе души и т. п.

Учения эти хранились в тайне корпорациями жрецов и ученых, подобных друидам кельтов и бессам фракийцев. Народу они были недоступны и чужды и, видимо, чужды ему были и созданные жрецами и аристократией культы.

Римское завоевание застало отдельные племена Запада на разных ступенях этой эволюции, которая продолжалась и при римском господстве, кое-где чрезвычайно им ускоренная, а кое-где, по-видимому, шедшая в общем естественным путем. В областях, уже ранее стоявших на пороге возникновения государственности и рабовладельческого способа производства, последний укоренялся быстрее всего. Местные аристократы обратились в рабовладельцев, слились с высшими классами

⁹⁸ Видимо, такой бог иногда был связан с первоначальным культом племенных вождей: Нетон — «Герой» в Испании, Таранис — бог неба и солнца в Галлии, близкий героизированным вождям святилища в Энтремоне.

империи и забыли своих богов, лишь кое-где по традиции сохранялся их официальный культ. Народ, никогда не питавший к этим богам особого пристрастия и уже порвавший общинные связи, почитал не богов общины, а богов семьи и дома, подателей здоровья и изобилия, богов-цивилизаторов, покровителей трудящегося человека. Если когда-то они, как богини-матери, и были связаны с общиной, то связь эта стала неощутимой, что облегчило их слияние со сходными по характеру римскими богами.

Там же, где община была особенно устойчива, никакая культурная романизация не могла поколебать культ ее богов. Характер же его и социальный состав приверженцев, видимо, определялся судьбой и положением общины. Там, где она как некое целое оказывалась в зависимости от крупного собственника, на земле которого сидела, боги общины могли обращаться в героизированных предков его рода и его личных гениев. Его клиенты и даже отпущенники и рабы, обычно не примыкавшие к туземным культам, приносили им жертвы в домениальных святилищах. Владелец же земли, получивший образование в одной из прославленных школ империи, украшал свою виллу статуями римских богов, не веря, скорее всего, ни в римского Юпитера, ни в своего обоженного родоначальника.

Если же община сохраняла известную самостоятельность и внутри нее, несмотря на социальную дифференциацию, жили традиции, в силу которых все ее сочлены, знатные и простые, составляли единое целое, ее богов продолжали чтить и крестьяне-паломники, и потомки принцев, ставшие офицерами римской армии или городскими магистратами, и те сельчане, которые, отслужив свой срок в войске, возвращались в родную деревню римскими гражданами и землевладельцами. Правда, взгляд их на отечественных богов часто изменялся. Они видели в них уже не сравнительно слабых духов со строго ограниченной пределами маленькой территории властью, а могучих подателей всяческих благ предков и хранителей целых больших народов и даже всего человечества. В том же направлении эволюционировало отношение к богам и в других районах, где община была еще сравнительно живуча, но все же находилась в стадии

более или менее интенсивного разложения. Переселяясь в города, уезжая по делам в другие страны, поступая в армию и оказываясь вдали от родины, бывший член общины еще сохранял привязанность к ее богам, которых из поколения в поколение чтили его предки. На чужбине он искал земляков, с которыми мог бы совместно почитать этих богов, соорудить им алтарь или маленькое святилище. Даже проживая в Риме и служа в римской гвардии (в частях *equites singulares*, преторианских когортах), уроженцы западных провинций приносили дары своим богам, одним или совместно с римскими⁹⁹. Но утратив непосредственный контакт с родичами или односельчанами, переселенец воспринимает их богов как равных по силе и значению богам римским, видит в них силы не локальные, а мировые и вместе с тем склонен избирать из их числа своих личных, особо пекущихся о нем защитников.

Такая же эволюция идет и в самих провинциях. Из общины выделяются самостоятельные собственники, на ее территории селятся пришельцы. Их не удовлетворяет безличная группа местных духов предков и мест. Они индивидуализируют их или прибавляют к ним бога-эпонима племени, пага, поселения. Если таковой существовал уже раньше, они могут отождествить его с каким-либо

⁹⁹ Мы встречаем в Риме посвящения Аполлону Гранну (CIL, VI, 36), богине Арденн Ардуинне, Камулу, Юпитеру, Меркурию и Гераклу от рема, служившего в преторианской когорте (ib., 46); Сулевиам (ib., 767); Аполлону, названному по фракийскому городу Вергулезским, от преторианца (ib., 2798). Асклепию Зимидрену и Асклепию Синдрину от уроженцев сел в районе Филлипополя (ib., 2799, 30685); Белену (ib., 2800), Герою (ib., 2803, 2805, 30912) и Герою Бригантию от четырех преторианцев-усидиенцов из села Агатапоры (ib., 2807); всем отечественным богам от солдат белгов (ib., 2821); Сильвану и сильванам от солдат II Парфянского легиона (ib., 31001); «матерям отцовским и материнским и собственным моим сулевиам» от декурiona какой-то воинской части (ib., 31161); Гераклу Магузану от батавов и фракийцев, служивших в охране Каракаллы (ib. 31162); богине Менманхие (ib., 31178), видимо, родственной богиням менмандутиям из Нарбоннской Галлии (CIL, XII, 4223), Норейе (CIL, VI, 31179), Тевтату Медурину (ib., 31182) и, наконец, многочисленные коллективные посвящения от происходивших из придунайских провинций и Германии *equites singulares*, где наряду с римскими богами обычно фигурируют Эпона, матери, сулеви, фаты, а также Аполлон, Диана и Сильван, в которых можно видеть не столько римских, сколько иллирийских и фракийских богов (ib., 31140 сл.).

римским богом, который будет почитаться со всем коллективом общинных богов, или вытеснит их, или, наконец, так же как они, обратится в абстрактное божество, лишенное локального эпитета, и одновременно в гения дома, семьи, индивида. Если всякие следы общинного устройства исчезали, затухал и культ родо-племенных и сельских богов. Их заменяли туземные или римские боги, уже ничем не связанные с какой-либо социальной группой, естественно сложившейся в условиях развития и разложения первобытно-общинного строя.

Все возникавшие определявшиеся конкретными условиями варианты, конечно, невозможно ни проследить на основании имеющегося материала, ни даже предусмотреть. Однако, по-видимому, все же можно считать, что преобладание в том или ином районе того или иного типа культов может служить лишним и, возможно, довольно точным показателем степени разложения и характера общинных отношений. Но устойчивость или даже значительные пережитки их, несомненно, должны были определять собой не только религиозные верования, но и все мировоззрение сельского населения, отличное от мировоззрения классов и групп чисто рабовладельческого общества. Как и всякая идеология, порождаемая общинными отношениями, она должна была отличаться коллективизмом и соответственно чуждой индивидуализму этикой, ставящей общую пользу в любом смысле выше личной, суждение коллектива — выше личного суждения. Хотя, как мы пытались показать в предыдущем изложении, в условиях даже и высокоразвитого рабовладения рабам и свободным трудящимся был чужд ярко выраженный индивидуализм высших классов; надо думать, что крестьяне-общинники были еще более их склонны к коллективизму. Даже при значительном расслоении в общине, особенно в общине кровнородственной, долго сохраняется представление о единстве интересов и принципиальном равенстве ее сочленов, равно повинующихся главе рода или клана, который в свою очередь обязан их защищать и покровительствовать им. Недаром во всех галльских восстаниях I в. вождями всегда были местные аристократы, которые пользовались уважением за свою принадлежность к потомству бывших царей или принципсов. В известной мере это ослабляло

классовую борьбу крестьян; так, например, в первый период движения багаудов крестьяне Аквитании к ним не присоединились, и аристократия тех областей, где багауды были сильны, бежала в Аквитанию. Отчасти пассивность аквитанских крестьян, возможно, была вызвана именно прочностью родовых связей землевладельцев и крестьян, смотревших на первых как на своих естественных старейшин. Но, с другой стороны, когда земледельцы подымались на борьбу, то действовали гораздо сплоченнее и организованнее, чем рабы. И реальные условия, и идеология, сложившаяся в условиях господства или значительных пережитков общинных отношений, способствовали большей сплоченности крестьян, большей способности их к совместным действиям, совместной защите своих интересов.

И возможно, что чем дальше они по своему положению, закабаляемые и обращаемые в колонны, отдалялись от положения свободных и независимых общинников, тем более они держались за своих богов, персонафицировавших для них более счастливое прошлое.

В этом смысле показателем известный эпизод с Марикком, переданный Тацитом. Следует заметить, что, судя по сообщениям Тацита и других римских авторов о восстаниях в западных провинциях, религиозный элемент в них никакой роли не играл. Правда, современные исследователи иногда предполагают, что в подготовке восстания Верцингеторига довольно активно участвовали друиды. Друиды же, по сообщению Тацита, истолковывали пожар Капитолия как знамение неизбежной гибели Рима и победы галлов и германцев, вставших на сторону Цивилиса (Tac., Hist., IV, 54). Повстанцев ободряла и вдохновляла своими пророчествами знаменитая Веледа. Но никто из вождей восстаний никогда не призывал сражаться за отечественных богов, не ссылался на их явно выраженную волю и, видимо, особенно не рассчитывал на их помощь. Для провинциальной знати, так же как для граждан античных полисов, боги были лишь одним из атрибутов родины. Они, конечно, помогали тому городу или племени, которому обязаны были помогать, их следовало умиловить и отблагодарить, но не они толкали своих почитателей на борьбу и подвиги, а совсем другие идеи и чувства. Иным было в этом смысле вос-

стане Марикка. Тацит подчеркивает, что этот вышедший из «плебса бойев» человек посмел вступить в соперничество с римским оружием, ссылаясь на волю богов, и что и он сам, и его восьмитысячный отряд, действовавший в некоторых пагах эдусов, считали его не только освободителем галлов, но и богом, и что вера эта укрепилась в простом народе, когда звери не тронули пойманного и брошенного им на съедение Марикка (ib., II, 61).

Чтобы понять это происшествие, скорее напоминающее эпизод из истории восточной, чем западной половины империи, надо предположить, что среди простого народа в Галлии, в тех ее районах, где жизнь крестьян была особенно тяжелой и особенно непохожей на жизнь сочленов свободных самостоятельных общин (а таково, несомненно, было существование бойев, находившихся под двойным гнетом эдусов и римлян), ходили легенды о боге или сыне бога, который придет и освободит поработанный народ. Бог и освободитель должен был или мог явиться в человеческом образе и, вероятно, проявить себя как герой и непобедимый боец. Что он должен был сделать в случае победы, мы, к сожалению, не знаем. Скорее всего, если судить по аналогичным сказаниям других народов¹⁰⁰, даровать освобожденным счастье и изобилие и вернуть их к прежним условиям жизни. Хотя краткое упоминание Тацитом восстания Марикка составляет единственное свидетельство о тех чаяниях, которые земледельцы западных провинций связывали со своими богами, закономерно предположить, что бойи не были в этом случае исключением. Вероятно, и в других местах надеялись, что бог, наиболее близкий крестьянину, родоначальник его племени или хранитель его села, рано или поздно возглавит борьбу угнетенных против угнетателей и восстановит справедливость для своих потомков и почитателей¹⁰¹. И надо думать, что по мере того как община

¹⁰⁰ Например, вогульский эпос, повествующий о герое-освободителе Мадур-Вазе (см. М. А. Плотников. Янгал-Маа. М.—Л., 1933).

¹⁰¹ Любопытно, что еще недавно в районе, близком к древней Алезии, существовало поверье, будто в каждую годовщину поражения Верцингеторига ночью можно видеть скачущий отряд призрачных всадников (G. Colombe. Vercingetorix. Paris, 1947, стр. 229). Такая легенда могла возникнуть лишь в том случае, если

становилась все менее реальной силой, теряя свободу, а местная знать все более сближалась с римской и все глубже становился раскол между нею и ее рядовыми соплеменниками, последние тем более привязывались к своим богам, воплощавшим их идеалы. Этих богов провинциальные крестьяне защищали во время христианизации; им же они остались верны, переименовав их в христианских святых, также обычно тесно связанных с определенным селом или округой и готовых прийти на помощь простому человеку.

Активная борьба высших классов против крестьянских богов началась только с превращением христианства в государственную религию. Но некоторые данные позволяют думать, что и до этого события обострившиеся социальные противоречия оказали свое влияние и на идеологию различных слоев провинциального населения.

3. ОБОСТРЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ЗАПАДНЫХ ПРОВИНЦИЯХ И ОТРАЖЕНИЕ ИХ МЕСТНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

Положение различных классов и социальных групп западных провинций и их взаимоотношения в период империи не оставались неизменными. При всем многообразии конкретно-исторических особенностей развития каждой страны, обращенной в римскую провинцию, можно выделить и некоторые общие им всем черты. Римское завоевание обычно становилось возможным тогда, когда разложение первобытно-общинного строя, по крайней мере у части племен, становившихся объектом римской агрессии, уже порождало острые конфликты между родоплеменной знатью и народом. Тогда первая начинала видеть в римлянах своих наиболее надежных союзников и помогала им, тайно или явно, покорить как свой собственный, так и соседние народы. История побед и поражений римлян в Галлии, Британии, Дакии, Германии

с самого начала Верцингеториг стал героем фантастических народных преданий и рассказов. Возможно, что крестьяне, жившие в области Алезии, видели в нем божественного или полубожественного освободителя и надеялись, что со временем он вернется как победитель и дарует народу свободу и счастье.

показывает, что лишь союз с местной аристократией, предпочитавшей власть Рима победе народа, обеспечивал верный успех римским легионам. Недаром, обобщая многовековой опыт, Вегетий писал, что даже самый маленький народ нельзя покорить, если его не раздирают внутренние смуты. Укрепив свою власть в стране, римское правительство щедро награждало своих союзников правами гражданства, земельными владениями, высокими должностями и могло рассчитывать на их преданность. Но на той же завоеванной территории обычно жили племена с менее развитой социальной дифференциацией. У них представители родо-племенной знати еще были органической частью народа, а их сородичи и соплеменники видели в них своих естественных предводителей. Из них обычно выходили вожди антиримских восстаний, подавлявшихся при более или менее активном содействии проримских элементов. Однако чем дальше, тем больше вся туземная аристократия убеждалась в выгодности для нее римского господства, отказывалась от сопротивления ему, становилась неотъемлемой частью правящего класса империи. Приводимая Тацитом речь Петилия Церелиса к треверам и лингонам, участвовавшим в восстании Цивилиса, ярко характеризует точку зрения провинциальной аристократии: правда, римляне некогда явились как завоеватели, но зато спасли завоеванных от междоусобиц, которые вспыхнут с новой ужасной силой, если власть и мощь Рима пошатнутся; поэтому у побежденных и победителей интересы общие — поддерживать и укреплять Римскую империю. А раз так, то нет уже победителей и побежденных, а есть римляне, пользующиеся совместно теми благами, которые дает империя всем народам, и обязанные ей служить (Tac., Hist., IV, 73—74). Так к концу I — началу II в. в провинциях сложилась более или менее определенная социальная структура: крупные и средние землевладельцы и рабовладельцы, в число которых входила местная вполне романизовавшаяся знать и осевшие в провинции пришлые элементы; их рабы и отпущенники; городские торговцы, ремесленники и беднота, также частично туземного, частично иноземного происхождения; крестьянство, состоявшее из мелких собственников, общинников и арендаторов. В разных областях преобладали те или другие из этих групп,

чем и определялось своеобразие экономики, социального строя и идеологии каждой области. Что касается идеологии, то, как мы пытались показать, приблизительно можно считать, что социальным слоям, наиболее тесно связанным с рабовладельческим способом производства, была свойственна идеология, типичная для тех же слоев Италии; крестьянство же сохраняло верность туземным богам, из которых наиболее характерными были боги кровнородственных и территориальных общин.

В этот период главную роль играли бурно развивавшиеся в ряде провинциальных областей рабовладельческие отношения и все те явления в области социальной, политической и идеологической, которые они с собой приносили. Крестьянство, несмотря на свою многочисленность, было мало заметно, а часто и слишком мало причастно к римской культуре, чтобы оставить следы своих верований. Поэтому создавалось впечатление глубокой, если не абсолютной, романизации провинций или, по крайней мере, тех из них, которые в это время играли ведущую роль в жизни империи в целом.

Но со второй половины II в. в империи, и в частности в ее западных провинциях, намечаются глубокие изменения, одним из симптомов которых была так называемая варваризация, т. е. начало преобладания туземных элементов над римскими в самых разных областях жизни, между прочим и в культуре. Не будем останавливаться на существующих трактовках причин этого явления, связанных с общеизвестными теориями кризиса империи в целом. Самый факт не вызывает сомнений, как, по-видимому, не вызывает сомнений его непосредственная связь с постепенным и все более усиливавшимся процессом вытеснения города как экономического, политического и культурного центра внегородскими территориями: с одной стороны,— селом, с другой,— крупным поместьем. Естественно поэтому, что на передний план в жизни империи выдвигаются именно те районы, где преобладали не города, а внегородские территории, на которых теперь и возникают многочисленные квазимunicipальные села, составлявшие промежуточное звено между сельской и городской общиной.

Но если с точки зрения возможностей дальнейшего развития домен и сельская община находились в равном

положении, то не так было с точки зрения их места в политике правительства, и в частности в важнейшем для него деле — в пополнении армии, численность которой из века в век все возрастала, достигнув к началу III в. огромной по тому времени цифры в 600 тысяч человек. Колоны, сидевшие на землях крупных имений, по-видимому, как правило, в это время в армию не принимались, так как не имели права уйти из имения, не раслатившись с долгами, что обычно было для них не под силу. Поэтому по мере того как в той или иной области возрастает крупное землевладение, все меньше ее уроженцев поступает в армию. Приходилось обращаться к набору из районов, где еще было многочисленно крестьянское население, а именно из прирейнских, фракийских и придунайских областей, в которых в результате массового набора их населения в армию наступают весьма важные изменения.

Солдаты, став римскими гражданами и ветеранами, получали земельные наделы, что вело к ускоренному разложению общины там, где она еще сохранялась. Там, где она уже разложилась ранее, также возникал новый привилегированный слой из военных и их семей, тогда как прежних владельцев оттесняли на худшие земли, чтобы дать солдатам лучшие. Не говоря уже о командирах, получавших очень значительные имения, даже и участок простого солдата, видимо, значительно превышал обычный крестьянский надел. На полученные в армии деньги — жалованье, экстраординарные раздачи, военная добыча, а иногда и специальная субсидия при выходе в отставку — ветеран покупал инвентарь, скот, рабов. На Рейне ему на казенный счет строилась вилла. Во время службы солдат осваивал латинский язык и римские обычаи. Он становился уже не крестьянином, а землевладельцем муниципального типа, который к тому же как римский гражданин владел своей землей на более полных правах, чем peregrin, особенно, если этот peregrin был членом общины. Так возникало новое привилегированное сословие, новая опора римского правительства, оттеснявшая старую знать или, во всяком случае, успешно с нею конкурировавшая.

От этой старой знати оно значительно отличалось. Солдаты набирались не из среды родо-племенной

аристократии, которая если и служила в римской армии, то обычно на командных должностях, а из рядовых общинников или мелких землевладельцев. Своим возвышением они были обязаны исключительно римскому правительству и потому, даже свергая того или иного императора, сохраняли преданность империи как таковой. Поэтому они считали своим долгом почитать тех богов, которым покровительствовали императоры, выступали активными проводниками официальной идеологии и инициаторами различных актов, имевших целью продемонстрировать лояльность их земляков и соплеменников правительству. Они грабили и притесняли крестьян, состоя в воинских частях, а становясь за счет тех же крестьян землевладельцами, сдавали им в аренду участки, давали в займы деньги под соответственные проценты и залогом и заключали тому подобные сделки, множество которых упомянуто в рескриптах императоров III в., отвечавших на письма и прошения солдат и ветеранов. Надо думать, что среди земледельческого населения их ненавидели даже больше, чем старых землевладельцев, которые могли в глазах некоторых еще сохранять престиж, даваемый знатным происхождением, и отношения с которыми уже издавна как-то стабилизировались. Солдаты, ветераны и их потомки обособлялись в свои коллегии и союзы ветеранов и римских граждан и, конечно, ставили себя значительно выше крестьян-перегринов.

Такому обособлению их способствовало и правительство. Как уже упоминалось, со времени Антонина Пия дети ветеранов, родившиеся от брака с перегринкой, перестали получать римское гражданство, что должно было побудить солдат родниться лишь с семьями римских граждан. Тогда же было запрещено завещать перегрину имущество даже по фидеикомиссу или усыновлять перегрина, т. е. ветеран, получивший гражданство, порывал экономические связи с семьей. Он не мог узаконить своего ребенка-перегрина, завещать свое достояние этому ребенку или какому-либо родственнику, сохранившим прежний статус.

Но если старая знать полностью усвоила греко-римскую культуру высших классов империи и представители ее сами нередко вносили свой вклад в ее развитие, то романизация нового привилегированного сословия была в об-

щем поверхностной. Об этом достаточно наглядно свидетельствуют их надписи, часто составленные очень неграмотно. Набранные в провинциях солдаты и их также обычно поступавшие в армию сыновья никакого образования не получали и вряд ли придавали ему особое значение. Конечно, не случайно, что с середины III в., когда у власти стояли выслужившиеся из рядовых командиры дунайской армии, приходят в упадок философские школы, очевидно, лишившиеся той поддержки, которую им оказывали Антонины и Северы.

Иллирийские, фракийские, германские солдаты и близкие к ним круги новых провинциальных землевладельцев еще слишком недавно принадлежали к местному крестьянству, чтобы окончательно порвать с его исконными верованиями. Как мы видели, даже служа в Риме, они не забывали своих отечественных богов, а если верить Лактанцию, император Галерий, сам приобщившись к божественности созданной Диоклетианом тетрархии, все еще опасался гнева каких-то богов, почитавшихся на горах его родной Дакии (*De mortibus persecutorum*, 27). Но в соответствии с своим новым положением они выбирали из этих богов тех, которые могли быть интерпретированы согласно с их общим мировоззрением и отождествлены с римскими и восточными божествами, игравшими главную роль в тогдашней официальной идеологии и правительственной пропаганде. Так появляются многочисленные памятники, так сказать, гибридного характера, когда туземное божество, сохранившее свой первоначальный облик, соединяется с римскими богами и само получает имя римского бога или за ним остается его прежнее имя, но ему придают новые атрибуты, свидетельствующие об усложнении его образа, и т. д.

Памятники эти многообразны и зачастую настолько сложны, что их исчерпывающая и вместе с тем сколько бы то ни было бесспорная интерпретация невозможна. Однако известная общая тенденция их может быть прослежена и она позволяет в какой-то мере представить себе, как трансформировалась религия тех групп провинциального крестьянства, которые из практически бесправных переметельщиков становились последним оплотом Римской рабовладельческой империи в ее классической форме.

К первой группе упомянутых богов относятся боги домашнего очага и имущества. В указанный период они становятся особенно многочисленны в тех областях, где были сосредоточены воинские части империи. На Рейне это все те же богини-матери, становившиеся домашними юнонами, тутелы, квадривии и гении места, призывавшиеся совместно с каким-либо римским богом или самостоятельно. На Дунае это по преимуществу Сильван, один или вместе с Сильваной или Дианой.

Огромное число посвящений Сильвану в придунайских провинциях общеизвестно. Все исследователи согласны в том, что имя Сильвана было здесь присвоено местному лесному богу. Но только в двух надписях из Паннонии (CIL, III, 3941, 10819) появляется лесной бог с туземным именем *Vidasus* в сопровождении богини Таны (Krahe, стр. 86). Знали ли его под этим именем все иллирийцы¹, или каждое племя и село имели своего лесного бога, неизвестно и в данной связи не имеет особого значения. Важен сам по себе факт, что Сильван во II и особенно в III в. становится самым популярным богом этих областей. Здесь он выступает как Сильван Лесной и гораздо чаще как Сильван Домашний. Другие эпитеты его появляются редко, например *Erbarius* (CIL, III, 3498), *Bellator* (ib., 10220), *Magla* — глава, «правитель» (ib., 3963; Holder, II, стр. 381). Как уже упоминалось выше, Сильвана иногда сопровождают нимфы, сильваны или сильвестры, квадривии, Диана. Иногда он призывался вместе с Матерью Землей и Гераклом (CIL, III, 1152), с ларами (ib., 3491), с Либером (ib., 3923, 3959), с гением места (ib., 4426). Изображался он в одежде туземного крестьянина, со своими обычными атрибутами — серпом, пастушеским посохом, псом. В отличие от Италии, где он был богом почти исключительно низших классов, в дунайских провинциях его почитатели принадлежали ко всем слоям общества; значительное место среди них занимали военные. На примере иллирийского Сильвана особенно наглядно прослеживается эволюция лесного божества, о которой уже говорилось выше.

¹ Выказывалось предположение, что само название Паннонии происходит от имени Пана, с которым отождествляется главный бог иллирийцев, впоследствии известный под именем Сильвана (J. Szilágyi, *Aquincum*, 1956, стр. 108).

По-видимому, некогда у местных земледельцев особым почитанием пользовались сонмы лесных духов мужского и женского пола, из которых выделились бог и богиня, впоследствии известные как Сильван и Диана. Первый в соответствии с обычным развитием аналогичных представлений становится покровителем скота и растительности, а следовательно, подателем плодородия и изобилия. Из духа дикой природы он превращается в божество культурных растений, помощника в земледельческом труде, а если судить по его эпитету *Magia*, иногда и в главу человеческого коллектива, блюстителя социальных отношений.

Но с разложением общины и развитием индивидуального землевладения все эти функции его отступают на задний план по сравнению с также присущей лесному духу функцией хранителя дома и имения. Новый землевладелец, который готов был даже Юпитера превратить в специального покровителя своей виллы², естественно, с особым жаром обращался к Сильвану, гаранту неприкосновенности его межей и процветания его хозяйства. В известном фракийском святилище Асклепия у Главы Панеги Сильвану принесли дар наследники какого-то Эптацента из села Лонгинопоры (А. ё., 1908, № 133), очевидно, в связи со вступлением во владение унаследованным имением. В нижнемезийском селе Ульметум известна коллегия *consacraní Silvani Satoris* — Сильвана Сеятеля, соорудившая богу алтарь в 178 г. (А. ё., 1922, № 67). В 191 г. некто Флавий Августал из того же села на свой счет сделал алтарь и стол, очевидно, для совместных трапез, Юпитеру и Сильвану во здравие императора и *consacraní* (ib., 70)³.

Правда, судя по эпитетам и атрибутам, здесь, в отличие от Италии, никакие отвлеченные и общие идеи

² Выше уже приводились надписи из Интерцизы, посвященные хранителям имения Гераклетиана Гераклу и Юпитеру. В Далмации некто Валий Фест, устроив названный его именем виноградник, соорудил алтарь Юпитеру и принес ему в жертву быка (CIL, III, 6423), очевидно, с целью обеспечить имению покровительство бога.

³ Как мы помним, *consacraní* имелись и в других провинциях вне сел, наряду с другими, не имевшими определенного статуса коллективами. Возможно, на Дунае они существовали еще до организации сел как определенной квазимунципальной единицы, продолжая затем некоторое время функционировать и в селах.

с Сильваном не связывались. Он был богом частного владения и только. Но популярность его, несомненно, свидетельствует об интенсивности, с которой возникали эти частные владения, и о привязанности к ним новых собственников. Присущие мировоззрению провинциальных крестьян элементы общинного начала и коллективизма были в их сознании окончательно вытеснены.

Несколько иной, но тоже весьма характерной, была здесь судьба лесной богини, паредры Сильвана. Она выступает в двух аспектах — Дианы с ее многообразными функциями от богини леса, материнства и плодородия до повелительницы мира, Луны и таинственной Гекаты и Немезиды, особенно излюбленной военными и близкими к ним кругами, причем Диана и Немезида, по-видимому, часто сливались⁴. По мнению Кука, исследовавшего памятники культа Немезиды в различных областях античного мира, эта богиня, так же как первоначально Фортуна и Диана, была богиней земли, леса и вообще растительности и материнства. В святилище Немезиды в Карнунте она изображена с полумесяцем Дианы, рулем и колесом Фортуны, грифоном, бичом, мечом и названа Царицей Немезидой Дианой. В древности она была связана с Зевсом, в III в. — с уподобленным Юпитеру императором. Ее статуи стояли в амфитеатрах, так как она была богиней победы. Вместе с тем она почиталась как богиня, осуществлявшая приговоры извечной справедливости и карающая нарушителей ее законов. Иногда она изображалась попирающей поверженного врага. В некоторых районах Малой Азии существовал культ двух немезид. На монете Акмонеи во Фригии изображен Септимий Север с орлом и молнией Юпитера, мчащийся на коне, попирающем лежащего человека; перед конем стоят две немезиды⁵.

⁴ D. Tudor. I cavalieri Danubiani.— «Ephemeris Daco-Romana», т. VII, 1937, стр. 245.

⁵ A. Cook. Zeus, vol. I. Cambridge, 1914, стр. 269—279. О характере культа Немезиды на Дунае см. также: J. Toutain. Les cultes païens dans l'empire Romain, vol. I. Paris, 1907, стр. 394—399. Многообразие аспектов Немезиды может быть сопоставлено с первоначальными функциями италийской Цереры — богини хтонической, аграрной, покровительницы брака и материнства, богини-хранительницы пага, оберегавшей его урожай от грабителей. (H. Le Bonniec. Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la Républi-

В дунайских провинциях, таким образом, местная лесная богиня, выделившаяся из числа женских лесных духов, отчасти сохраняла свое старое значение (характерно, например, посвящение *Dianae Mellificae*, т. е. имевшей узкую функцию богини меда) и стояла в ряду тех многочисленных богинь, о которых уже говорилось выше. Но так же, как богини-матери, становившиеся парками, фатами и фортунами, она стала считаться и богиней судьбы и сблизилась с Немезидой, карающей и побеждающей. Как будет видно из дальнейшего, по-видимому, эта-то ее черта и обеспечила ей особую популярность среди возвышавшегося военного сословия.

Весьма популярен здесь был также и Либер-Дионис. Кажется, нет ни одного античного культа, который был бы так сложен для интерпретации и вызвал бы столько различных толкований, как культ Диониса, что, по-видимому, связано как с длительностью периода его эволюции, так и с многообразием аспектов бога, рано обратившегося в объект более или менее сложных религиозно-философских спекуляций. Не останавливаясь на теориях происхождения культа Диониса, укажем только на некоторые точки зрения современных исследователей на Диониса, почитавшегося в Римской империи.

Ростовцев на основании сопоставления ряда помпейских фресок и другого соответственного материала приходит к выводу, что дионисийские мистерии пользовались наибольшей популярностью у средних кругов, недостаточно интеллигентных, чтобы разобраться в философских тонкостях, но и не удовлетворявшихся уже верой в простых народных богов. Религия Диониса обещала им загробное блаженство, так как, несмотря на их склонность к эпикурейству, они боялись смерти, и главной целью мистерий было приобщение, путем духовного

que, Paris, 1958, стр. 164—206). Последняя ее функция, вероятно, позволила ей стать и законодательницей — под влиянием образа Деметры. По сходному пути могли развиваться и представления о Немезиде или, вернее, той туземной богине, с которой она слилась. Но именно множественность ее функций позволяет полагать, что соответственная богиня или богини еще недавно имели довольно примитивный характер и были скорее подобны кельтским и германским матерям и матронам, чем божествам классического греко-римского пантеона с их четко оформленным образом и определенной сферой деятельности.

брака, души к богу, с которым она соединялась после смерти⁶. Нильссон также считает, что в период империи почитатели Диониса вербовались из среды богатых людей, для которых этот бог был возродившимся сыном Зевса, будущим повелителем вселенной, гарантом бессмертия и загробного блаженства души. Зажиточные и влиятельные люди основывали фисасы, в которые нередко входили их рабы и клиенты, но религией простого народа культ Диониса не был. Отрицая брак души с богом как главное содержание мистерий, Нильссон видит в них в основном обетование возрождения и победы над смертью. Поэтому, например, в Придунайских странах, где культ Диониса основывался на исконных туземных верованиях, его фисасы быстро усвоили пришедший из Италии праздник, посвященный мертвым,— Розалии⁷. По мнению Тодорова, фисасы и другие организации, справлявшие Розалии, заменили род, прежде игравший главную роль в культе мертвых⁸. Брюль⁹ старается проследить разницу между богом мистерий Дионисом и различными туземными богами виноделия, плодородия, умирающей и воскресающей растительности, с которыми он сливался. Первый, по его мнению, был богом людей зажиточных, знакомых с греческими и малоазийскими учениями, вторых почитали представители разных классов.

Современные исследователи если не все принимают версию о фракийском происхождении Диониса, то все же в большинстве согласны с предположением о раннем проникновении его во Фракию, где он, так же как и сблизившийся с ним Сабазий, вскоре слился с местным богом или богами. Высказывалось также мнение, что известные там в римское время многочисленные дионисийские фисасы были тесно связаны с исконными туземными ассоциациями — «мужскими домами», сочлены которых считались посвященными в различные божественные тайны, между прочим и в учение о бессмертии души.

⁶ M. Rostovtzeff. *Mystic Italy*. New York, 1927, стр. 45—90.

⁷ M. Nilsson. *The Dyonisiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund, 1957.

⁸ Я. Тодоровъ. *Паганизъмът въ долна Мизия*. София, 1928, стр. 107.

⁹ A. Bruhl. *Liber Pater*. Paris, 1953, стр. 164—311.

Они легко приняли веру в Диониса, бога вечного обновления, а согласно распространившемуся в это время учению орфиков, возродившегося Зевса, победителя титанов, или нового воплощения первого демиурга, призванного явиться на землю и обновить мир¹⁰. Кук даже пытался доказывать, что во Фракии почиталась пара богов: бог-отец, известный, между прочим, под именем Зевса — Збельсурда, антрибутами которого были молния, орел и змея, и его сын, являвшийся также его новым воплощением — Залмоксис — Дионис¹¹. С тем, что представление о Дионисе как о сыне Зевса и вместе с тем о боге умирающей и воскресающей растительности особенно характерно для Фракии, согласен и Кацаров¹². Эпитеты Диониса немногочисленны и очень часто произведены от названий поселений. Оригинален лишь его эпитет Балин — «царь».

Изображался Дионис во Фракийских областях обычно с плющом, гроздьями винограда и, как уже упоминалось, с членами его фиаса. Отличительным признаком ряда дионисовских рельефов здесь были змеи, которых бог держал в руке, как бы пользуясь ими наподобие оружия¹³. Змеи обычно сопровождали и близкого Дионису Сабазия. Фиасы и святилища Диониса были здесь весьма многочисленны не только в городах, но и в селах. Интереснейший памятник культа Диониса III в. н. э. был найден в селе в 25 км от Софии. Это эпитафия некой Клавдии Илии, т. е. римской гражданки кельтского происхождения. В десятилетнем возрасте она была посвящена Дионису, посившему по имени села эпитет Биакуст. Ее родители желали, чтобы она вступила в брак, но она умерла через 23 года после своего посвящения. Судьба лишила ее родителей, но Филина, ее слутница (видимо, при посвящении Илии богу), заменила ей мать. Им обеим поставила памятник Фероциана с достойным сообществом служанок Диониса. На барельефах, украшающих надгробие, изображены пьющие из кратера змеи

¹⁰ H. Jeanmaire. *Dionisos. Histoire du culte de Bacchus*. Paris, 1951, стр. 99 сл., 412—431.

¹¹ A. Cook. *Zeus*, vol. II, стр. 818—823.

¹² RWRE, Supplement, Bd. VI, 1936, стр. 488 сл.

¹³ D. Tsontchew. *Sur le culte et l'iconographie de Dionysos et de Pan en Bulgarie*. — «*Revue archéologique*», 1958, стр. 33—43.

и сидящий на троне Дионис, который приветствует в своем царстве покойную Илию и ее приемную мать (А. ё., 1953, № 243).

Мы не беремся судить, насколько фракийские солдаты и сельчане разбирались в тонкостях орфических, неопифагорейских и неоплатоновских спекуляций, связанных с токованием различных деталей мифа о Дионисе Загрее, с точки зрения земных и посмертных судеб человеческой души. Думается, что если эти учения и доходили до них, то в значительно упрощенном виде; так же как, судя по находимым при раскопках лагерей гностическим амулетам, гностицизм в глазах знакомых с ним солдат становился лишь одной из разновидностей магии. Скорее могли в этих кругах распространяться идеи, порожденные известной связью культа Диониса и императорского культа. Как отмечалось в литературе, многие из императоров покровительствовали культу Диониса и, используя мессианские чаяния, ему присущие, приветствовали, если их самих как сулящих своим подданным обновление и золотой век сравнивали и даже отождествляли с этим богом¹⁴. Во всяком случае, составные элементы культа Диониса здесь были, видимо, весьма разнообразны и сложны. С туземными представлениями смешивались греческие, так как культ Диониса был очень распространен в местных греческих городах. В последние века до нашей эры его адепты принадлежали к городской верхушке: в надписи из Каллатиса III в. до н. э. о построении храма членами фиса содержатся сведения о сделанных ими жертвоприношениях. Это часто весьма богатые вклады: одни вносили деньги — две золотые или 30 серебряных монет, другие давали работников — по 10, 15, 30 человек, вероятно, своих рабов, что предполагает довольно значительные состояния. В надписи I в. до н. э. из того же Каллатиса упоминаются «чужеземные Дионисии», по предположению Тодорова, фракийские празднества, справлявшиеся наряду с греческими¹⁵. Насколько те и другие впоследствии слились, сказать трудно. Трудно также проследить разницу в

¹⁴ Н. Жаппаиге. *Dyonisos. Histoire du culte de Bacchus*, стр. 415.

¹⁵ Я. Тодоровъ. Паганизъмъ въ долна Мизия, стр. 84—85

социальном составе поклонников Диониса-Либера в период империи, хотя все же преобладали посвящения ему от военных. На то, что мистерии Диониса были особенно популярны именно среди туземной верхушки, указывает широко распространенный обычай хоронить ее представителей на колесницах, снабженных вакхическими символами, в знак того, что покойный как мист Диониса приобщен к загробному блаженству¹⁶.

Трансформировавшиеся в простые повозки колесницы часто изображались на надгробиях военных и романизованных туземцев. Коляски на могильных стелах представителей этих кругов почти столь же обычны, как изображение загробной трапезы покойного, символизирующей его посмертное блаженство. Обычай погребать на колеснице героизированного покойника, родового старейшину или племенного вождя слился с представлениями о бессмертии души, достигнутом посвящением в вакхические мистерии. У туземной знати соответствующие идеи были заимствованы новыми землевладельцами дунайских провинций.

При всей разрозненности и отрывочности этих данных, все же можно предположить, что тот туземный бог или боги, почитавшиеся у разных племен, но сходные по характеру, которые известны под именем Диониса, были особенно близки местной аристократии, из которой вербовалось и жреческое сословие, по преданию основанное и приобщенное к божественным тайнам учеником Пифагора Залмоксисом, превратившимся в бога. По предположениям некоторых исследователей, Залмоксис мог быть также одним из тех патриархальных царей-жрецов, которые после смерти почитались как культурные герои и боги, сливавшиеся с одним из главных богов племен¹⁷. Именно для знати Дионис мог скорее всего стать богом, обещавшим бессмертие души, поскольку героизация вообще была доступна только аристократии, а учение Залмоксиса о загробном мире, как и учение друидов, народу не сообщалось.

¹⁶ F. Cumont. *Lux perpetua*. Paris, 1949, стр. 289

¹⁷ A. Соок. *Zeus*, vol. II, стр. 1086 сл.; Г. Кацаров. Нови изследованиа върху религията на старите Траки.— «Списание на българската Академия на науките». Кл. ист.-фил., т. 33, 1945, стр. 169 сл.

Для народа Дионис, скорее всего, был богом растительности и особенно виноделия, еще сравнительно недавно выделившимся из группы духов — силенов, сатиров, нимф и других — с аналогичными функциями. Связанные с Дионисом представления туземной аристократии, вероятно, издавна начали усложняться и развиваться под влиянием соприкосновения с греческими колониями и проникновения связанных с Дионисом мифов. Возможно, что поскольку эпитет Диониса — сына Зевса и победителя титанов — «Загрей» означал «великий охотник», а бог-охотник был чрезвычайно популярен в фракийских областях, то именно история Диониса Загрея особенно легко здесь привилась. Отсюда бог получает некоторые черты борца (рельефы, на которых Дионис изображен в борьбе, с фiasом и со змеями, служащими ему оружием)¹⁸, тогда как его функции бога растительности и плодородия отходят на задний план. В период империи, как уже упоминалось выше, Дионис Либер оказывается в определенной связи с императорским культом как бог грядущего или уже наступившего золотого века.

Все эти черты обеспечили ему популярность среди солдат, ветеранов и близкой им романизованной земледельческой верхушки. Для них Дионис Либер, видимо, не только и не столько земледельческий бог, сколько бог-боец, несущий «золотой век» властитель мира и того полного материальными наслаждениями загробного царства, которое скорее напоминает примитивную валгаллу древних германцев, чем надземные сферы, где душа очищается от последних остатков «загрязнения материей», рисовавшиеся алептам различных религиозно-философских мистических учений. Однако сходство измышленных последними сложных догматов с верованиями какого-нибудь солдата дунайского лимеса состояло в том, что в обоих случаях загробное блаженство считалось результатом посвящения в некие тайны и мистерии, доступные лишь избранным, сразу возвышавшимся над массой простого народа. С этим связана и сложная иерархия, разделявшая сочленов дионисийских фiasов, в которых высшие звания получали лица более высокого

¹⁸ С этим, возможно, связано наименование некоторых коллегий почитателей Диониса спейрами, т. е. воинскими отрядами бога.

социального положения¹⁹. В орфических памятниках, правда, более раннего времени содержится мысль о превращении посвященного из сына земли в сына неба²⁰. Вероятно, та же идея была присуща мистам Диониса и в период империи, поскольку, как считают современные исследователи, одним из важных моментов посвящения было толкование мифа о Загрее и титанах, т. е. о победе высшего, божественного, духовного начала над началом материальным и земным. Сам Дионис также считался активным участником гигантомахии на стороне богов. Обращаясь то в льва, то в змею, он способствовал победе олимпийцев над гигантами, т. е. опять-таки неба над землей, духа над материей или, что для тогдашних толкователей гигантомахии явствовало само собой, избранных над чернью.

Так древний культ, пользовавшийся, очевидно, особой популярностью среди туземной родо-племенной аристократии, сливается с греко-римским, также, по существу, ставшим в это время аристократическим культом, и находит многочисленных сторонников среди вновь формирующегося привилегированного сословия, что обеспечило ему новый расцвет.

Некоторые данные позволяют думать, что такова же была основа возрождения самого распространенного в середине II и в III в. на Рейне и на Дунае культа, а именно культа богов-всадников.

Боги-всадники известны как в западных, так и в восточных областях империи. Одно время исследователи считали, что существовал некий единый бог-всадник, культ которого распространился из одного центра (таким центром многие считали Анатолию) почти по всем пограничным районам империи. Впоследствии было установлено, что в виде всадников изображались самые различные провинциальные божества²¹. В интересующих нас провинциях были распространены три категории памятников конных богов: 1) обычно именовавшийся Юпитером всадник, полирающий змееногого тиганта, известен на Рейне, где найдены сотни фрагментов его памятников;

¹⁹ M. P. Nilsson. The Dionysiac Mysteries..., стр. 51 сл.

²⁰ A. Cook. Zeus, vol. III, стр. 422.

²¹ К истории вопроса см.: E. Will, Le relief culturel greco-romain. Paris, 1955, стр. 104 сл.

группы всадника и гиганта; колонны, на которых помещалась группа; капители с изображением сезонов и планетарных богов; цоколи колонны, обычно украшенные фигурами нескольких римских богов; 2) так называемый фракийский всадник в районах с преобладающим фракийским населением; 3) дунайский всадник в Дакии, Паннонии и Верхней Мезии. Интерпретация всех этих памятников весьма затруднительна и точки зрения на них различных ученых довольно значительно между собою расходятся. Вероятно, и сами почитатели богов-всадников не имели о них единого мнения. Тем не менее думается, что некоторые общие закономерности в развитии их культа проследить можно.

Те исследователи, которые склонны все явления религиозной жизни древности связывать с культом смерти и загробного мира, естественно, включают в этот круг и богов-всадников, основываясь, во-первых, на том, что конь (а следовательно, и все с ним связанное) был животным по преимуществу хтоническим, символом смерти и путешествия в царство мертвых, а во-вторых, на том, что в виде всадника в греческом искусстве обычно изображался героизированный покойник. Сторонники преобладания солярных культов отдают предпочтение версии о солнечной природе всадника.

Так, Жюллиан считал галльского конного Юпитера Солнцем или сыном Солнца (основываясь на том, что иногда его атрибутом было колесо, символизировавшее солнце), а змееногого — богом побежденного племени. Впоследствии, когда под влиянием восточных культов в Галлию проникло увлечение астрологией, эта группа стала символизировать победу света над мраком в космическом масштабе²². Солярным богом считает галльского Юпитера и Дриу. В змееном гиганте он видит хтоническое божество, иногда выступающее в виде бога, а иногда, хотя значительно реже, в виде богини. Он предполагает, что самая группа, возможно, содержит реминисценции борьбы солярных и хтонических культов, связанных с покорением автохтонного населения кельтами, но впоследствии она символизировала некую космогони-

²² С. Jullian. Histoire de la Gaule, vol. II, стр. 141 сл.; vol. VI, стр. 95 сл.

ческую концепцию, в которой борьба земли и неба заменилась мирным подчинением первой второму. Подтверждение тому Дриу видит в самой позе персонажей, которая, по его мнению, показывает, что гигант не борется со всадником, а поддерживает его, а также в обычае изображать на этих памятниках богов сезонов и дней недели, что должно было связать их с космогонией. Дриу подчеркивает также, что группы Юпитера со змееногим божеством ставились обычно в имениях, на сельских площадях, на перекрестках дорог, что указывает на их значение как алотропсев, охранительных фетишей²³. Напротив, Бенуа видит во всяком всаднике представителя мира мертвых. Лошади и всадники, пишет он, изображались на надгробных стелах некрополей, относящихся к началу латена. На лошади совершал свой путь в загробный мир героизированный покойник, поэтому даже умершие дети в разных частях римского мира изображались в виде всадников. С той же символикой связан и Юпитер со змееногим божеством. В центральных и юго-восточных районах Галлии Юпитер иногда изображался пешим, с орлом и колесом, положив левую ладонь на голову коленопреклоненного змееного гиганта, руки которого связаны за спиной. На Рейне — бог, сидя на коне, держит в руке колесо и молнию и одет в военный костюм римского императора. Иногда Юпитера заменяет орел, гиганта — змея. По мнению Бенуа, змееногий гигант — сын Хаоса и Земли, адское чудовище, подобное Керберу, и т. п. Он персонифицирует силы мрака, подчиненные божеством, покоряющим смерть. Та же группа могла толковаться как победа добра над злом, Рима над варварами и т. п. Но главный ее смысл — победа над смертью, дающая бессмертие души²⁴.

Подтверждение своей точки зрения Бенуа видит в находках, сделанных в упоминавшемся уже выше святилище в Энтремоне. Обожествленный вождь племени, положивший руку на отрубленную голову, превращается в настоящего бога, победившего смерть, символизированную змееногим гигантом²⁵. Аналогичной точки

²³ G. Drioux. Cultes indigènes des Lingons. Paris, 1934, стр. 48 сл., 119.

²⁴ F. Benoit. Les mythes de l'outre-tombe, стр. 6—21, 76—81

²⁵ F. Benoit. Entremont., стр. 57 сл.

зрения придерживается П. Лебель, хотя основной упор он делает не столько на победу над смертью, сколько на победу света над мраком в более широком смысле ²⁶.

Ламбрехтс считает галльского Юпитера Таранисом, который, судя по его атрибутам — колесу и молнии, был древним небесным богом солнца и грома. Солярными символами были также лошадь и олень, которые везли колесницу солнца. В центре Галлии Таранис иногда изображался в сопровождении маленького спутника — прототипа змееного гиганта. Еще более ранними памятниками того же культа были изображавшиеся на галльских монетах кони с человеческим лицом, поддерживаемые выходящей из земли фигурой. На найденном близ Кембриджа скипетре магистрата был изображен Таранис, попирающий выходящего из земли гиганта. Однако, пишет Ламбрехтс, возможно, что ни эти древние памятники, ни появившиеся впоследствии группы конного Юпитера со змееногим гигантом не имели целью изобразить борьбу двух начал; оба эти начала, небесное и хтоническое, уже заключались в природе Тараниса, бога солнца и бога мертвых. Скульпторы, руководствовавшиеся образцами классической гигантомахии, хотели тем не менее показать не борьбу и победу, а двойственную природу бога: его небесная сущность приняла образ Юпитера, хтоническая — змееного гиганта ²⁷.

Двойственную природу приписывает коню, а по связи с ним и всаднику Ле Ру. Конь, пишет она, у всех индоевропейцев был и солярным, и хтоническим божеством, тесно связанным с культом мертвых и вместе с тем с победой над злом. Как победители зла и вместе с тем как победители смерти, как вечно возрождающееся солнце выступали конные боги ²⁸.

Кук, исходя из того, что группа Юпитера со змееногим гигантом помещалась обычно на колонне, в которой он видит общераспространенный символ неба, считает

²⁶ См. изложение оставшейся нам недоступной статьи этого автора в обзоре: R. Lantier. Recherches archéologiques en Gaule en 1948.— «Gallia», vol. VII, fasc. 2, 1949 (1951), стр. 302.

²⁷ P. Lambrechts. Contributions à l'étude des divinités celtiques. стр. 67—99.

²⁸ F. Le Roux. Le cheval divin et le zoomorphisme chez les celtés.— «Ogam», vol. VII, 1955, стр. 102—120.

Юпитера богом солнца и грозы. Хтоническую природу змееногого существа он отвергает на том основании, что у германцев и кельтов земля была не богом, а богиней, и считает эту фигуру более или менее случайной²⁹. Из роли колонны в верованиях древних германцев исходит и Юнг. Он приводит свидетельство Валерия Флакка о кельто-германском племени кораллов, имевших своими боевыми значками изображения кабанов, соляные колеса и колонны, в которых они видели символ Юпитера³⁰.

В таком же примерно плане трактуется и фракийский всадник, хотя обычно исследователи подчеркивают его отличие от галльского Юпитера: последний изображался как победитель змееногого гиганта, фракийский же всадник не воин, а охотник. Культ его очень древен, но таблички с фракийским всадником появляются с середины II в. Наиболее типичны рельефы, изображавшие его охотящимся или возвращающимся с охоты с добычей. Обычно объектом его охоты является кабан, изредка олень или другая дичь. Его спутники и помощники — собака, лев и следующий за конем слуга. Непременными атрибутами рельефов фракийского всадника являются алтарь, на который ставит копыто его конь, стоящее у алтаря дерево, обвитое змеей, и одна-две женские фигуры, обычно протягивающие руку навстречу всаднику. По общепринятому мнению, прототипом рельефов фракийского всадника послужили греческие изображения героизированного покойника, так же как самое имя его — Герой — было заимствовано у греков.

Дечев сближает это имя с некоторыми сходными кельтскими эпитетами, обычно употреблявшимися с именами различных богов, и заключает, что фракийское имя бога было *iegus* или *iagos* со значением «скакать на коне», «хватать», «охотиться» и что впоследствии оно было вытеснено близким по созвучию греческим термином «герой»³¹. Основной чертой фракийского Героя Дечев считает его функцию ловца душ, которые он отводил в

²⁹ A. Cook. Zeus, vol. II, стр. 81.

³⁰ E. Jung. Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit Berlin, 1939, стр. 104 сл.

³¹ D. Detschew. Die thrakischen Sprachreste, стр. 200.

подземное царство, чтобы приобщить их себе³². В этом смысле он тождествен фракийскому Дионису, также всаднику, охотнику и герою. Вместе с тем, как и Асклепий, он был целителем и спасителем, а как отвращающий опасность сближался с Аполлоном. Как бог мертвых, т. е. хтонический бог, он был подателем плодородия и изобилия — растительного и животного (как Сильван и Диана), а также покровителем всякой работы. Столь многообразные функции Героя, по мнению Дечева, приобрел лишь постепенно. Когда-то он был богом коней и мертвых, возможно, тождественным с легендарным фракийским царем Резом, погибшим под Троей. Потом он слился с охотником Загреем и, наконец, под влиянием кочевых народов определился его образ как всадника. Первоначальное тождество или, во всяком случае, сходство Героя с Резом предполагает и Кацаров. Самый часто встречающийся эпитет Героя «господин» он связывает с именем Реза, означающим «царь». Главной его чертой была его функция бога плодородия и подземного мира. Отсюда его эпитеты, означающие «хранитель пшеницы», «покровитель» скота и коней, поселений и отдельных домов. Вместе с тем он и великий бог, ведавший всеми областями человеческой жизни, что обусловило его отождествление как с локальными богами, имена которых становились его эпитетами, так и с различными божествами греческого пантеона, издавна почитавшимися во Фракии. Наконец, он был и победителем злых сил, воплощенных в кабане, на которого он охотился³³.

Усложненным типом фракийского всадника являются так называемые фрако-митраистские рельефы, на которых под конем Героя лежит человеческая фигура. В некоторых случаях она стоит на коленях со связанными за спиной руками, т. е. в той же позе, в какой изображались побежденные варвары на надгробиях прирейнских и придунайских солдат, служивших во вспомогательных конных частях. Таков, например, рельеф на упоминавшемся уже посвящении богу Добрату от раба

³² Д. Дечев. Тракийският Херос като бог-ловец.— «Списание на българската Академия на науките». Кл. ист.-фил., т. 33, 1945, стр. 186—198.

³³ G. Kazarov. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, Bd. I. Budapest, 1938, стр. 3—15.

Евтиха, на посвящении Аполлону от преторианца Аврелия Маркиана и др.³⁴ Они служат как бы переходным звеном к памятникам культа дунайского всадника, который был значительно менее популярен, чем фракийский Герой, но все же играл довольно заметную роль³⁵.

Первые памятники — вотивные таблички этого культа, датируемые Тудором серединой II в., — содержали изображение одного вооруженного всадника, попирающего распростертую человеческую фигуру, его слуги и одной или двух женщин, а также дерева, обвитого змеей, или одной-двух змей, сопровождающих коня или изгибающихся над ним в виде небесного свода. Постепенно к этому, занимавшему центральное место, изображению прибавляется еще две зоны — верхняя, с бюстами Солнца и Луны, яйцом и змеями и нижняя, содержащая сцены жертвоприношения. Здесь еще сильно заметно влияние иконографии фракийского всадника. Затем в центральной зоне происходит удвоение всадников, а женская фигура помещается между ними, причем часто она кормит коней, протягивающих к ней морды. Человеческая фигура, попираемая конями, иногда заменяется рыбой; всадников, держащих копье, штандарт с драконом или ритон, теперь венчает крылатая Виктория; увеличивается число сопровождающих их персонажей. Усложняются и изображения в других зонах, особенно в нижней, где появляются сцены посвящения в мистерии и различные дополнительные символы, часто заимствованные из митраистских памятников. Большую роль в них играют шкура и череп барана и рыба, которая становится атрибутом богини и появляется на столе, за которым мисты вкушают священную трапезу. Здесь же обычно фигурирует женщина, подносящая руку ко рту, в которой видят Немезиду, призывающую мистов хранить в тайне полученные ими знания. На некоторых рельефах появляется и Марс.

Толкования этим памятникам давались самые различные, так же как весьма различны предположения об

³⁴ G. Kazanow. Un nouveau monument du cavalier Thrace.— «Revue archéologique», 1937, стр 39—42.

³⁵ Обзор литературы вопроса, описание и анализ соответствующих памятников см.: D. Tudor. I cavalerii Danubiani. E. Will. Le relief culturel greco-romain, стр. 24—124, 278, 356.

истории их происхождения и распространения. Всадников считали диоскурами или кабирами, испытавшими сильное влияние митраизма. Со многими греческими и восточными богинями отождествляли богиню табличек. Ростовцев считал их памятниками синкретического культа иранских светлых богов — победителей мрака и примитивных сил природы, соединившихся с великой богиней, почитавшейся на юге России, откуда скифы и сарматы занесли этот культ на Дунай и в Малую Азию, где он усложнился под влиянием местных митраистских мистерий. Тодоров³⁶ и Тудор искали местных корней культа всадников и богини как хтонических и небесных божеств, также имевших своими атрибутами рог изобилия, барана, змею, рыбу, но подчеркивали и сильное влияние митраизма на развитие культа дунайских всадников. Интерпретируя изображения на табличках, Тудор заключает, что, согласно неизвестному нам мифу, оба всадника, так же как Митра, совершив на земле ряд подвигов, возносились в солярную сферу с помощью змеи, которая здесь, как и в культе фракийского Диониса и Сабазия, выступает не как земное существо, а как теней добра. Она же играла роль и в сцене мистерий, центральное место в которых занимали кулание в крови барана и священная трапеза мистов, считавших себя допущенными в общество богов и обретшими бессмертие.

Все эти группы прирейнских и придунайских всадников имеют одну очень важную общую черту: культ их был в соответственных провинциях очень древним, но памятники его становятся массовыми лишь с середины II в., причем появление на них многочисленных дополнительных аксессуаров свидетельствует о значительном усложнении первоначального культа. Что представляет из себя последний, конечно, сказать трудно, но попытка связать его исключительно с загробным миром и культом мертвых на основании соответственной интерпретации природы лошади в верованиях индоевропейцев не представляется убедительной. Думается, что гораздо ближе к истине те исследователи, которые видят в коне не только и даже не столько символ хтонических сил, сколько атрибут представителей родо-племенной знати,

³⁶ Я. Тодоровъ. Пагачизмътъ въ долна Мизия, стр. 152 сл.

сражавшихся на конях в отличие от составлявших пехоту рядовых соплеменников.

Ле Ру, которая, как мы видели, подчеркивала хтонический характер лошади, вместе с тем в другой своей статье приводит ряд фактов, показывающих, что, как она сама пишет, конь у всех индоевропейцев был связан с кастой воинов и царем-воином, а все обряды и священнодействия, в центре которых стоял конь,— с победой и царской властью. Соответственно она толкует и известную церемонию, сопровождавшую вступление на престол ирландских царей, которые должны были публично сочетаться браком с кобылой. Многие считают, что этот акт имел целью повысить урожайность полей: царь, представлявший небесного бога-отца, оплодотворял мать-землю, воплощенную в образе кобылы. По мнению же Ле Ру, кобыла символизировала не плодородие земли, а самое понятие царской власти, к которой и приобретался сочетавшийся с ней царь³⁷. Такую же точку зрения высказывает Нильссон применительно к древнейшей греческой религии, и в частности к культуре героев. Самое слово «герой», пишет он, означало во времена Гомера «господин»; так называл народ и своих живых, и умерших, и обожествленных повелителей. Конь связывался с героями не потому, что был хтоническим животным, а потому, что был признаком знатного происхождения, принадлежности к сословию господ³⁸. Интересный в этом смысле конкретный материал приводит Шахермайр в связи с историей культа Посейдона, который, как известно, из греческих богов был наиболее тесно связан с конем³⁹. Автор показывает, что в древнейшей Греции и конь и Посейдон, сам некогда бывший конем, имели два аспекта: народ чтил Посейдона как хтонического и водяного бога, подателя плодородия, супруга Матери-Земли; знать — как покровителя конных состязаний, родоначальника нескольких аристократических родов, отца многих героев. Особенно любопытно, что вначале, до

³⁷ F. Le Roux. Notes d'histoire des religions.— «Ogam», vol. VII, 1955, стр. 293.

³⁸ M. Nilsson. Geschichte der griechischen Religion, Bd. I, стр. 382 сл.

³⁹ F. Schachermeyr. Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. Salzburg, 1950.

широкого распространения верховой езды, Посейдон был связан с бегом колесниц, также являвшихся атрибутами знати, и лишь впоследствии с верховыми конями.

Ту же взаимосвязь представлений устанавливает и Вилль на основании анализа многочисленных памятников изобразительного искусства: древневосточные боги изображались на колесницах, боги-всадники появляются у народов, аристократия которых сражалась на конях, и по мере возрастания роли кавалерии множится и число богов-всадников. Конь не свидетельствовал о каких-то определенных функциях и свойствах бога, пишет Вилль так как в виде всадников изображались разные боги; он только показывал, что народ, почитавший бога-всадника, представлял себе господина и повелителя сидящим на коне⁴⁰.

Вероятно, действительно, и конь и всадник имели разные аспекты. Конь, независимо от его использования в быту, мог быть и был таким же священным животным и символом плодородия, как бык, баран, козел, кабан. В таком качестве он был объектом культа у многих земледельческих народов. С другой стороны, у тех племен, где отличительным признаком родовой аристократии была ее принадлежность к сословию всадников, конь стал знаком власти и господства, и боги, независимо от их характера, так же как героизированные знатные покойники, изображались на конях, как воины и охотники. Выше уже приводились примеры соответственных надгробных стел из доримской и частично римской Испании. В Галии, в доримском святилище, открытом в Демурье, найдено много изображений коней и всадников (Esprérandieu, 7890—7910). В святилище Марса Рудиана, тесно связанного с конем, были найдены архаические изображения всадников, под которыми помещалось определенное число отрубленных голов. Такие же изображения имеются на доримских памятниках из других мест, а также на многих галльских монетах⁴¹. Видимо, иногда на месте культа обожествленного вождя, число побед которого обозначалось числом отрубленных голов, возникало святилище бога, также бывшего всадником, или, во всяком случае, тесно связанного с конем. Испанские

⁴⁰ E. Will. Le relief culturel greco-romain, стр. 105 сл.

⁴¹ E. Thevenot. Sur les traces des Mars celtique, стр. 103 сл.

и галльские боги и герои изображались также в виде охотников, и самая охота имела ритуальное значение. Особенно интересны в этом смысле охотничьи сцены (вооруженные копьями охотники, собаки, олени) из раскопанного в Оргоне, в устье Роны, кельтского святилища, на месте которого затем, в римское время, возникло святилище Юпитера Тараниса (Espérandieu, 7911—7917). Охота, как и конь, также могла иметь двойственное значение: охотниками были, с одной стороны, лесные боги и богини, с другой,— вероятно, героизированные покойники, пребывавшие в какой-либо валгалле, где, как известно, охота на вечно убиваемого и вечно воскресающего кабана составляла обычное времяпрепровождение блаженных героев.

В фракийских областях доримские изображения всадников имеются только на монетах, например, на монетах одрисов, где справа от городских ворот стоит всадник, слева — три нимфы⁴². Однако то обстоятельство, что локализовавшиеся античными авторами во Фракии мифы о Резе, Дионисе, Ликурге, Орфее часто связывались с охотой и конями, подтверждает древность культа богов-охотников и богов-всадников у фракийцев и связь этого культа с почитанием героев.

Всадник здесь, несомненно, был связан с лесом: на всех изображающих его рельефах присутствует дерево. Первоначально, вероятно, многие из богов, образ которых слился в образе Героя-всадника, были лесными богами и прошли обычную для таких божеств эволюцию. Любопытно, что Плутарх в одном из своих трактатов, посвященных добродетели, сравнивает взаимоотношение разума и низшей части души, подверженной аффектам, с функцией бога Питальмия, который культивирует лесные плоды. Так же и разум, пишет Плутарх, должен не уничтожать аффекты, а укрощать их и ставить на службу цивилизованной и правильной жизни. Это положение он иллюстрирует ссылкой на стихи Пиндара, между прочим, советуя тому, кто захочет охотиться на кабана, найти привычную к трудам собаку (*De virtute morale*, 12). Возможно, что аналогичная идея отражена в группе Героя-охотника, собаки и кабана и что — во всяком случае

⁴² E. Will. *Le relief culturel greco-romain*, стр. 60.

первоначально — она должна была воплощать победу обратившегося в культурного героя бога леса над дикими силами природы и подчинение их человеку. Впоследствии же эта группа могла получить и иную интерпретацию.

Если принять за отправную точку предположение о первоначальном двойственном значении коня и всадника в верованиях ряда племен античного мира, то можно наметить предположительные пути развития этих верований. По-видимому, там, где власть родо-племенной аристократии оказывается сломленной и замененной полисным устройством, образ конного бога, царя и господина, теряет реальную почву для своего существования и быстро тускнеет. В Греции классического периода и в Италии прослеживаются лишь слабые следы древнего культа конных божеств. Более живучими, особенно в сравнительно менее развитых областях Греции (Аркадии, Беотии, Фессалии) оказываются народные представления о лошади как об одном из хтонических животных, символизирующих плодородие и изобилие (например, культ Деметры с лошадиной головой в Аркадии), но и они скорее остаются достоянием народной, крестьянской традиции, чем официальной религии.

Аналогичный процесс происходит вначале и в областях, обращенных в римские провинции. Боги-охотники, боги-всадники и конные герои отходят на задний план. Туземная аристократия, романизируясь, забывает их, как и других своих богов. Только кое-где, там, где успел возникнуть их официальный культ, сохраняется почитание богов-всадников, наиболее яркий пример чему являет Марс Латобий. С конем был связан и бог секванов Марс Сегомон — конь или всадник, и бог тревиров Марс Лен. Также, по-видимому, и в тех районах, где местная знать продолжала играть еще прежнюю роль, почитались и боги-колесничьи, и боги-всадники, о чем уже говорилось выше. Народные же массы в тех более развитых областях, где еще до римского завоевания остры были социальные противоречия, очевидно, не питая приверженности к богам знати вообще, не проявляли ее и к богам с явно выраженными чертами «господина». Если здесь и проявляются следы культа лошади, то лишь на тех же основаниях, что и других священных животных.

Сохраняются скорее лишь некоторые представления об особой роли, связанной с лесными божествами охоты. Выше уже упоминались эпитафии из Испании, где покойные рекомендуются как прилежные охотники. Также и в одной галльской эпитафии Юлия Фелициссима, воспитанника Юлия Феликса, патрон покойного сообщает, что юноша, преисполненный разных достоинств и пользовавшийся любовью народа, часто охотился, был постоянным спутником медвежатников и тех, кто закалывает жертвы во время священнодействий и приносит весной цветы на алтарь богов (CIL, XII, 533). Здесь охота уже явно воспринимается как ритуальное действие, угодное богам. Это представление, так сказать, из верхов спустилось в низы: один из испанских охотников — раб; Фелициссим — воспитанник (*alumnus*), т. е. тоже человек зависимый. Культ же богов-всадников и героев-всадников в Испании и большей части Галлии, видимо, в общем заглух; в Британии же, где вплоть до римского завоевания знать сражалась на колесницах, он и вообще не был развит.

Характерно, между прочим, что в центральных областях Галлии бог, в котором, как уже упоминалось выше, обычно видят бога солнца и грозы, изображавшийся, со змееногим гигантом, был не конный, а пеший, хотя, как предполагает, например, Тевено, в более отдаленные времена солнечные боги кельтов часто были всадниками. Возможно, что всадником или, по крайней мере, охотником был и этот бог, поскольку, как мы видели, одно из галло-римских святилищ Тараниса возникло на месте древнего святилища, в котором найдены таблички с изображениями охоты.

Бог или, скорее, боги — конные охотники продолжали жить во Фракийских областях, но и они появляются в изобразительном искусстве лишь с середины II в. и особенно в III в., т. е. тогда же, когда конный Юпитер со змееногим гигантом на Рейне, дунайский всадник в Дакии и Паннонии и многочисленные всадники восточных провинций. Эту бурно развившуюся популярность богов-всадников обычно связывают с так называемым национальным возрождением провинций, с одной стороны, и с возросшей ролью кавалерии в римской армии — с другой. Думается, однако, что объяснения эти нельзя

считать исчерпывающими. Местные культы всегда существовали, так что, собственно говоря, о возрождении их говорить не приходится, можно сказать лишь, что увеличивается число относящихся к ним памятников и изменяется их характер. Кроме того, самое понятие «национального возрождения» (учитывая всю условность этого термина в применении к античности) находится в очевидном противоречии с тем фактом, что именно те круги, которые были посетителями этих культов, были вместе с тем наиболее преданы официальной римской религии, а следовательно, никакого недоброжелательства к римской культуре и правительственной идеологии не испытывали и противопоставить ей свою «национальную» культуру и идеологию не стремились. Более важен аргумент, касающийся роли конницы, которая начинала пользоваться все большим почетом, так что даже и сами императоры стали изображаться верхом,— обстоятельство, несомненно, повлиявшее на иконографию конных богов. Но усиление роли конницы было одним из показателей общих изменений, происходивших в то время в римской армии, изменений, приводивших к тем последствиям для пограничных провинций, о которых говорилось ранее. Поэтому и распространение в этих провинциях культа богов-всадников, охотников и победителей несомненно, также связано с теми же причинами и с теми же социальными слоями, что и рассмотренные выше, наиболее популярные в рейнской и дунайской армиях культы. Им всем присущи сходные черты, которые в одних случаях проявляются более, в других менее ярко.

Из приведенного нами беглого обзора литературы вопроса вытекает, что исчерпывающая и достаточно надежная интерпретация представлений, связывавшихся с богами-всадниками, невозможна. Но некоторые общие черты, очевидно, присущи им всем.

Все они были распространены в одной среде — военных, ветеранов и романизованных сельчан, так или иначе связанных с военным сословием. В Галлии огромное большинство изображений всадника с змееногим божеством найдено на Рейне, в областях, где были расположены воинские части и села, в которых проживало много солдат и ветеранов, а также в районах белгов и треверов, где сохранились роскошные надгробия местных богачей.

В других частях Галлии эти памятники единичны. В районах их наибольшего распространения встречаются, правда, обычные туземные боги, но значительно преобладают римские, особенно Меркурий, лишенный специфических местных черт и эпитетов, со своими обычными атрибутами бога удачи, богатства и изобилия. Типы надгробий здесь различны. Там, где преобладают солдатские поселения, это или римские всадники, полирующие пленных и связанных варваров; или загробная трапеза, на которой присутствует покойный со своей семьей и обслуживающими его рабами. В районах, где проживали богатые купцы и землевладельцы, на гробницах обычно изображены сцены (одна или несколько) из их повседневной жизни в имении или мастерской, где они наблюдают за работами, принимают подарки и деньги от колопов и должников, у повозок и судов, на которые грузятся товары, на охоте в лесу и т. п. Здесь же и их жены — перед зеркалом, окруженные занятыми их туалетом рабынями. Те, кто не имели средств на подобные роскошные памятники, изображались на надгробиях с кошельками и ларчиками, видимо, желая дать понять, что и они были люди не бедные. Любопытно, что коляска, изображение которой, по всей видимости, вначале должно было заменить погребальную колесницу, принимает характер бытовой подробности. Она фигурирует на многих надгробиях как единственное изображение или в ряду других сцен. Иногда она запряжена мулами, иногда лошадьми. Ею правит кучер, сзади следуют рабы. На коляске тюки с товарами или господин с семейством, отправляющийся в виллу. Эти надгробия характеризуют умонастроение людей, воздвигавших статуи Юпитеру с змееногим гигантом, людей, ценивших силу и удачу, дающие победу, власть, богатство и прочие материальные блага, которые счастливцев сохранит и на том свете. Можно полагать, что плодом той же идеологии были и интересующие нас памятники.

Трудно согласиться с теми, кто считает, что в них была заложена не идея борьбы и победы, а идея мирного содружества каких-то двух начал. Слишком сходны они с современными им монетами, на которых император попирает врага, и с надгробиями солдат, торжествующих над варварами, чтобы вызывать соответственных

ассоциаций. На некоторых памятниках (см. например, Espérandieu, 3207) ясно видно, что попираемый гигант приподымается, пытаясь освободиться, а следовательно, предполагалось, что он покорен и укрощен. Весьма интересна в этом плане статья Грикура, посвященная разбору некоторых мест из панегирика Мамертина Максимиану. Автор показывает, что, превознося победу императора над багаудами, которую он сравнивает с гигаптомахией, Мамертин пользуется образами, подсказанными группой Юпитера со змееногим гигантом⁴³, что, конечно, не могло бы иметь места, если бы эта группа не символизировала именно победу, достигнутую доблестной борьбой. Как мы помним, победителями были в доримское время и всадники, над которыми помещались отрубленные головы, и герои из святилища в Энтремоне.

Выше уже приводились различные предположения о том, чью же победу и над кем символизировала группа Юпитера со змееногим существом. Вероятнее всего, прав Грикур, считая, что она могла интерпретироваться по-разному — и как абстрактная победа добра над злом, и как какая-либо реальная победа. Однако то обстоятельство, что Мамертин столь удачно использовал этот памятник в связи с победой над багаудами, позволяет думать, что под добром и злом здесь чаще всего подразумевались небо и земля, а в переводе на житейские понятия — избранные, аристократия и простой народ, «сыны земли» — плебеи. Вилль, основываясь на некоторых группах, в которых змееногий гигант представлен существом женского пола с колосьями, т. е. по типу сходным с римской Теллус, считает несомненным, что змееногое существо всегда было символом земли⁴⁴. Интересно, что в одном случае змееногий гигант лежит под ногами кабана (Espérandieu, 7366), а в другом человек со связанными руками полулежит между передними ногами быка (ib., 7587). Второй случай сомнителен, но в первом кабан, очевидно, заменяет всадника. Между тем кабан был одним из самых частых символов на галльских монетах и штандартах времен независимости, что, естественно, свя-

⁴³ J. Gricourt. Mamertin et le Jupiter à l'anguipède.— «Latomus», vol. XII, 1953, стр. 316—322.

⁴⁴ E. Will. Le relief culturel greco-romain, стр. 99.

зывает его с туземной аристократией. Напротив, змея была здесь хтоническим символом и придавалась богам и богиням, преимущественно связанным с землей и плодородием земли⁴⁵, что служит лишним аргументом в пользу соответственной интерпретации победы Юпитера над змееногим гигантом. Нельзя, наконец, игнорировать и то обстоятельство, что в мифологии ирландцев большую роль играла борьба богов с подземными гигантами — фоморами, автохтонами, которых оттеснили пришлые цивилизаторы. Они были силами мрака и хаоса, постоянно готовыми разрушить все созданное представителями света и порядка. По мнению некоторых исследователей, фоморы были хтоническими божествами туземного населения, завоеванного кельтами⁴⁶. Аналогичные верования, вероят-

⁴⁵ Змея, один из самых распространенных религиозных символов у народов Средиземноморья, интерпретировалась и как злое и как доброе начало, но определяющей ее чертой был ее хтонический характер. Она была воплощением души предка, хранителем его потомков, их семьи и дома и души героя — гением территории, стоявшей под его защитой. Вместе с тем она символизировала страшные силы земли, с которыми боролись древние герои и олимпийцы. Она вытесняла локальные хтонические культы, но там, где они оказывались слишком живучими, змея становилась атрибутом и помощником бога, слившегося с местным героем или демоном. Чаще всего змея была связана с богами народных культов — домашними и территориальными. Она была непременным символом и атрибутом героев, Диоскуров, Зевса Ктесия и Зевса Мейлихия, культ которых возник из культа предков, хтонического Зевса, римских гениев, Асклепия, бывшего, по предположению современных исследователей, одним из обожествленных патриархальных царей древнейшей Фессалии (см. E. Küster. *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*. Giessen, 1913; H. Cook. *Zeus*. vol. II, стр. 1058—1159). Двойственную роль играла змея и в митраизме, который, несомненно, влиял на разные формы культа богов-всадников, поскольку был распространен в той же среде и сам Митра иногда изображался в виде всадника и охотника (F. Cumont. *Textes et monuments...*, vol. II, стр. 190—191). С одной стороны, как замечает Кюмон, персы, считавшие священными все элементы, почитали и символ земли — змею. Но с другой стороны, в сцене убийства быка Митрой она, как творение Аримана, оказывается врагом доброго начала, символизируемого псом. На митраистских памятниках сцены гигантомахии обычны. О восстании гигантов, т. е. материи, против божественного принципа написал книгу основатель манихейства, Мани (см. F. Cumont. *Textes et monuments...*, vol. I, стр. 157—161, 189—192).

⁴⁶ M. Sjoestedt. *Dieux et héros des cèltes*, стр. 12; J. A. Mac Cullloch. *The Celtic and Skandinavian Religion*, стр. 41. Дж. Томсон предполагает, что пришлая аристократия Аттики отчасти ассимилировала культуру местного пелазгического населения (что вы-

но, существовали и среди материковых кельтов и свое воплощение они нашли в образе небесного Юпитера, поражающего и покоряющего сына земли, мятежного змееного гиганта. Этот образ, использовавшийся уже родоплеменной знатью доримской Галлии, затем как бы заглохший, но, несомненно, продолжавший под спудом жить, теперь был опять возвеличен новым подымающимся классом и значительно усложнен.

Всадник обращается в Юпитера и на цоколе поддерживающей его колонны изображаются римские боги. Эсперандье в восьмом томе своего труда, когда было известно 69 таких цоколей, дал следующие цифры, касающиеся изображенных на них богов: Юнона — 58 раз, Геракл — 56, Минерва — 51, Меркурий — 48, Виктория — 12, Марс — 10, Аполлон — 8, Фортуна — 8, Вулкан — 6, Диана и Гений — по 3 раза, Солице — 2 раза, Венера, Нептун, Эскулап — по одному разу. Наиболее часто встречающаяся комбинация богов — Юнона, Минерва, Меркурий и Геракл (*Espérandieu, VIII, стр. 131*). Сделанные с тех пор находки не внесли изменений в процентное соотношение этих изображений. Следовательно, на первом месте здесь стоят члены капитолийской триады, что так же, как и обычная формула посвящений Юпитеру «в честь божественного дома», указывает на тесную связь этих памятников с культом Рима и императора, тогда как Виктория и Марс подчеркивают характер главного бога как бойца и победителя. Геракл, Меркурий, Фортуна и Аполлон могли быть и романизованными туземными богами и вместе с тем выступать как боги римские, как символы богатства и удачи, победы справедливости, светлого начала и культуры над теми же силами, которые воплощались в образе змееного гиганта. Наконец, Вулкан, более популярный на Рейне, чем где бы то ни было, был таким же ремесленником и цивилизатором, как «бог с молотом», дровосек, названный на парижском алтаре Эзусом, Луг ирландских саг. Все эти боги, как мы видели,

разилось, например, в слиянии ее бога Посейдона с местным героем-змеем), отчасти боролась с верованиями туземцев, живучесть которых обуславливалась борьбой за землю. Аристократия презирала простой народ — «сынов земли», демократические же движения принимали форму борьбы за восстановление прав «сынов земли» (Дж. Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, стр. 264—265).

фигурировали и на алтарях *equites singulares* в Риме и, за исключением Вулкана, занимали обычно почетное место на римских монетах, т. е. опять-таки в символике официальной идеологии и пропаганды.

Помимо римских богов на цоколе, обязательной составной частью колонны Юпитера со змееногим гигантом были изображения сезонов и дней недели. Они вообще довольно часто фигурируют на различных памятниках II и особенно III в. и играли значительную роль в митраизме. Современные исследователи отмечают их связь с повсеместно распространившейся верой в астрологию и с различными символическими толкованиями понятия времени и единиц его измерения, которые кое-где были даже объектами культа. Сезоны и дни понимались как символы бесконечной смены и возвращения веков в космическом масштабе и чередования смерти и возрождения в судьбе индивидуальных душ⁴⁷. Появление их на статуях Юпитера со змееногим существом позволяет предполагать связь его культа и с идеей наступающего золотого века, также являвшейся неотъемлемой частью правительственной пропаганды, и с надеждой на бессмертие у адептов этого культа. Однако последнее, видимо, было лишь одной из составных частей его и вовсе не подтверждает точки зрения, согласно которой единственным смыслом группы Юпитера со змееногим гигантом была победа над смертью, гарантирующая загробное блаженство. Скорее это был лишь результат более общей победы, одержанной всадником, победы духа над материей, небесного над земным, победы, тесно связанной с мощью и силой Рима и императора, несущего своим подданным, активным борцам в воинстве небесного бога, богатство, изобилие материальных и моральных благ, словом, золотой век⁴⁸. Так древние верования туземной

⁴⁷ R. Hinks. *Myth and Allegory in Ancient Art*. London, 1939, стр. 42—53; S. Eriks son. *Wochentaggötter, Mond und Tierkreis, Laienastronomie in der römischen Kaiserzeit*. Stockholm, 1936.

⁴⁸ Бенуа, возражая тем, кто связывал Юпитера с императором и его победами, писал, что большинство памятников стояли на частной земле и не имели отношения к официальному императорскому культу («*Les mythes de l'outré-tombe*», стр. 18 сл.). Но ставили их в своих именах именно те круги, среди которых официальная идеология находила наиболее живой отклик и сочувствие и которые сами ее придерживались и в частной жизни.

родо-племенной аристократии в победу бога-всадника, бога-господина, повелителя небес, с которым сливались умершие и обожествленные вожди, над хтоническими божествами низших социальных слоев ожили на новой основе, впитав в себя наиболее характерные элементы идеологии, насаждавшейся императорами, идеологии, наиболее близкой тем, кто в это время составляли реальную опору императорской власти и получали от нее многие привилегии и преимущества за счет большинства своих соплеменников и соотечественников.

Те же черты мы можем проследить в культе фракийского и дунайского всадника.

Как уже упоминалось выше, все исследователи считают, что корни этих культов уходят в глубокую древность, хотя соответственные памятники появляются лишь с середины II в. н. э. Признают они также, что на коне изображался не один определенный бог, а многие боги, а также и героизированные покойники. Между прочим, приводившаяся уже точка зрения Дечева на самое происхождение термина «герой» из близкого к кельтскому фракийского слова *ierus, iarus* позволяет предположить, что последнее было не именем бога, а обозначением самого понятия «божество». Дечев приводит кельтские посвящения *ieru Dvoricu, ieru Ucuete, eioru Belesami, Leucillosu iorebe*, где это слово предшествует именам богов и богинь, т. е. занимает то же место, что *deo* или *deae* в латинских посвящениях туземным божествам. Возможно, что оно равнозначно также понятию *dominus*, часто прилагавшемуся к фракийскому Герою, причем, как уже упоминалось, в придунайских провинциях был широко распространен культ богов *Dominius* и *Domina*, или *Domnus* и *Domna*, без всякого иного имени.

Кстати сказать, посвящения фракийскому Герою как таковому, без имени бога или без какого-либо эпитета, а просто как «Господину Герою», сравнительно редки⁴⁹. Обычно же он назван Асклепием, Аполлоном или имеет эпитет, характеризующий его как бога определенной местности или определенной функции (стража ворот, хранителя пшеницы, скота и т. д.) или, наконец, подчеркиваю-

⁴⁹ G. Kazarow. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes, № 120, 271, 392, 395, 619, 661, 796, 863, 875.

щий какие-либо его свойства как спасителя, милостивого, великого, помощника и т. п. Возможно, что он в большинстве случаев воспринимался своими почитателями не как единый бог, а как образ разных богов, лишь постепенно обращавшийся в некоего единого бога с многими свойствами и функциями.

Очень любопытна одна метрическая надпись, найденная в храме Эскулапа в Ламбсезе. Автор ее, по имени Медаврий, родом из Далмации, за военные заслуги ставший при Марке Аврелии консулом, поставил в храме изображение своего отечественного бога Медавра, которого он называет «ларом народа» далматинского города Резинна. Из надписи явствует, что Медавр был изображен в виде всадника, бросающего копьё (CIL, VIII, 2581 = Buecheler, 1527). Имя его, по предположению Бюхелера, заимствовано из греческого языка и означает «царь». Во всяком случае, он несомненно был богом родного города Медаврия, а судя по имени последнего, и его личным покровителем, которому он сохранял верность и на чужбине. Следовательно, как всадник мыслился и бог, игравший роль «Лара народа» поселения, что соответствует локальным эпитетам фракийского всадника и подтверждает его множественность, несмотря на более или менее строгую унификацию типов его иконографии, заимствованной из иконографии героизированного покойника.

Вероятно, первоначально число таких богов, почитавшихся отдельными родо-племенными и территориальными группами, было еще гораздо более значительным, а более общие о них представления начали возникать под влиянием греческих колоний, где в виде всадника с рогом изобилия изображался некий великий хтонический бог. Поэтому думается, что обычное представление о культе героя-всадника как о самом популярном и народном во фракийских областях нуждается в некотором дополнении — популярным было представление о боге как о всаднике-охотнике, но под это представление могли подходить разные боги с разной степенью могущества и значения в иерархии богов. Этот факт сам по себе очень важен как симптом отношения к божеству вообще.

По мнению некоторых ученых⁵⁰, между фракийским

⁵⁰ См., например, D. Tudor, *I cavali-ri Danubiani*, стр. 194

и дунайским всадником существует очень резкая разница: первый был хтоническим богом простых крестьян, земледельцев и пастухов; второй — солнечный бог, победитель зла, почитавшийся солдатами. Однако из 134 приводимых Кацаровым посвящений фракийскому всаднику, содержащих имена и указания на статус дедикантов, 33, т. е. почти $\frac{1}{3}$, принадлежат солдатам и ветеранам, не считая аналогичных посвящений от преторианцев в Риме. Кроме того, мы имеем также посвящения от филарха пауталиотов (Kazagow, № 309), от дуумвира Папоки (ib., № 437), декуриона Монтаны (ib., № 589), булевтов каких-то неизвестных городов (ib., № 631, 729), жреца и протарха Никополя (ib., № 842), т. е. от различных магистратов, которые в дунайских провинциях обычно были выходцами из числа военных или, во всяком случае, близко с ними связаны. Так что с точки зрения социального состава дедикантов нельзя сказать, что фракийские солдаты чуждались культа героя-всадника или тех богов, которые принимали его облик. В посвящениях военных и магистратов всадник наделяется теми же именами и эпитетами, что и в посвящениях частных лиц, пожалуй, только чаще выступая в качестве Героя как такового, с эпитетами «всадник», «господин», «святой» (ib., № 78, 160, 363, 392, 591, 604, 618, 619). Возможно, что именно в этих кругах было более развито представление о нем как герое в собственном смысле слова.

Хотя, в отличие от прирейнского Юпитера и дунайского всадника, фракийский всадник не был победителем какого-либо антропоморфного существа, все же его природа победителя несомненна. Победенным оказывается кабан, который здесь, в отличие от кельтских областей, выступает как воплощение зла, тогда как лев, собака и особенно змея, напротив, становятся помощниками победителя. На одном рельефе (ib., № 267) змея душит поверженного кабана, и на всех рельефах она обвивает дерево, к которому стремится всадник, как бы приветствуя его. То, что змея играет здесь роль прямо противоположную той, какую играла на Рейне, ничего, конечно, не доказывает, поскольку во Фракии змеи всегда были помощниками и символами Диониса, Асклепия, Сабазия, т. е. богов, которые могли изменять свою первоначальную хтоническую природу на роль союзников олимпийцев и спасителей.

Кстати сказать, фракийские всадники также не были чужды небу и солнцу. Не говоря уже о том, что в виде всадника очень часто выступает Аполлон, на ряде рельефов имеются солярные символы, а сам Герой изображен в нимбе и с факелом в руке (ib., № 287, 577, 607, 953). Интересен также весьма тщательно отделанный рельеф, на котором в левом углу изображены свиток и таблички для письма (ib., № 250), что характеризует бога как носителя и покровителя культуры; на другом рельефе ту же идею выражает семиструнная лира, которую всадник держит в руке (ib., № 482; ср. № 904). Непременной составной частью рельефов являются одна или две женские фигуры, стоящие у алтаря. Иногда они протягивают к всаднику руку; в одном случае женщина подает ему плод (ib., № 603). По-видимому, во всяком случае первоначально (на одном рельефе — ib., № 150 — имеются три нимфы), это были нимфы, культ которых соединился с культом конных богов. Возможно, что впоследствии им было придано иное значение и они стали чем-то вроде приветствующих победителя валькирий. Такие же две женщины, которых Кук считал Немезидами, приветствовали на монете из Акмонеи скачущего на коне Септимия Севера⁵¹. Такие же женские фигуры, протягивающие всаднику чашу, имелись и на греческих изображениях героизированных покойников, послуживших прототипами фракийских рельефов, но вряд ли они были бы заимствованы создателями последних, если бы в данном случае были неуместными и не соответствовали представлениям о богах-всадниках.

Известны коллегии почитателей фракийского Героя, по у нас нет данных, которые показывали бы, что он имел свои мистерии. На некоторых рельефах появляются дополнительные нижние зоны со сценами жертвоприношения (Kazarow, № 416, 715, 1121). Как замечает Вилль⁵², изображения всадника на надгробиях часто сопровождалось сценами загробного пира, что, по мнению автора, указывает на более или менее важную роль ритуальной трапезы в этом культе. Возможно, что какие-то элементы мистерий зарождались, но были еще очень слабо выражены. Лишь

⁵¹ A. Cook. Zeus, vol. I, стр. 279.

⁵² E. Will. Le relief culturel greco-romain, стр. 73.

изредка на рельефах появляются бюсты Солнца и Луны (Kazawow, № 548, 953), наличие которых обычно свидетельствует об астральном, космическом значении божества, чье изображение они сопровождают. Зато связь всадника с иконографией императоров очевидна: на монетах Каракаллы из Адрианополя в виде скачущего в галоп вооруженного копьём всадника, за которым следует слуга, изображены сам Каракалла, Асклепий, Геракл, Артемида⁵³. Любопытно, между прочим, что на Адрианопольских монетах Гордиана III, политика которого была прямо противоположной политике Каракаллы, всадников нет.

Данные о фракийском всаднике или всадниках, несмотря на огромное число их изображений, в общем весьма скудны, но все же, по-видимому, допустимы некоторые предположения.

В виде всадников изображались в древности у фракийцев различные боги, фигурировавшие, между прочим, и на монетах царей, и на монетах греческих городов. Возможно, что у первых они играли роль покровителей и родоначальников знатных семей, поскольку, как уже упоминалось, и впоследствии Аполлон-всадник и Герой имеют иногда эпитеты, характеризующие их как родоначальников. Между прочим, Кацаров отмечал, что, по сообщению Геродота, фракийцы особенно почитают Ареса, но посвящения этому богу во фракийских областях отсутствуют. Может быть, Арес или какой-либо другой бог войны, сходный с ним, почитался именно знатью и так же в образе всадника, но затем его культ заглох, как заглохли и другие культы, носившие специфически аристократический характер и не пользовавшиеся большой популярностью в народных массах. Всадниками и охотниками могли быть и другие боги, как Дионис, также излюбленный аристократией и жреческими союзами, но культ которого мог впоследствии демократизироваться под влиянием греческих городов, откуда была заимствована и его иконография, более близкая к классическим образцам. К этой категории, вероятно, относятся также боги-хранители поселений, возможно, вначале составлявшие целую группу лесных божеств, на что указывают несколько релье-

⁵³ Th. Gerassimow. Unedierte Münzen von Hadrianopolis in Thracien.— «Годишник на народния Музей», VI, 1936, стр. 212.

фов с двух- и трехголовыми всадниками или двумя всадниками, а также связь всадников с нимфами, отразившаяся не только в иконографии, но и в посвящениях рельефов с изображением всадника Сильвану, Сильвану и сильвестрам и Сильвану и Диане (Kazagow, № 305, 318, 325, 333, 338, 341, 354, 362, 599). Возможно, что с божествами такого рода были, как это прослеживается и в других местах, тесно связаны культурные герои — целители, изобретатели и покровители земледелия и скотоводства, науки и искусства. Весьма вероятно, что вначале они далеко не все изображались в виде всадников; и впоследствии в фракийских областях существовали и иные иконографические типы туземных богов, например Телесфора в виде маленького человека в крестьянском плаще с капюшоном, сидящего у дерева⁵⁴, Асклепия, с яйцом и одной или двумя змеями⁵⁵, Збельсурда, который был небесным богом грозы и вместе с тем, судя по некоторым его эпитетам, богом-предком и гением дома и который изображался в образе Зевса с змеей, орлом и молнией или едущим на колеснице⁵⁶ и др.

Но с середины II и особенно в III в. культ богов-всадников оттесняет все остальные на задний план и пользуется огромной популярностью среди военных, магистратов и сельчан фракийских областей именно как культ борца с теми силами, которые воплощались в образе дикого кабана — борца, который имел как внешнее, так, вероятно, и внутреннее сходство с императором, изображавшимся в подобном же богу-всаднику облике на фракийских монетах. Боги-всадники по-прежнему имели различные функции и каждый из дедикантов обращался к тому из них, в помощи которого наиболее в данном случае нуждался. Но вместе с тем из этих многих богов слагается и выделяется один образ всемогущего бога и героя, властителя и господина, наиболее близкий к образу императора-победителя и римского Юпитера.

⁵⁴ G. Seure. Archéologie Thrace.— «Revue archéologique», 1913, стр. 70.

⁵⁵ В. Добруски. Тракийско святилище на Асклепия до Главана Панега.— «Археол. известия на народния музей», кн. I, 1907, стр. 6—24.

⁵⁶ G. Kazagow. Nouvelles inscriptions relatives aux dieux thrace Zbelsurdos.— «Revue archéologique», 1913, стр. 340—346. A. Cook Zeus, vol. II, стр. 818.

Ближайшей аналогией всему сказанному выше может служить культ святого Георгия Победоносца в христианской Европе, святого, непосредственно связанного с языческими богами-всадниками, которых он заменил⁵⁷. С одной стороны, как победитель дракона, победоносец в самом широком значении этого слова, он был излюбленным святым рыцарства, а в древней Руси покровителем государства; с другой стороны, крестьяне видели в нем покровителя скота и земледелия, и обряды, приуроченные к дню святого Георгия и имевшие целью обеспечить хороший урожай и пухлый посевом дождь (например, купание одетого в листву и представлявшего духа растительности парня, так называемого Зеленого Георгия) дожили и в Западной Европе и в России до самого недавнего времени. Можно полагать, что такой же двойственный характер имели во Фракии боги-всадники: крестьяне видели в них хтонические божества, обеспечивающие их непосредственные нужды; солдаты и ветераны-землевладельцы создали свой образ бойца и победителя злых сил, под которыми могли подразумеваться и силы земные, материальные, воплощенные в кабане фракийских рельефов.

Однако, вероятно, именно исконная близость фракийских богов-всадников к земле заставляла представителей привилегированного сословия модифицировать их образ, что привело к возникновению чисто солдатского культа дунайского всадника. Правда, последний сложился на другой территории и во фракийских областях значительно распространения, за исключением Мезии, не получил и фракийского всадника не вытеснил. Думается, что это объясняется разными причинами. Во-первых, во Фракии культ богов-всадников был слишком древним и исконным культом и бороться с ним было нелегко. Во-вторых, в собственно Фракии противоречия между военными-землевладельцами и крестьянами были менее остры, чем в других местах. Кацаров отмечает, что хотя рельефы с всадниками найдены в различных местах, но основная их масса сосредоточена в районах греческих колоний, на территории одрисов и бессов⁵⁸. Но как раз в этих издавна высоко

⁵⁷ A. Cook. Zeus, vol. I, стр. 176 сл.

⁵⁸ G. Kazarov. Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes, Bd. I, стр. 3.

развитых областях, по-видимому, наиболее полным было разложение общины, заменившейся селами мелких землевладельцев-крестьян⁵⁹, хотя известные пережитки общинного устройства могли и там сохраняться. Скаптапоранские крестьяне в своей известной петиции к императору Гордиану называют преторианца, через которого петиция должна была быть передана, своим «односельчанином и совладельцем». Возможно, что солдаты и ветераны, проживавшие во фракийских селах, отличались от прочих местных землевладельцев своим большим материальным благосостоянием и более привилегированным положением, но не составляли резко отличного по всему своему статусу сословия. К тому же во Фракии не было воинских частей, служащие которых часто оседали в той же провинции, где были расположены их лагеря, и потому наделение земель ветеранов производилось там в меньших масштабах и менее задевало интересы крестьян. Все это могло способствовать тому, что отношения между военным и гражданским населением были сравнительно мирными и идеология тех и других сходной.

Иным было положение в Дакии, Мезии и Паннонии, где размещалось огромное число войск и где ставшие римскими гражданами и землевладельцами солдаты и ветераны, а также близкие к ним круги романизованных туземцев резко отличались от своих соплеменников, сгонявшихся с земли, шедшей на ветеранские надель. Наиболее остры были, конечно, противоречия в недавно завоеванной и ограбленной Дакии, где, видимо, более или менее значительные движения туземного крестьянства вспыхивали постоянно, вплоть до ее отпадения от империи. И характерно, что именно там зарождается культ дунайского всадника, распространившийся затем в Паннонии и Мезии. Выше мы уже приводили точки зрения ряда исследователей на этот культ. Сколь они ни различны, в некоторых весьма важных пунктах они сходятся, признавая, что своими корнями культ дунайского всадника восходит к туземным культам какой-то богини и бога-всадника, генетически связанного с фракийскими всадниками; что последние через составляющие посредствующее звено

⁵⁹ См. статью Б. Герова в «Годишник на Софийския университет», Филол. ф-т, т. 50, 1955, № 2, стр. 20—21.

фрако-митраистские рельефы оказали большое влияние на дунайского всадника и что культ его, вначале довольно простой, впитал в себя разнообразные элементы других культов, и в первую очередь митраизма, и превратился в сложный синкретический культ со своими особыми мистериями.

Культ дунайского всадника распространялся на фоне тех же представлений, что и культ рейнского Юпитера со змееногим гигантом: и на Рейне, и на Дунае найдено огромное количество посвящений римскому Юпитеру и капитолийской триаде; чрезвычайно популярен был Митра, а также боги-хранители дома и имущества, податели богатства и изобилия — Меркурий на Рейне, Сильван на Дунае. И в прирейнских, и в придунайских областях самым распространенным типом надгробий были изображения посмертного пира, превратившейся в коляску боевой колесницы и всадника, поражающего врага. На Дунае, как и на Рейне, эти изображения сопровождались иногда сценами из жизни покойного. Но так как в то время на Дунае крупное землевладение еще не было развито, сцены эти здесь значительно скромнее, чем те, что украшают роскошные мавзолеи, найденные в районе Трира и Арлона. Характерно, например, состоящее из трех зон надгробие с поражающим врага всадником, земледельцем, идущим за запряженным парой быков плугом, сеятелем и супругами, стоящими у алтаря⁶⁰. Весьма часты на надгробиях также сцены жертвоприношений, совершаемых покойными и членами его семьи⁶¹.

В этой среде, преданной римскому могуществу, сильной императорской власти и обосновывавшим ее восточным солярным культам, в среде, приверженной «религии господ» — митраизму, чтившей силу, богатство и свои права собственников, развился культ дунайского всадника. В нем уже не осталось черт хтонического божества, еще столь ярких в образе фракийского всадника, но зато бесконечно усилились уже проявлявшиеся и у фракийского Героя черты победителя и властителя космического масштаба, приобщающего к себе посвященных в мистерии

⁶⁰ D. Tudor. I cavalieri Danubiani, стр. 202; G. Seure. Archéologie Thrace.— «Revue archéologique», 1913, стр. 224.

⁶¹ Barkoczi László. Brigetio. Budapest, 1951, tab. X; Inter-cisa, tab. XXII, LXI.

избранников. Поскольку таблички с дунайскими всадниками анэпиграфны, толкование их весьма затруднительно, но исследования Тудора и Вилль достаточно выяснили их общий характер как изображений богов-победителей, возносящихся в астральные сферы. В связи с этим и фигурирующие на табличках змеи справедливо толкуются не как хтонические, а как небесные символы. Может быть, частое соединение змей с яйцом позволяет считать их воплощением времени, вечного и вечно возрождающегося, поскольку и змеи и яйцо часто символизировали персонифицированное время, сотворившее все сущее из яйца⁶². А культ времени в разных его вариантах в то время неизбежно был связан с идеей золотого века, возможно, также игравшей роль в представлениях, связанных с дунайским всадником, как и во всех верованиях, близких к тогдашней официальной идеологии. Таблички дунайских всадников, по-видимому, служившие часто амулетами, имели и магическое значение: аккумуляция разнообразных символов, обычная для нижней их зоны, характерна для амулетов и других предметов, служивших магическим и апотропеическим целям⁶³. Особенно характерны в этом смысле геммы, подобные или близкие табличкам дунайского всадника (D. Tudor, № 124, 127, 129). На одной гемме, помимо всадников, изображены тройная Геката и Немезида, попирающие распростертую фигуру. Между фигурами греческие буквы, составляющие некую непонятную, явно магическую формулу. На другой богиня, стоящая обычно между всадниками, заменена огромной змеей, увенчанной полумесяцем и поддерживаемой обнаженным человеком; всадники попирают двух других змей⁶⁴, под которыми изображены адорант, ворон, лук и трезубец. Здесь можно

⁶² R. Hinks. Mythe and Allegory in Ancient Art, стр. 38; H. Leisegang. The Mystery of the Serpent. «The Mysteries». Papers from the Eranos yearbook, vol. II. New York, 1955, стр. 194—260.

⁶³ F. Cumont. Disques ou miroirs magiques de Tarente.—«Revue archéologique», 1917, стр. 92—100.

⁶⁴ Любопытно, что змея, а иногда и рыба выступают здесь и как спутники и даже персонификации богов, и как побежденные ими силы. Это может быть связано с двойственной природой змеи в народных верованиях и с каким-нибудь специфическим мифом, согласно которому змея и рыба представляли благодетельное начало и все же должны были быть убиты, как был убит Матрой бык, вознесенный затем на небо. Такой миф и его толкование могли сообщать-ся верующим при посвящении в мистерии.

Предполагать и гностические или сходные с ними и, во всяком случае, тесно связанные с тайными знаниями и магией влияния. Знания эти, вероятно, сообщались во время посвящений в мистерии, до или после очистительного купания в крови барана.

Ростовцев, несколько раз возвращавшийся к памятникам культа дунайского всадника⁶⁵, возводил их к иранской концепции царя, мистически приобщаемого богом к власти, — концепции, возродившейся на Боспоре во II в. н. э. Она нашла отражение, по мнению Ростовцева, в образе попирающего врага конного Митры и дунайских всадников, так же как и Митра, победивших силы земли. Хотя последующие ученые, касающиеся этого вопроса, не отваживаются на такие категорические выводы, соображения Ростовцева, при учете даже не столько самих памятников, сколько той атмосферы, в которой они возникали, представляются справедливыми. Как бы ни толковать отдельные детали, дунайские всадники были небесными властителями, доступными лишь для причастившихся тайных знаний, а может быть, и богами, обуздавшими и покорившими силы земли, богами, дарующими власть и победу божественным правителям римской империи, несущими всему миру золотой век.

Скромные бог-всадники фракийских, дакийских и иллирийских племен явно не удовлетворяли солдат дунайских легионов. История дунайского всадника и некоторые тенденции развития фракийского Героя показывают, как трансформировался под их влиянием культ бога или богов, некогда, возможно, бывших в почете у сражавшихся на конях и колесницах царей и племенных вождей, но затем ставших в основном богами земледельческого крестьянского населения. Вышедшее из среды крестьянства военное сословие восприняло те черты, которые некогда придавали всадникам характер вождя и господина, и черты эти развило и усилило согласно с многообразными сходными течениями своей эпохи. Особенно быстро и ярко процесс этот протекал там, где военное сословие наиболее резко отличалось от своих соплеменников, где име-

⁶⁵ Свою точку зрения он сформулировал уже в статье «Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре» («Известия Археологической комиссии», т. 49, 1913, стр. 3—56).

лось достаточно причин для обострения противоречий между ставшими землевладельцами римскими гражданами и перебринями-общинниками.

Первые, гордые своим положением и богатством, полученными от римского правительства, презирая и вместе с тем опасаясь своих бывших собратьев, обожеествляют сильную власть, небесного, доступного лишь избранным бога, попирающего Землю и «сынов земли», причем эти богоборцы космического масштаба легко могли интерпретироваться и как вполне реальные восставшие крестьяне, пример чему мы видели в панегирике Мамертина. Божества излюбленных этой средой культов были персонификацией силы воинствующей, попирающей и карающей послушников (в последней роли, как мы помним, выступала Немезида). Их адепты составляли воинство и добродетели их были добродетелями господ и воинов. Они чтили не кротость, милосердие, простосердечие, доброту и трудовую бедность, а силу, победу, богатство и удачу. Не за добродетели, а в силу приобщения к тайным знаниям рассчитывали они после смерти стать сотоварищами богов и загробное блаженство представлялось им как продолжение жизни человека богатого и знатного. В царство блаженных он въезжал на коне или на колеснице, в сопровождении слуг, и рабы окружали стол, за которым он вкушал свою посмертную трапезу. Неизвестно, как мыслили они себе тот золотой век, который должен был принести почитаемый ими бог, но, вероятно, он мало чем отличался от их идеала потустороннего мира. Их идеология, несомненно, индивидуалистична: привязанность к своему имуществу, своему дому, своему имени заставляла их даже великих небесных богов низводить до положения своих персональных хранителей. И если судить по организации митраистских общин, коллегий Юпитера Долихена, дионисийских фиасов, даже собратий по вере разделяла сложная, многостепенная иерархия, которой не было ни в коллегиях народных богов, ни в раннехристианских общинах. Очевидно, идея равенства была им чужда, что лишний раз подчеркивает разницу между характером их идеологии и идеологии как рабов и свободной городской бедноты, так и провинциального крестьянства, еще сохранившего элементы общинного устройства и соответственное ему коллективистское мировоззрение.

К сожалению, именно в тех областях, где найдено подавляющее большинство памятников этой идеологии, совсем почти не сохранилось данных о верованиях и воззрениях простых крестьян. Вероятно, это объясняется тем, что именно здесь они были слишком бедны или слишком мало романизованы, чтобы оставить какие-либо надписи или даже самые примитивные произведения изобразительного искусства. Однако те следы чисто туземных представлений, которые прослеживаются в памятниках, созданных их более удачливыми соотечественниками, позволяют думать, что их верования не отличались от верований крестьян других провинциальных областей.

Выше мы уже приводили материал, показывающий, что во Фракии и придунайских провинциях боги часто выступают с локальными эпитетами как боги отдельных поселений и что в основе местной религии там часто лежал культ именно богов-покровителей определенного села. Несомненные следы почитания группы божеств и тесная связь большинства наиболее популярных на Дунае богов с лесом позволяют полагать, что в народе там почитались лесные духи, обращавшиеся в покровителей земледелия и скотоводства, усадьбы и села, в культурных героев, из числа которых еще только выделялись отдельные божества. Заметны и следы культа героев-родоначальников, которых более эллинизированные и романизованные слои отождествляли с Аполлоном или Зевсом, но которые для простого народа, вероятно, так и оставались хранителями отдельных племенных или территориальных коллективов.

На Рейне в районах наибольшего распространения культа Юпитера со змееногим гигантом найдены также изображения богинь-матерей, кузнеца-Вулкана, «бога с молотом». Здесь также встречаются надгробия с ремесленными инструментами. Все это показывает, что в народе жили культы богинь-родоначальниц и культурных героев-тружеников, культы, проникавшие и в среду, от народа уже отошедшую. Выше уже говорилось о той роли, которую среди германцев и кельтов играл культ колонны, связанной с деревом — родоначальником и хранителем общины. Колонна, как уже упоминалось, фигурирует в нескольких надписях из Бригантии и Галлии. Надписей таких очень мало, вероятно, тоже потому, что почитатели колонны были обычно слишком бедны, чтобы заявить о

своем существовании. Но самый обычай помещать статую Юпитера, поражающего змееного гиганта, на колонне, показывает, как сильны были здесь связанные с ней верования. Священные деревья и заменяющие их колонны были душой каждого поселения и их особенно рьяно отстаивали крестьяне во время христианизации. Преданность их сельским деревьям и колоннам свидетельствует о привязанности к родному селу и коллективу односельчан.

Судя по этим данным, мировоззрение крестьян-перегринов прирейнских и придунайских областей были мировоззрением общинников, готовых отстаивать свои общинные порядки. Правда, мы не знаем, были ли в их идеологии элементы классового протеста, призыва к активной борьбе за свои права, за землю и свободу. Но бесспорная воинственность и агрессивность, направленная против «сынов земли», заметная в религиозных представлениях военных и частных землевладельцев, присваивавших крестьянские земли, позволяет заключить, что отношения в этих областях между различными классами и социальными группами были весьма напряженными. Еще до начала массовых народных движений, до вторжения варваров, неизменно встречавших поддержку у местного населения, здесь зарождались и обострялись противоречия между крестьянами-общинниками и выделившимся из их среды классом землевладельцев, основное ядро которого составляли военные. Религия и идеология представителей последнего в значительной мере была именно реакцией на эти противоречия. Они охотно воспринимали отвечавшие их настроениям пришедшие восточные культы и соответственным образом трансформировали древние верования старой родо-племенной знати, временно, казалось бы, забытые, но воскрешенные на новой основе новым классом господ.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Попытаемся подвести итоги и сформулировать некоторые гипотезы.

Несмотря на всю сложность идеологической жизни римского общества периода империи, и в частности его эксплуатируемых классов, в мировоззрении последних можно выделить два основных направления.

Первое направление свойственно главным образом тем из представителей низших слоев, которые оказались наиболее тесно связанными с самим рабовладельческим способом производства, а именно рабам и трудящейся бедноте, состоявшей из отпущенников и свободнорожденных. Проводить резкую грань между теми и другими было бы незаконмерно, так как такой грани не существовало и в действительной жизни. Те времена, когда каждый, пусть даже самый бедный, свободный гражданин как участник народного собрания и народного ополчения стоял неизмеримо выше каждого, пусть даже богатого, раба и отпущенника, давно миновали. Даже в отношении наказания за уголовные преступления рабы и граждане из сословия *humiliores* были практически уравнены (например, *Dig.*, XLVIII, 19, 10). Одинаково бесправные и в конечном счете одинаково зависимые от господина или патрона, равно презираемые и униженные, рабы и свободные бедняки, естественно, не могли особенно отличаться друг от друга и по своему мировоззрению.

И хотя в нем нельзя найти никакого ясно оформленного протеста против рабовладения как такового, оно было направлено против существующего строя, основанного на достигшем своего наивысшего развития рабстве. Этот строй порождал в высших классах презрение к человеку физического труда, пристрастие к утонченной, до-

ступной темной культуре, сложным философски-религиозным построениям, которые будто бы одни способны приблизить к постижению мировых законов, к постижению божества, очистить и возвысить дух человека. Стремление к внутренней свободе и независимости вырождалось в крайний индивидуализм и эгоизм, в философски обоснованное равнодушие ко всем человеческим страданиям и горестям, к обычным стремлениям и чаяниям людей¹. Проповедь отказа от материальных благ, имевшая целью то же духовное освобождение для людей, никогда не бывших вынужденными собственным трудом поддерживать свое существование, превращалась в более или менее сознательную проповедь паразитической жизни за счет общества. Беспомощность перед перспективой неизбежных социальных конфликтов вела к идеализации первобытной общности имущества, «золотого века», когда все были равны, согласны между собой и никто не трудился, или к мечтам о некоем воображаемом полисе, в котором тесно сплоченные и равные между собою «лучшие» дают отпор и тиранам-богачам, и вечно мятежной «черни».

Порожденный тем же строем государственный аппарат и глава его — император требовали от простого народа не только материального, но и духовного повиновения. Если высшие классы и интеллигенция, при условии полной лояльности, имели, по крайней мере в I и II вв. известную свободу в выборе философской школы и в создании собственных систем и учений, то народ находился под строгим контролем и не должен был выходить за рамки привычных, узаконенных представлений. Он должен был чтить одобренных правительством богов и в первую очередь обожествленных императоров и гениев правящего императора, своих господ, патронов и «благодетелей», верить, что он наслаждается истинной свободой, счастьем и благоденствием и присутствует при наступлении золо-

¹ Правда, у идеологов высших классов мы тоже можем найти призывы к труду и деятельной жизни, но, по их мнению, «низкими трудами, истощающими тело и оупляющими ум», благородный человек ни в коем случае заниматься не должен. Его обязательная деятельность должна состоять в занятии политикой, участии в управлении общественными делами и изучении философии (Plut., De sapitate praec., 22).

того века. В те же условия ставили своих рабов господа. Морально рабы стали еще более бесправны, чем в последний век республики. Даже от участия на скромных должностях магистров и министров в ряде прежде открытых для них культов они теперь были отстранены. Попытки создать иллюзию, что рабы и не успевшие нажить больших состояний отпущенники являются также в какой-то мере членами общества, больше не делаются. И рабам, и плебеем остается только повиноваться и славословить всех власть имущих.

В противовес этому оформляется их идеология, правда, еще во многом неотчетливая, но ряд элементов ее все же содержит протест против идеологии высших классов. Они чтут и уважают труд и трудящегося человека и бедность не паразитическую, а деятельную. Их излюбленные боги, которых они противопоставляют официальным богам,— труженики, научившие людей осваивать природу и помогающие земледельцу и ремесленнику. Они, стремясь уйти от враждебного им общества, не замыкаются в себя, а ищут общения с себе подобными, с друзьями, которых выбрали не по принуждению, а по доброй воле. В этих маленьких группах друзей ценятся добродетели, сильно отличающиеся от классических добродетелей правящих классов: доброта, кротость, простосердечие, щедрость, милосердие и взаимная самоотверженная любовь. Внешнему миру противопоставляется безупречное выполнение требований власть имущих, дабы они не имели повода вмешиваться во внутреннюю жизнь зависимых от них «маленьких людей». Но выполнив свои обязанности в отношении богатых и знатных. «маленькие люди» не хотят более иметь с ними ничего общего. После многовекового унижения, когда они и сами готовы были считать себя даже и в моральном отношении ниже благородных господ высокого рода², простые люди начинают ставить себя выше богатых и знатных, проникаются уверенностью, что тем-то именно недоступна добродетель и что бедный, простой и добродетельный человек не может считать их своими друзьями и близкими. Реакционному тезису о неспособности к высшей

² Как известно, в Риме даже в период наибольшего развития демократии аристократическое происхождение значило очень много в глазах народа и выходцу из низов пробиться к политической дея-

добродетели преданного лишь материальному началу раба и плебея ими был противопоставлен тезис, гласящий, что богатый неизбежно или сам негодяй или наследник негодяя и что добродетель не живет в высоких хоромах. Это было моральное, духовное освобождение угнетенных, которое в сословном обществе знаменует кризис всего его строя и предвещает его близкую гибель в результате революционного переворота. Процесс морального освобождения низших сословий феодального общества, когда крестьянин и буржуа поняли, что они не только не ниже, но выше дворян, предшествовал и крестьянским восстаниям и буржуазным революциям.

Но в отличие от эпохи кризиса феодализма, в период Римской империи эти зачатки революционной идеологии не были органически связаны с революционной практикой. Раб и плебей стали на путь не изменения общества, а ухода от него. Хотя они имели свой, правда неясный, идеал социального строя, основанного на мелкой частной собственности, личном труде и взаимопомощи собственников, но неспособность в эффективности борьбы отвращало рабов и трудящуюся бедноту от каких-либо активных действий или даже попыток дополнить свои представления о более совершенном социальном устройстве какими-либо идеями о его реальной политической организации.

В этом была их слабость, объяснявшаяся, конечно, не только идеологическими, но и иными причинами. Главной из них была разобщенность рабов и свободной бедноты, их беспомощность организовать себя как класс. Они работали в мелком производстве, небольших виллах или мастерских, мало общались со своими сотоварищами, занятыми в других хозяйствах и предприятиях, и их представления о возможных объединениях людей одного класса не шли дальше небольших дружеских кружков единоверцев и единомышленников. Только христианство породило идсю вселенской церкви, но произошло это

тельности было почти невозможно. В популярных пьесах рабы и плебей всегда играли комическую роль. Они наделялись ловкостью и хитростью, но были обычно жуликами и лгунами, не стеснявшимися какими-либо моральными нормами. Очевидно, среди зрителей, смотревших эти пьесы, многие и сами верили, что высокие добродетели могут быть присущи только лицам знатного рода.

тогда, когда христианство уже перестало быть демократическим течением и во главе его стали выходцы из правящих классов, носители феодальной идеологии и соответствующих практических интересов. Кроме того, и внутри каждого производственного коллектива не было единства, о чем неуклонно заботились рабовладельцы, подразделяя рабов на более и менее привилегированных и открывая перед частью рабов перспективу личного освобождения и преуспеяния. По мере развития рабовладельческого способа производства и особенно с началом его кризиса рабы все менее оставались единым классом и все более обращались в сословие, довольно пестрое по своему составу, по отношению к средствам производства и месту в процессе производства. Между стоявшими на верхушке рабской иерархии императорскими рабами-чиновниками и занимавшими низшую ступень рабами-чернорабочими в императорских и частных хозяйствах образовалось еще множество промежуточных слоев: интеллигенция из рабов — врачи, учителя, актеры, архитекторы, переписчики и т. д.; административный персонал; домашняя прислуга; инстиниторы, стоявшие во главе различных предприятий, акторы, получавшие в свое распоряжение имения; рабы-арендаторы, имевшие своих рабов-викариев, и, наконец, рабы, уже непосредственно занятые в производстве у господина или отданные внаем. Но и среди них были более или менее привилегированные, например особая категория статуслиберов, которые должны были получить свободу через определенный срок и по выполнении ряда обязательств, просто любимцы господ и надзирателей, пользовавшиеся разными поблажками и т. д. В таких условиях, конечно, сплотиться как класс рабы не могли, не могли они выработать и последовательно коллективистское мировоззрение, хотя крайний индивидуализм высших классов был им чужд. Разобщены были и свободные трудящиеся городов. И среди них было множество градаций, которые поддерживались правительством. Были более и менее привилегированные коллегии, более и менее почтенные ремесла. Кроме того, влияла и знаменитая система обеспечения «хлеба и зрелищ», развращавшая многих, и дополнявшая ее система явного и тайного надзора, сыска, жестоких репрессий против осмелившихся высказать свое недовольство.

Таким образом, можно сказать, что рабы и свободная трудящаяся беднота Италии и провинциальных городов выработали свою идеологию, которая содержала революционные элементы, но в силу особенностей положения этих классов они не стали носителями и главными участниками революционной борьбы и идеология их не стала последовательно революционной, хотя для того времени и тех условий она, несомненно, была уже большим достижением в истории борьбы угнетенных против угнетателей. Те ее элементы, о которых говорилось выше, были наиболее полно развиты в раннем христианстве, возникшем в качестве религии общественных низов, а когда ортодоксальное христианство перестало быть народным, они стали составной частью оппозиционных «ересей» и постоянно в той или иной форме возрождались в последующих сектах, выступавших против высших классов и государства как поздней империи, так и феодального общества.

Второе направление в развитии идеологии эксплуатируемых классов связано с провинциальным крестьянством, составлявшим питательную среду римского рабовладельческого строя и во многом обусловившим конкретные исторические пути его развития и упадка в период римской империи.

Первоначальной основой, на которой формировалась крестьянская идеология, была община, кровнородственная или территориальная, сохранявшаяся более или менее полно или в форме значительных пережитков. Она имела своих богов, культ которых отправляла община в целом, культовые ассоциации, отдельные лица. Эти боги были различны. То могла быть группа богинь или богов-родоначальников, охранителей членов общины и их территории. То мог быть один бог-родоначальник или комбинация бога и богини, бога поселения и божеств кровнородственной группы и т. п. Они могли принимать образ гор, деревьев, животных или людей, именоваться по своему племени или поселению или просто называться «царями», «вождями», «могучими», «мудрыми» «светоносными». Как греческие герои, они защищали свою общину на войне, давали ей хорошие урожаи и изобилие скота, учили ее и лечили в мирное время, охраняли ее социальный строй и его законы.

По мере усиления родо-племенной знати образ таких богов как бы раздваивался. С одной стороны, как культурные герои, как хтонические божества они почитались народом; с другой стороны, они как вожди и бойцы могли становиться особыми покровителями аристократии, из родоначальников всей общины превращаться в предков знатных семей или даже в личных гениев знатного человека. В этот период развивается культ богов-всадников и колесничих, воинов и победителей. Когда мирным или военным путем возникали и крепились большие племенные союзы, сливались и боги вошедших в их состав групп и из их числа выделялись божества, занимавшие теперь первое место и получавшие официальный культ, божества, уже не связанные с ограниченной территорией, могучие и великие, они вступали в конфликт с мелкими божествами общин, конфликт, часто воспринимавшийся как борьба небесного и земного начала, но по существу знаменовавший обострение отношений между жречеством и аристократией, насаждавшими пантеон небесных богов и создававшими свои тайные, недоступные народу учения, с одной стороны, и простым народом, продолжавшим держаться своих земных богов, персонифицировавших общинные отношения, более благоприятные для рядовых соплеменников, закабалявшихся знатю,— с другой.

Там, где туземной аристократии удавалось, обычно с помощью Рима, окончательно одержать верх, где община полностью разложилась и сменилась частным мелким землевладением и римскими рабовладельческими виллами, эти мелкие боги были забыты и заменены богами, сохранявшими еще иногда местный облик, но по сути близкими к богам, почитавшимся в Италии,— хранителям дома и усадьбы, покровителям земледелия и ремесла, личным гениям. Забыты здесь были и великие боги туземного пантеона, лишь кое-где сохранялись по традиции их жрецы и храмы. Знать отказалась от них, народ никогда не был им особенно предан. Они легко сливаются с римскими богами, которые вытесняют их более или менее полно. Но там, где продолжала жить община, свободная или обратившаяся в общину колоннов, жили и ее древние божества. Когда она была особенно сильна и в ней сохранялось еще относительное равенство, богов этих чтили и высшие классы,

хотя пытались осмыслить их по-иному, придать им более общий характер, так же как и те члены общины, которые по той или иной причине от нее отрывались. Не забывая своих отечественных богов, они видели в них уже более могущественные божества с новыми функциями. И все же их привязанность к божествам своего рода, племени, или села показывает, как крепки были взаимосвязи сочленов таких групп.

Когда же община попадала в зависимость от землевладельца, будь то иноземец или романизовавшийся представитель аристократического туземного рода, общинники продолжали чтить своих богов, тогда как собственник земли обращался к римским богам и греко-римской науке и философии, хотя для своих зависимых соплеменников он мог остаться наследственным вождем и главой. Но во всех этих случаях первоначальная общинная основа культов проглядывает достаточно ясно. И хотя мы ничего не знаем о прочих элементах идеологии иллирийских или лузитанских крестьян, мы вправе полагать, что они определялись тем же общинным строем, который еще существовал или который представлялся им наиболее совершенным и желательным³. Если это так, то идеал западного провинциального крестьянства, основанный в первую очередь на коллективизме, сильно отличался от идеала рабов и городской бедноты, что, между прочим, подтверждается и равнодушным провинциальных рабов к туземным культам.

В пользу нашего предположения говорит и то обстоятельство, что культы западных провинций оказали значительно меньшее влияние на общеимперскую религиозную жизнь, чем культы провинций восточных. Хотя ни в коем случае не следует преувеличивать «ориентализацию империи», и в частности степень проникновения вос-

³ А. Р. Корсунский в статье «Движение багаудов» (ВДИ, 1957, № 4, стр. 80) делает остроумное предположение по поводу одного места из безымянного сатирического произведения начала V в. «*Quisquilus sive Auhulugia*», которое он считает возможным связать с теми районами Галлии, где багаудам удалось освободиться от власти римлян: «Там люди живут по обычному праву — *iure gentium* — ...там даже крестьяне говорят речи и частные люди судят, там все дозволено». Цитата эта позволяет думать, что багауды восстанавливали общинные порядки с народными собраниями, на которых правом голоса пользовался каждый общинник и которые являлись

точных религий в широкие массы Италии и западных провинций, но, конечно, нельзя не признать, что среди солдат, чиновничества, интеллигенции и придворных они пользовались значительным успехом. Успех этот во многом обуславливался покровительством императоров, видевших в восточных культах одно из возможных оснований теократической монархии, но популярности их способствовали и другие моменты. К ним не относится обычно приводимое соображение о роли выходцев с Востока (солдат, купцов, рабов) в распространении восточных культов, поскольку купцы, рабы и особенно солдаты поступали в Италию не только с Востока, но и с Запада и могли бы там найти адептов своим богам, которых сами они часто продолжали чтить. Но, видимо, весь комплекс связанных с этими божествами представлений не находил здесь отклика и не был близок каким-либо слоям италийского населения. Не могла играть решающую роль и примитивность западных богов, так, как они были в общем не более примитивны, чем какой-нибудь Малакбел или даже Юпитер Долихен. Но идеология, связанная с восточными культами, отвечала индивидуалистическим тенденциям, потребности определенных кругов в мистике, дававшей надежду на индивидуальное духовное освобождение и спасение. Идеология, присущая почитателям западных богов, была связана с общинным коллективизмом, а далеко идущий коллективизм был чужд не только высшим классам, но и тем слоям, которые были теснее всего связаны с рабовладельческим способом производства.

Коллективизм этот поддерживался и самым местом крестьян, свободных и колонов в производстве и в обществе. Состояние сельскохозяйственной техники требовало взаимопомощи земледельцев между собой, а круговой порука, все усиливавшаяся по мере возрастания требований частных землевладельцев и правительства, еще теснее их сплачивала, возрождая и укрепляя общинные

высшей судебной инстанцией. Доримские общинные отношения, по-видимому, были восстановлены в Британии и Арморике после их отпадения от империи в результате борьбы, в которой активную роль играли восставшие крестьяне. Эти, правда, весьма скудные данные показывают, что общинный строй казался крестьянам наиболее желательным.

отношения. Жители одного села и даже соседних сел были тесно связаны между собой. Ни крестьяне, ни тем более колонны не могли, в противоположность рабам, рассчитывать на индивидуальное улучшение своей участи.

Единственный открывавшийся перед ними к тому путь была военная служба. Но она была далеко не всем доступна. Колонны, видимо, как правило, в период ранней империи в армию не поступали. Кроме того, с середины II и в III в. начинает формироваться военное сословие, из которого вербуется довольно значительная часть армии. Иных же путей достичь личного благополучия у крестьян, по существу, не было. Недаром с петициями к императорам всегда обращалось все население какой-либо деревни или домена, а не один какой-либо крестьянин или колон. Как член общины он мог рассчитывать лишь воспользоваться каким-нибудь облегчением, предоставленным императором всей общине в целом, а не ему персонально. Таким образом, каждый сочлен такого коллектива, естественно, не отделял собственных интересов от интересов своих односельчан. Крестьяне римских провинций могли только массовыми совместными действиями изменить свое положение, вернуть себе ту землю, которую у них отнимали землевладельцы разных категорий, и освободиться от тех повинностей, которые на них налагались государством и частными собственниками.

В первый период римского господства они видели своих главных врагов в римлянах, а своих естественных вождей — в представителях семей родовых и племенных старейшин и принцепсов. Но пропасть, разделявшая старую знать, влившуюся в ряды имперской аристократии, и их рядовых соплеменников, становилась все глубже. А выделение из среды последних нового привилегированного военного и земледельческого сословия, начавшееся с конца II в., крайне ухудшило их положение и обострило социальные противоречия, которые нашли свое отражение и в идеологии. Новые собственники не только принимают и с особенным рвением насаждают почитание римского Юпитера, капитолийской триады и тех восточных богов, культ которых был особенно пригоден для воинов и господ, но и трансформируют в том же направлении старые культы своей родины. Так распространя-

ются культы богов-всадников, небесных царей и власти телей, борцов и победителей сил земли.

Одновременно идеологи общеперской аристократии, как носители наиболее реакционного направления, в разных формах выступают против близких народу хтонических культов. Земля отождествляется с материей, которую все более распространявшиеся воинствующие идеалистические течения объявили основой зла. В земном мире и в мире материальном, с их точки зрения, благо невозможно, это мир страдания, рабства, господства неумолимых законов рока. Только в отрешении от материи и от земного мира возможно обрести свободу и добродетель. Но подняться над материальным и земным может только мудрец, огромная же масса людей, которых гностики обычно именовали «людьми плоти» и о которых Плотин говорил как о «презренной толпе работников, предназначенной лишь для того, чтобы производить все необходимое добродетельным людям» (Еппеад., II, 5, 9), обречена земле и материи. Это «сыны земли», жалкие, порочные, созданные для повиновения. Их бунт, прототипом которого был бунт гигантов против олимпийцев, подобен бунту низких земных страстей против добродетели и духа. Их боги, все эти нимфы, паны, сильваны — лишь «чернь богов», ничтожная, а часто и вредоносная. Истинных богов можно мыслить лишь в отдаленных небесных сферах. Плотин, который, согласно со своими общими представлениями о душе, говорил и о душе земли, многими, по его словам, отрицавшейся, высказывался о ней лишь весьма предположительно, проявлением ее считал только растительную силу земли (ib., IV, 4, 26).

Вряд ли такое изменение отношения к земле, некогда одной из самых чтимых богинь, и к божествам земли, среди которых многие также пользовались искренним уважением, случайно совпало с распространением культа богов-победителей сил земли. По-видимому, в новых условиях теперь возрождается антагонизм между аристократическими небесными культами и культами хтоническими, существовавший в последний период разложения первобытно-общинного строя, антагонизм, свидетельствовавший об обострении противоречий между крестьянством и землевладельцами и о грядущих крестьянских

восстаниях. Именно то обстоятельство, что в глазах господствующих классов зло стало отождествляться с землей и «сынами земли», укрощенными небесными воинами, показывает, что с хтоническими культами крестьянских общинных богов связывалась и определенная идеология, враждебная знати.

Если наши допущения в какой-то мере справедливы, то может показаться, что возникает противоречие между положением отдельных классов и социальных групп в империи и их идеологией. Идеологии рабов и свободной городской бедноты свойственны были те же черты, которые отчасти характерны и для христианства, ставшего официальным мировоззрением новой феодальной формации. Но вместе с тем роль этих слоев в той классовой борьбе, которая наряду с варварскими завоеваниями положила конец существованию рабовладельческого способа производства, была сравнительно незначительной и, во всяком случае, не ведущей. Напротив, главная роль в ней принадлежала закабаленному крестьянству, идеология которого отражала общинное начало, как будто чуждое тем чертам христианства, которые сделали его мировой религией. Идеал крестьян, видимо, лежал в прошлом, в отношениях первобытно-общинного строя. Таким образом, казалось бы, из эксплуатируемых классов римской империи один был носителем более передовой идеологии, другой — был активным участником классовой борьбы. Однако противоречие это, возможно, лишь кажущееся.

Община не только предшествовала рабовладельческому строю и была его питательной средой, но она пережила его и стала одной из основ формирования новых феодальных отношений. Укрепление общины как в результате внутренних процессов, сопровождавших упадок рабовладельческого способа производства, так и распространения по империи «варваров» было явлением прогрессивным. Прогрессивно было и возрождение мелкого свободного крестьянского землевладения, также явившееся одним из результатов варварских завоеваний, но возрождение общины было более прочным, длительным и важным для дальнейшей истории возникших на развалинах империи государств, чем рост числа свободных мелких собственников, которые вскоре снова стали

терять свою независимость, терпеть насилия и несправедливости знатных и богатых.

То христианство, которое было принято крестьянами, а затем слившимися с ними «варварами» и помещиками тех и других — крепостными эпохи феодализма, в общем ближе стояло к общинным культам, чем ко всем разновидностям ортодоксального христианства, с самого начала его возникновения. Мученики, святые и дева Мария заменили богов не только в их функциях подалей плодородия земли и скота, дождя и солнечного света, целителей, покровителей отдельных ремесел и профессий, но и в их роли хранителей отдельных общин, поскольку каждое село имело своего излюбленного святого и часто свою особую деву Марию. Кроме того, старые народные боги продолжали существовать в виде домовых, леших, фей, русалок, гномов почти в неизменном обличи. Философы последних веков империи презирали «чернь земных богов», боги-всадники попирали поверженных «сынов земли». Христианство оказалось более любимым и фактически приняло их.

Но шедшие снизу течения были искажены той официальной идеологией, которая выработалась в результате союза церкви с неограниченной монархией поздней империи. Общинная идеология и этика коллективизма обратилась в орудие подавления личности, наиболее ярко проявившееся в учении о слабости человеческого разума, о недоступности истины отдельному христианину, обязанность которого — слепо повиноваться истине, признанной церковью в целом, т. е. практически епископским собором. В средства морального порабощения обращались в этих условиях и уравнилельные идеи, жившие среди рабов и городской бедноты. Но они постоянно возрождались в своем социально-революционном качестве в учениях оппозиционных народных сект и «ересей».

Таковы, по-видимому, были в общих чертах пути развития и дальнейшие судьбы идеологических течений двух эксплуатируемых классов рабовладельческого общества на том этапе его истории, когда оно, достигнув наивысшего развития, начало клониться к упадку и было разрушено в результате крестьянских восстаний и «варварских» завоеваний.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ИГАИМК** — Известия Государственной академии истории материальной культуры
A. é.— L'année épigraphique
AJA — American Journal of Archeologie
Buecheler — Anthologia latina sive poesis latinae supplementum. Pars posterior. Carmina latina epigraphica, conlegit F. Buecheler, fasc. I—II. Lipsiae, 1895
CIL — Corpus inscriptionum latinarum, vol. I—XVI. Berolini, 1863 сл
CJ — Codex Justiniani
Degrassi — A. Degrassi. Inscriptiones latinae liberae rei publicae. Firenze, 1957
Dessau — H. Dessau. Inscriptiones latinae selectae, vol. I—III. Berolini, 1892—1916; ed. secunda, 1954—1955
Espérandieu — E. Espérandieu. Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule Romaine, vol. I—XIV. Paris, 1908—1955.
Fontes — Fontes juris Romani antejustiniani, vol. I—III, ed. altera. Florentiae, 1940—1942
Holder — A. Holder. Alt-Celtischer Sprachschatz, Bd. I—III, Leipzig, 1896—1907.
Merlin — A. Merlin. Inscriptions latines de la Tunisie. Paris, 1944
PWRE — Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll, 1894 ff.
Riese, Anthol. — Anthologia latina sive poësis latinae supplementum. Pars prior. Carmina in codicibus scripta, conlegit A. Riese. Lipsiae, 1869—1870
Riese, RG — A. Riese. Das Rheinische Germanien in den antiken Inschriften. Leipzig. 1918
Vermaseren — M. I. Vermaseren. Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithraicae. Hague, 1956
-

УКАЗАТЕЛИ*

I. ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Abinus и Abianus (божество) 210
 Аквитании)
 Абнан (божество) 210 (в Глане)
 Abinus и Abianus (божество) 210
 Август (император) 88, 109, 138,
 142 (политика в области идео-
 логии), 148, 222.
 Авепа (богиня) 164
 Авнан 11, 85, 88, 93 сл. 95
 Авиг (владелец виллы в Аквита-
 нии) 193
 Авксим 58
 Авд Геллий 79
 Аврелий, Марк (император) 84,
 267
 Аврелий Гераклит, М., 214
 Аврелий Карик 132
 Аврелий Маркиан (преторианец,
 дедикант Аполлона) 253
 Авретия Басса 100
 Аврелий Ремиталк (отец и сын,
 ветераны) 175
 Агатанора (село) 228
 Adgentii (племя) 39
 Adido (божество) 162
 Adidunum (селение) 162
 Адсалуа (богиня в Придунавье)
 159, 174
 Аггпо (бог горы и железа в Пе-
 нании) 179
 Aquae Boripolis 201
- Aquae Segelis 201
 Aquae Sulis (храм богини Суль)
 216
 Аквинкум (средоточие культа
 Сильвана) 129
 Аквитания 20, 40 (Западная),
 156, 192, 195 (западные рай-
 оны), 196 (культ деревьев),
 197 сл. 200, 204 (восточная),
 215, 230 (крестьяне)
 Асуинус доминус (бог Аквы) 174
 Акмоней (во Фригии) 240, 269
 Ахипус (бог села Ахипа) 162
 Алаизиаги (богини в Британии)
 163 сл.
 Alaunius (бог поселения Алауна)
 162
 Алауны (богини-матери одно-
 именного племени) 222
 Алауны (племя) 174
 Альбан (диспенсатор из Мурсии)
 170
 Albarinus (местное божество)
 162
 Albiahenae (богини) 165
 Алтансе (аквитанское божество)
 157, 194
 Алезия 190, 231
 Александр (пророк из Абунони-
 ха) 159
 Ализан (божество) 201
 Alionicum gentilitas 171
 Алифа 73
 Алкид (кандидат коллегии Силь-
 вана в Кадуе) 129
 Алкмена 205 (в сочетании с Ге-
 раклом)

* Материал расположен в соответ-
 ствии с русским алфавитом. Поясне-
 ния в скобках после указаний на
 страницу относятся к последней ссы-
 лке. Указатели составлены Л. А. Ела-
 шинским

- Аллайбренны (эпители Зевса и Геры, образованные от имени поселения Аллаибрия) 174
- Аллебох (божество) 162, 190 (в вероятном отождествлении с Марсом)
- Alontigeceles (племя) 171
- Альбий (божество) 201
- Альбури (в Даклии) 56
- Альфия 67
- Альтгейм, Ф 135
- Альфен (борископсулы) 48
- Альфен Делавий (жрец) 116
- Alvandio (племенное божество) 162
- Ambionarcae (богиня) 164
- Амниориг 207
- Andesantiensens 40
- Andli (богиня поселения или деревни) 196
- Андшак 196
- Андокс (деликан) 191
- Андом (шаг) 59
- Andossus и Andosca (племенные боги) 162; 194 (эпитет бога Эрге)
- Андосы (племя) 162
- Андантика (богиня в Придунавье) 159
- Антонин Пий (император) 14, 44, 61, 65, 72, 138, 158, 221, 236
- Аполлон 21 (Мюлантий); 75, 109, 143, 156; 159 (Таден); 174 (Алсеи, Астомен, Стараскен, Цикан); 175 (Ауларих, Ауларкен, Вергулесий, Гейкесен, Дорталзен, Зедаен Кадрен, Кедрисен, Кермиллен, Ренискален, Скюдрен); 190 (в отождествлении с Моритазгом); 196 (Атероматус); 199 (как паредр Сироны); 200 (в отождествлении с Белелом); 207 (Верногодумн, Гауториг); 220 (в отождествлении с Монаном); 228 (посвящение А. Вергулезскому; Гранний), 252 (в сопоставлении с фракийским Героем); 253, 264 (на галльских изображениях); 266 (как фракийский Герой); 269 (в виде всадника); 270 (А всадник), 278 (в отождествлении с героем-родоначальником на Дунае)
- Аполлониев XV легион 98
- Аполлоний Трианский 96, 146
- Авонийские сады (с алтарем Сильвану) 117
- Апулей 79, 135
- Арамо (племенное божество). 162, 207
- Arandunici vicini 39
- Arardus (бог одноименного поселения) 162, 196
- Арва 42
- Arvoborensis (центурия) 42
- Arvernogix (или Меркурий Арверн) 162, 190, 200
- Арвервы (галльское племя) 190 ст., 200
- Арваллы (племя в Испании) 169
- Аргенсин 87
- Ардуинна (богиня) 228
- Ареаны (племя в Северо-Западной Испании) 179
- Аренгий (А. Tauginiciaecus) и Арентия (божества в Лузитании) 171
- Арес 270
- Аrixus (божество) 196
- Аристоник 135
- Аркадия 111, 258 (культ коня)
- Арко (божество) 170
- Аркобригензы (племя) 171
- Аркона или Арциова (богиня, паредра бога Арко) 170
- Арлоп 274
- Arreppina и Arreppinus (божества) 168
- Arzaces (богиня рода Арзака) 163
- Artabe (или Artehe, божество) 193
- Артемиды 21, 270
- Артио (богиня) 193
- Arugensis regio 157
- Асклепий 160, 174, 228 (Зимидрен Синдрин); 239 (святилище у Главы Панси); 252 (в сопоставлении с фракийским Героем); 263; 266; 270 (на монете Каракаллы); 271 (изображение с яйцом и змеями)
- Агесмерта (богиня) 205
- Ataccina (Адаегина, богиня, ото-

- жественная с Прозерпиной) 168
 Атис 124, 193
 Ауа Селеиа (богиня) 168
 Аузе (поселение племени аузетов в Бетике) 177
 Аусесеп (вождь племени аузетов и его столицы Аузе) 177
 Аusetes (племя в Бетике) 177
 Ауlorum fines 39
 Ауscoгит gens 196
 Аусуг 85
 Ауфанин (богиня) 212 сл.
 Ауфидий Целер (жрец Юпитера Солотория в Испании) 179
 Ауфидия Агата 100
 Афродита Пелагия 87
 Аиуесаппае (богиня) 164
 Ациитани (племя в Испании) 178
- Бабрий 11, 77
 Ваginus, Ваginae (божества рагус Ваginensis) 162, 209, 222
 Ваdопае Регинае 224
 Базерт (село) 196
 Ваiоссис (возможно, бог племени байокассов) 196
 Васо (божество) 201
 Вальбабриена (село) 175
 Вандиа или Вандиа (богиня) 168
 Банднарбарик (божество) 171
 Бандуекалаик (божество) 171
 Бассерт (божество одноименного селения) 196
 Бассиана Матерна (дедикантка богиням-матерям) 163
 Бассиана Патерна (дедикантка богиням-матерям) 163
 Васеус (В. Andosus — божество) 194; (поселение) 194
 Баудихилла (богиня племени туихантов) 164
 Беда (богиня племени туихантов) 164
 Бедай (бог одноименного города) 174, 222
 Bedaium (поселение в Норике) 174
 Бедор (село) 40
 Бездуки 22
 Вчесерта (богиня) 162
 Веладоннис (племенное божество беладонниев) 162
- Белатукадр или Белатукар (бог в Британии, отождествляется с Марсом) 158, 217
 Белги 207, 228
 Belisama (кельтское божество) 266
 Белег (божество) 159 сл. (в Придунавье); 180 (солярное божество галлов, отождествляемое с Аполлоном); 200 (в Аквитании); 215 (в Лондини); 222, 228
 Беллона 74, 107, 110
 Бельгика 46, 158
 Бёмер, Ф. 4, 5, 7, 69, 108
 Бемилуг (божество) 206
 Bemilugovius 201
 Бендида (богиня в дунайских провинциях) 159
 Бенуа, Ж. 184, 186, 188, 249
 Беотия 258 (культ коня)
 Бессы 45, 187, 226, 272
 Бетерра (в Нарбонской Галлии) 209
 Бетика 150, 167, 177
 Евнии (богиня) 206
 Бисрака (богиня) 201
 Глэгоразумие (божество) 68, 73, 75, 107
 Гланд (раб Саллии Руфины) 156
 Божё, Ж. 4, 5, 14
 Боин 231
 Вокіос (имя вождя на монете) 194
 Восо Негансо (божество) 194
 Бонония 98
 Бормо (богиня) 201
 Богодатес (consecrati) 39
 Боснор (культ бога всадника) 276
 Брвэки (племя) 222 сл.
 Бригантии (племя) 172
 Бригантия (богиня племени бригантиев) 172
 Бригитта (ирландская богиня) 172, 216 (три Бригитты)
 Brixantos (бог племени бриксантов) 162
 Бриксия 61
 Британия 15, 20, 36, 43, 45, сл., 163, 172 (культ племенных божеств); 212 сл., 215 (романизация, культ Солнца); 217 сл.

- 220, 222 (культ Белена); 232 (завоевание); 259 (отсутствие культа бога всадника); 288 (восстановление общинных отношений)
- Британцы 215 сл., 218.
- Бриттий Корд 61
- Брюль, А. 242
- Бугий (галльское божество) 207
- Budenicenses 39, 211
- Budenicum (селение) 162
- Budenus (божество) 210, 211
- Buxenus (божество самшита) 195
- Бурдапены (эпитет нимф от поселения Бурдапа) 174
- Бурдигала 198, 204
- Бюхелер, Ф. 267
- Ваккабурий (божество племени вакцев в селении Вакка) 170
- Вакх 83, 110
- Валерий Декстр 115
- Валерий Луп 41
- Валерий Максим (префект вигинтвиров) 39
- Valerius Tertius Irvula Hals 42
- Валерий Феб, М. (квестор коллегии Сильвана) 115
- Валерий Фирм, М. 115
- Валерий Фуск, М. (дедикант) 194
- Валерий Фусцин, М. (дедикант) 194
- Вегойя (этрусская нимфа-пророчица) 134
- Vediantia (богиня племени ведиантиев) 162
- Веледа 230
- Великая Мать 74, 123
- Велика (селение) 40, 172
- Веллики (племя) 40, 172
- Velagus (божество) 171
- Велуний (кастель) 173
- Вендрии, И. 182
- Венера 83, 95, 107, 110 (Победительница); 129 сл., 131, 264 (на галльских изображениях)
- Венеты (цирковая партия) 151
- Venta Belgarum 213
- Венулей (юрист) 34
- Вергилий 29, 58, 118, 138, 138, 142
- Verzobii 60
- Verzobius (иллирийское божество) 60
- Верности (богиня) 68
- Верцингеториг 230, 231
- Веседии 60
- Веседий Руфин 61
- Веста 107, 142, 168
- Вестины 123
- Vestius Aloniesus (божество) 171
- Vesci (поселение) 171
- Весунния (богиня племени петрукориев) 164
- Вецеллианский паг 63
- Виктории 213
- Виктория (отожествляется с Бригантией) 172, 253 (венчающая всадников); 264 (на галльских изображениях)
- Vicus novus Meloniogum 45
- Вилик Ногтеогум Galbianogum (посвящение богине Бона Деа) 109
- Вилик Клавдия Нерона (магистр Беллоны) 74
- Вилль, Е. 256, 262, 269, 274
- Vindonius (божество) 205
- Vinovia (богиня поселения Vinovion) 173
- Винтий (божество) 191, 207 (Винтий Поллукс)
- Винтион (поселение) 191
- Вироменики 41
- Витир (Витирин и Ветер — божество) или Витиры 217—219 (с эпитетами Мен и Могонс)
- Vicipponia (поселение) 192
- Воконтия (богиня племени воконтиев) 162, 207
- Вулкан (бог) 28, 68, 157 (вотивы рабов в провинциях); 202 (изображения); 204 (кузнец); 264 (на галльских изображениях); 278 (кузнец, на Рейне)
- Габалы (племя) 195
- Gabiae (эпитет матрон) 213
- Gallaici (племя) 171
- Галлеции (богини-матери) 169
- Галлиен 35
- Галлия 20, 10, 42, 46, 200, 208 (Великая); 98 (Цизальпин-

- ская), 36 (при Галлии); 43, 98, 126, 162 (родоплеменные имена), 167, 171, 181 (местные культы); 190 (аристократические культы); 194 (надписи рабов и кланетов); 198 (культ Кибелы); 205 (дорийская); 215, 220 (пантеон); 222, 224, 232. (завоевание); 248 (проникновение восточных культов); 249 (Таранис); 256 (культ всадников); 259 (центральные области); 260 (изображения бога всадника со змееногим гигантом); 264 (дорийская).
- Галлы 180 (религия дорийского и римского времени); 230 сл.
- Ганей (богиня села Гана) 174
- Garticoom gentilitas 40, 169
- Гаргарий (село) 38
- Гарр (божество одноименного горного пика в Аквитании) 157, 161, 194
- Гезак (божество) 207
- Геката 108, 109 (Тривия, отождествляемая с Дианой); 240 (как ипостась Дианы), 275 (тройная)
- Гельветы 46, 207
- Гениак Эсгракен (эпитет Аполлона) 175
- Гении 107, 109 (места и дома), 120, 156 (господ); 157 (вогивы рабов в провинциях); 169 (городов и пагов в Испании); 170, 180 (гении места, отождествляемые с Гераклом); 238 (на Рейне); 263 (римские).
- Genii sicillati (британские божеества) 173, 220
- Гений 25, 61, 64, 65 (Траяна), 70 (Августа); 119 (императорского дома, в качестве паредра Сильвана), 131 (места), 156 (Немауза); 157 сл. 159 (вогивы рабов дунайских провинций); 162 (G. Arvernus) 165, 169 (G. Menteanorum); 170 (Fisacensis); 174 (G. Angemius, G. Osinatium); 196 (в Аквитании); 212, 233 (вместе с Сильваном).
- Гера 143 (Терра), 160 (святыляца); 174 (Буфанарена, Саригена); 175 (алтарь)
- Геракл 7, 61, 65, 68, 75, 95, 106 сл. 116; 119 (Геркулес Романнлианус; внук Сильвана); 120 (паредр Сильвана); 121, 122 (трудянок; с эпитетом «Юноша»); 128 сл. 133, 136, 142 (победитель титантов); 143 (оружие); 155 (у эравнсков); 156 сл. (Иллуносе Андосеус); 158 (в Далмации); 159 (коллегии и вогивы рабов в дунайских провинциях); 172 (бог племени сегонтиев); 174 (Бейсалстен); 184 (галльский); 192, 264 (изображения); 194 (в качестве героизированного умершего); 205 (в сочетании с Алкменой); 210 (из Глапе); 214 (в сочетании с Некалленней); 228 (Магузан, вместе с Сильваном); 239 (вместе с Юпитером); 270 (на мостах Каракалы)
- Гераклитная (владелец имения) 239
- Гербиг, Р. 111
- Геридава (dii et deae Geridayenses) 174
- Герм (кандидат коллегии Сильвана в Капуе) 129
- Гермадон (отпущенник Септимия Севера) 72
- Германия 20, 124, 167, 224, 228, 232; (Верхняя) 20, 42 сл. 47, 157, 162; (родо-племенные имена) 200, 204; (Нижняя) 20, 43, 158, 212
- Германцы 230, 251 (культ земан)
- Гермес 21, 112 (Гермес-Меркурий) 224
- Геров, Б. 44
- Геродот 270
- Герои 143 (земнородные), 159 (фракийский всадник), 255 (культ в Греции), 263, 278 (родона начальники)
- Герои цивилизаторы 183
- Герой 160; 174 (Бригантий, Паладейнон, Пурден) 175 (с эпитетами «отеческий» и «материнский»), 224 (г. всадник во Фракии); 228, 251 (имя заимст-

- вовано у греков); 252 (функция); 257 (г.-всадник как первоначально лесное божество); 263 (Герой-змея, в Аттике); 266 (фракийский); 268 (в посвящениях лиц военного сословия); 270 (всадник и родоначальник); 276 (фракийский Г.)
- Гиганты 142 (дети земли), 144 (исчестивые богоборцы); 247 (социальный смысл представлений о борьбе богов и гигантов); 263 (у Мани); 290 (бунт против олимпийцев)
- Гигисей 58, 223
- Глабриона фиас 61
- Глава Панега 239
- Глава (поселение) 209
- Glaucae (Богини-матери Глава) 210, 222
- Glauca (эпонимное божество Глава) 210, 222
- Гоббанион (божество, кузнец и пивовар) 188
- Гомер 26, 27; 255 (эпоха Гомера)
- Domigani 40
- Гораций 9, 58, 133, 136
- Гордиан III (император) 138, 270, 273 (отсутствие всадника на его монетах)
- Господин (Dominus) 121 (эпитет Сильвана); 111, 223 (эпитет Пана); 252 (эпитет фракийского Героя); 258
- Гостялий Филалельф, П 115
- Гракхы 148
- Гратий Фалиск (автор «Книжечки») 117
- Гренье, А 3, 108
- Грикур, Ж. 184, 262
- Гриарно (село) 47
- Грумент 71
- Gubernatrices (эпитет богинь-Матерей) 214
- Гуммерус, Г 97
- Гундеструп 203 (сосуд из Г.)
- Гюбер, Г. 183, 189
- Даги 44
- Дакция 17, 56, 174, 232 (завоевание); 237, 248 (культ бога-всадника); 259, 273 (противоречия между местным и романизованным населением)
- Далмация 124, 132, 158 сл.; 267 (в связи с культом Медавра)
- Дамона (богиня) 201
- Duogici (кельтское божество) 266
- Deabus Virginis (вотив раба из Придунавья) 159, 208
- Dea Domina (личное божество Рuffии Матерны) 165
- Dea Sepulchral (племенная богиня) 164
- Добенский паг 39
- Дсверра (богиня) 117
- Degant. (богиня) 168
- Деговкса (богиня) 205
- Deae Lucretiae (богиня vicus Lucretius) 165
- Deae Malvisiac (богини одноименного села) 165
- Дейванты 22
- Dehiva (богиня племени дексиватов) 162, 198, 207, 209
- Дексиваты (галльское племя) 162, 198
- Деметра 209, 241, 258 (с конской головой, в Аркадии)
- Демурье (доримское святилище) 256
- Deus Dobratius 159
- Дечев, Д. 251, 266
- Диана 75, 107, 109, 118, 156, 158, 159 (коллегия; вотивы рабов дунайских провинций); 174 (Aianaitia; Germelitia; Caszogia; Mellifica); 193 (в Аквитании); 194 (в сочетании с Городлатом и Гарром); 105 (в сочетании с Сильваном); 223 (популярность на Дунае); 224, 228, 238, 240 (как паредра Сильвана и богини Победы); 252, 264 (на галльских изображениях вместе с Гением); 271 (вотивы Сильвану и Д. с изображением всадника)
- Dianenses 40
- Дибнон 59
- Digenibus (богиням, посвящение) 208
- Дидахе 96, 139 сл.
- Di Consentes (во Фракии) 223
- Дилль, С. 51, 56

- Di Maiores 223, 224
 Димеран (местный эпитет Зевса) 174
 Di Nocturni 223
 Дионис 14, 29, 62, 100, 151 сл.; 174 (Антей, Аулонит, Вердзилен, Месатей Тасибастен, Эсимнет); 225, 252, 254, 257 (фракийский); 242 (как сын Зевса; фракийское происхождение); 243 (Балин, Биакуст), 244—246 (Д. Загрей)
 Дионисии 244 («чужеземные» в Каллатии)
 Дионисий Катон 81 сл.
 Дионкехт (божество) 188 (врач)
 Диоскуры 202 (изображения); 254 (на рельефах); 263
 Диспатер 180 (в отождествлении с Тевтатом); 182 (бог с молотом); 184 (бог смерти); 185, 189
 Дит 202 (Дит Смертрий в Каринтии); 107 (отец); 110 (жрец Фита); 131, 151, 205 (в сочетании с Эрекурой)
 Дия (богиня) 75
 Добрат (божество) 159, 252 (посвящение раба Евтиха)
 Добрая богиня 75, 106 сл., 109 (Agrestis, Aniensis Cereria Nugia, Castrensis, Compro, Lucifega, Pagana); 119, 156, 208, 210 (в Глане)
 Добруски, В. 174, 175
 Долихен 128 сл., 130
 Домбург (святилище Нехалении) 214
 Домина (богиня) 165, 266 (в придунайских провинциях)
 Дракон (Драконы) 107; (вотивы рабов дунайских провинций) 159
 Драцена (вотивы рабов дунайских провинций) 159
 Дриу, Г. 181 сл., 248 сл.
 Дубнориг (на галльской монете) 187
 Дудин (племя) 171
 Dullovius (местное божество) 162
 Думий (гора) 190, 200 (культ Меркурия Арверна)
 Дунай, р. 45, 214, 216, 221, 239 (сопсасгани на Дунае); 247 (культ бога-всадника); 254, 278 (локальные культы)
 Дунайская армия 223, 237
 Дунайские провинции 19, 120 (культ Сильвана); 133, 158 (рабские культы); 290 (слабая романизация); 223, 241 (местные культы); 238 (культ Сильвана); 242 (культ Диониса)
 Дунайский всадник 248 (в Дакии, Паннонии и Верхней Мезии); 253, 268, 272—276
 Дунизия (богиня) 162, 201
 Дурокорнавий (в Британии) 173
 Eacus (бог) 179
 Евгсини 87
 Евентии 87
 Евсевии 87
 Евтих (раб и актер Антонина Пия) 117, 253
 Евтих (вольноотпущенник) 157
 Евтих (вольноотпущенник и диспенсатор Латерана) 123
 Евтих (кандидат коллегии Сильвана в Капце) 129
 Евтихий 87
 Евхарии 87
 Жюллиан, К. 180, 195, 248
 Залмоксис 187, 243 (Залмоксис-Дионис, сын Зевса); 245 (ученик Пифагора)
 Збельсурд 175, 243 (Зевс); 271 (в образе Зевса со змеей и орлом)
 Здоровья культ 73
 Зевс 21 (Мейлихий); 111 (в сопоставлении с Паном); 160 (святилища); 174 (Зиндрумен, Окколен, Пайсулен); 175 (алтарь); 240 (в связи с Дианой); 243 (победитель титанов); 263 (Ктесий, Мейлихий, хтонический); 278 (в отождествлении с героем-родоначальником на Дунае)
 Земля (Tellus, богиня) 142, 210 (вотивы в Глане); 248 (мать змееного гиганта); 251 (у германцев и кельтов); 290 сл.

- (божество низших слоев общества)
- Змееногий гигант 247 сл., 249 (сын Хаоса и Земли); 259, 262 (на изображениях); 264
- Змея (в культе Митры, Диониса, Сабазия и др.) 254, 262 сл. (хтонический символ на изображениях); 263 атрибут героев, Диоскуров и т. д.); 275 (с яйцом, символ вечности)
- Иберы 38, 178
- Ибонта (богиня) 156
- Идейская мать 124, 128
- Ideppisae (богини села Ideppae) 162
- Идиатт (аквитанское божество) 157, 193
- Iogus или Iagus (как фракийское имя бога Героя) 251
- Изида 4, 74, 119, 142; 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 222 (в отождествлении с Норейей)
- Ика (богиня) 159 (вотивы рабов придунайских провинций)
- Икауна (богиня) 201
- Иллирийцы 38, 238, 238
- Иллирик 50, 151
- Иллурбеда (богиня, связанная с поселением Иллурон) 170
- Иллурон (бог одноименного поселения) 196
- Иллубериг (божество, связанное с поселением Иллурон) 170
- Интерамна 68
- Интерцедона (богиня) 117
- Интерциза 33, 239
- Ирландия 36, 194, 196 (культ деревьев); 216 (культ солнца); 263 (мифология)
- Испания 20, 43, 156 (туземные боги); 167 сл., 171, 176 (вотивы местным богам на Северо-Западе); 179 (Северо-Восточная); 180 (идеологические различия между отдельными провинциями); 192 (общность культов с Аквитанией); 215, 256 (стелы с всадниками); 259 (эпитафия); *см также*: Восточная И. 20, 176 (отсутствие посвящений местным богам на Юго-Востоке); Тарраконская И. 40, 167
- Испанский IX легион 190
- Истрия 31, 44, 138, 160
- Италия 19, 20, 25, 47, 50, 52, 97 сл., 108 (культ Юпитера); 114, 238 (культ Сильвана); 119 сл., 121, 133, 141 (эксплуатируемые классы); 145 (идеология трудящихся); 147, 149 (свободная беднота); 154, 159, 160 (рабские культы); 162, 198 (Авзонийская земля); 223 (культ 12 богов); 234 (идеология); 242 (Розалии); 258 (следы культа коня); 288 (успех восточных культов); (Северная) 20, 64
- Кабиры 21, 28, 254 (изображения на рельефах)
- Кабраугеники 41
- Cadienses 39
- Cadulenses (богини одноименного села) 207, 209
- Кайсар (принципе племени аргаилов) 169
- Каллатия (надпись дионисийского фисаса) 244
- Каллист (отпущенник Септимия Севера) 72
- Камон Анзар, X. 177 сл.
- Кампаний Приск (жрец Рима и Августа) 191
- Камул (божество) 228
- Камулорига (богиня) 207 (парад-ра Марса Камула)
- Кандид Бенинг (плотник из Арелаты) 150
- Кантабры 40, 156
- Canthupaecus (божество) 171
- Капидава 31
- Капитолий 126, 230
- Капуя 67, 129
- Каракалла 50, 131, 228, 270
- Caramantesium vicus (et villa) 33
- Каредудис (божество) 171
- Кариеты (племя) 171
- Cariosedenses 39

- Каристорен и Каристорена (эпителии Зевса и Геры от названия поселения Каристорон) 174
 Карнунг 98, 129, 240 (святилище Немезиды)
 Карнунген (pag) 192
 Карнуты (племя) 192
 Кары (поселение) 171
 Castaeses (боги) 169
 Кастор 68, 202
 Кастриций Кальв (легионный трибун) 117
 Катувеллауны (община) 173
 Катуриги (племя) 207
 Кауки 22
 Кацаров, Г. 224, 243, 252, 268, 270
 Квадрини 157 (вотивы рабов в провинциях): 165, 223, 238 (на Рейне)
 Квинт Варий Гемин (сенатор из нелигнов) 63
 Кельтиберы 178
 Кельты 36, 36, 194 (Ирландия). 251 (культ Земли) 262 (завоеватели автохтонов Ирландии): 264 (материковые)
 Кеммерер, В. 166
 Кербер 142, 204, 249 (в сопоставлении со змеегоим гигантом)
 Кибела (богиня) 55, 95, 125, 198 (культ в Лакторе); 210 (отожествление с Опис, в Глане)
 Киприан 57, 58, 60, 80
 Клавдий Нерон 74
 Клавдия Илия (эпитафия) 243
 Клутонда (богиня одноименного источника) 201
 Козоз (божество, отождествлявшееся с Марсом и Августом) 194
 Кокозаты (племя) 194
 Кокцей Дазий (ветеран алы но-риков) 165
 Коломбе, А. 189
 Колония Агриппина 212
 Ком 102
 Коммодиан 67
 Компиталии 134
 Condrustis (pag) 43
 Coniunbricis dis deabusque 169
 Копия (богиня) 156
 Кога 68 сл., 73
 Кораллы (кельто-германское племя) 251
 Корибанты 21, 28
 Кормилица (богиня) 224
 Корнелий Зосим (вольноотпущенник) 38, 46
 Корнелиева ценгурия (в Путсолах) 62
 Корнелии (вольноотпущенники) 87
 Косм (кандидат коллегии Сильвана в Капуе) 129
 Коцидий (божество, отождествляемое с Марсом и Сильваном) 217 сл.
 Кратет (у Апулея) 79
 Кретон (божество) 158
 Кук, А. 240, 243, 269
 Куреты 28
 Cuhenheim 164
 Cuhenehaec (богиня) 164
 Кюмон, Ф. 124, 263

 Laie (поселение племени лайетов) 177
 Laiessep (глава племени лайетов) 177
 Laletes (племя в Бетике) 177
 Лактанций 10, 57, 78 сл., 237
 Лактон 197
 Ламбрехтс, П. 183, 250
 Лар (божество) 134 (отец Сервия Туллия); 267 («Лар народа»)
 Лары 21, 25 (фамилии, перекрестков); 68 (культ); 70, 165 (официальный культ); 71 (Августа); 106 сл., 118 сл., 137, 143, 156, 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 160 (культ у рабов в Италии); 169 (личные, в Испании, Egredices, Gareticogish, Pindeneicis, Tarmicenbaccis, Sessaecis, Serenaccis, Sasanici); 170 (отожествление с племенными богами в Испании); 171 (Cusicellenses); 208 (в Нарбонской Галлии); 238 (вместе с Сильваном)
 Латобий (божество) 221
 Латобики (племя) 221
 Латра (в вотиве отпущенницы из придунайских мест) 159
 Лаумы 22

- Лахе (аквитанская богиня) 157, 194, 195 (святимище)
- Лебель, П. 250
- Левн, Е. 50
- Лемовики (племя) 199
- Леонтия 60
- Ле Ру, Ф. 184, 250, 255
- Лес Сильвана (близ Цере) 118
- Leucullus (кельтское божество) 266
- Либер 108 (плебейский культ), 116 (изображения); 119, 141, 158 (Таснбаестенский, близ Филипп), 238 (вместе с Сильваном)
- Либерга 114
- Либер Дионис 29, 68, 75, 142, 241, 244 (во Фракии); 246 (связь с императорским культом)
- Либер и Либерга 29, 159 (вотивы рабов дунайских провинций)
- Libertiacum 46
- Liguriae praeta 33
- Ликург 135 сл., 257 (локализация мифа во Фракии)
- Лингоны 43, 207, 233
- Линдсей, Ж. 218
- Ллавис (богиня) 205 (в сочетании с Марсом)
- Littonis (богиня, отождествляемая с Землей-Осн) 209
- Личный гений (или гении) 193 (Артайос); 197, 203 (в Нарбонской Галлии), 286 (знатных людей)
- Лонгвинопора 239
- Лондний 215 (храмы местных богов)
- Луг (божество) 28, 169, 179 (в Северо-Восточной Испании), 183 (общекельтское божество); 188, 215 (в Лондини); 264 (в отождествлении с Вулканом)
- Лугундская Галлия 157
- Lugoves и Lucoves Ariovenses (богини) 169
- Лузитания 40, 167 (туземные боги); 171, 176 (родовые культы); 216
- Лука (евангелист) 102 сл.
- Лукав 135, 202 (схолон)
- Лукиан 9, 57, 67, 79, 135, 184
- Лукрещий 38 (арелатский пап), 165 (село); 215
- Луна (богиня) 210 (в Глане); 253
- Lussonus (бог поселения Тичовиш) 162
- Лувиллий 78, 90
- Мавретания Тингитавская 66
- Магдаленберг 221
- Maglomatonius 196
- Майя 68, 71, 157
- Макробий 108, 147, 178
- Максимиан (виллик Русницкийского имени) 72
- Максимиан Геркуллий (император) 7, 262
- Малакбел 288
- Малеаты (боги) 21
- Малтия Малеола (коллегия почитателей ее ларов в Испании) 169
- Мамергия (автор павестирика Максимиану) 262, 277
- Мана (богиня) 210 (в Глане)
- Маннхардт, В. 112 сл., 166, 196
- Маны 22, 100, 143, 151
- Маркцион (прокуратор, дедикант Сильвана) 131
- Marmogius (или Harmogius -- эпитет Матобия) 221
- Марикк 230 сл.
- Марс 21, 25, 61, 68, 110, 116, 119, 143, 156, 157 (Лельхуан, в Аквитании; вотивы рабов в провинциях); 158 (Тевтат); 162 (Vesontius; Tilenus); 163--164 (Thingsus); 171 (Cariociacus); 173 (Medocius, Campesium Mediorum); 180 (в отождествлении с Тевтатом); 181 (как общегалльское божество); 183 (кельтские марсы); 190 (в отождествлении с Сегомоном); 191 (М. Мул; в Аквитании; в отождествлении с Винтием); 192 (изображения; Вшдин); 193 (в отождествлении с Сутугнем); 196 (dominus); 201 (М. Volvinus), 202 (Смертат, в Трире), 205 (Кормилец, Cicollius); 207 (Вегний; Камуз; личный гений в Нарбонской Галлии; Olovindius, Albiorix, местные эпитеты)

- ты); 209 (парадр Дексивы); 210 (в Глапе); 214 (в Аквитании); 217 (Баррецис, в Британии, Oludius); 218 (Брашиак, Кондатис, Медоций); 223 (в сочетании с Юпитером и Меркурием в Италии); 253 (на рельефах). См. также: М. Brittovius (бог поселенца Britta) 162, 207; М. Vudenicus (бог племени буденников) 162, 207, 211; М. Labobius 174, 221 (святилище в Каринтии); 258 (бог-всадник); М. Lepus 190 (главный бог тревров); 258 (бог-всадник); М. Лехеренн (аквитанское божество) 157, 196; М. Regisamus 196, 217; М. Rudianus (бог пага) 162, 207, 256; М. Сегомон (бог секванов) 258 (бог-всадник); М. Tritullus (бог племени) 162, 196
- Марсы (в Нарбонской Галлии) 209
- Martensium infrafolium (коллегия) 61
- Martensium Verzobianum (коллегия) 61
- Мартиал (ветеран) 175
- Марцена (в Бетике) 150
- Мастар 131
- Магант (паг) 192
- Матфей (евангелист) 102 сл.
- Матергабии 22
- Матерь богов 158 (вогивы рабов и отпущенников Бельгики и Нижней Германии)
- Matres 108, 162 (Brittae; Caiminae, Eburnicae, Marsacae, Marsanae); 164, 165, 167 (domesticae); 168 (Brigiacae, Gallaices, Useae); 169 (Noricae); 171 (Tangonae); 184 (духи растительности); 206 (Agrorum domesticae, Senonum); 208 (Elifives; Obelenses; Ubelcae); 213 (Pannoniorum et Delmatorum); 214 (Omnium gentium). См. также: Matres maternae 167, 228; Matres paternae Hiannanae (или Hunnanefatae) 163, 167, 228
- Matribus Suebis Euthungabiis (вогив) 158
- Матрона (Марна) 158, 160
- Matronae 108, 163 (Asericinae, Arvogastae, Etrahenae, Gesaenaе, Gesahenae); 164 (Candrusteihae, Channinae, Hamavehae, Iulianehae, Octocanae, Seccanahae Treveraе, Vesuniahenae). 165, 206 (Candrusteihae); 212 (Aufanes); 212 сл. (domesticae); 213, 215 (изображения); 218 (Veterahenae или Veteranehae, на Рейне); 224 (нижнегерманские); 242 (кельтские и германские)
- Маттиаки 45
- Мать-Земля (богиня) 107, 170, 180 (как парадр Тевтата); 184 (как хтоническое божество); 198 (в Галлии); 238 (вместе с Сильваном); 255 (как супруга Посейдона)
- Мевания 73
- Медавр (божество) 267
- Медаврий, из Далмации (консул) 267
- Меддугнат, сын Атегення 46
- Медсины 22
- Медиоматрики 36
- Медицина (богиня) 167, 213 (во множественном числе)
- Мезия 248 (Верхняя; культ бога всадника); 15, 43, 174 (Нижняя)
- Мейлихии (боги) 21
- Меланий 87
- Мелоний, Карант (из vicus povus Meloniorum) 45
- Meldi (племя) 211
- Мельдий (божество) 210 (в Глапе); 211 (как бог племени мельдиев)
- Менева (богиня) 219
- Менманхия (богиня) 228
- Mens Vona 68 сл. 73
- Меркурий 68 (счастливый); 71, 107, 116, 136, 157, 173 (вогивы рабов в Аквитании, Британии, Лугдунской Галлии и Верхней Германии); 158 (Андескок). 159 (коллегия; вогивы рабов дунайских провинций); 162 (Magniacus); 164 (Channinis). 174 (Naissatus); 180 (в отоже-

- свлении с Тевтатом); 181 (как общенациональное галльское божество); 185 (М. Тевтат); 193 (Меркурий Артайос в Аквитании); 157, 199, 205 (Видук, Везуций); 200 (Виндон; «Знающий»); 201, 264 (изображения); 202 (в Трире); 210 (в Глане); 212 (Gibrinius); 223 (Консентий; в сочтании с Юпитером и Марсом в Италии); 228, 261 (в Галлии); 274 (на Рейне)
- Mercurius Arvernus 162, 190, 200 (культ на горе Думий); 205 (в сочтании с Росмертой)
- Мерла, П. 129
- Мерфи, Г. 188
- Милосердие (культ) 100
- Минерва 68, 74, 95, 107, 144, 156 сл., 209 (в сочтании с Сулевией Иденной); 210 (в Глане); 216 (как богиня Суль); 217 (отожествление с Сулевией); 264 (на галльских изображениях)
- Минервин I легион 212
- Minimantii и Menpandutiae (божества Минмантона) 163, 228
- Митра 3, 4, 124, 254, 263 (в виде всадника и охотника); 274 (популярность его культа на Дунае); 276 (конный)
- Могонтиак 98
- Модестин (юрист) 48, 49
- Мойры 22
- Молтин (божество) 191
- Мопан (божество, отожествленное с Аполлоном) 220
- Моралес (женские божества) 167
- Моритазг (божество, почитавшееся в Алезии и иногда отожествляемое с Аполлоном) 180, 190
- Мужество (Virtus) 81
- Мукрания Марция (дедикантка) 165
- Мулл (божество) 192
- Мюлантин (боги) 21
- Мюлас (герой) 21
- Навигни 60
- Надежда (богиня) 68, 107
- Намизуки 22
- Нантосвельта (богиня, паредра Диспатера) 182, 184 (как хтоническое божество); 205 (в сочтании с Суцеллом), 206
- Нарбон 33, 152, 192
- Нарбонская Галлия 19, 38 сл., 156, 198 (культ богини Дексивы); 204, 207 (местные культы); 208, 216, 228
- Нария (богиня) 157
- Наяды 151
- Nebulii 61
- Немезида 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 240 (как ипостась Дианы); 240, 241, 253 (на изображениях, связанных с культом дунайского всадника); 275, 277 (как божество, карающее ослушников)
- Немезиды 240 (в Малой Азии); 269 (на монете из Акмонеи)
- Nemetales (эпитет богинь-матерей) 156
- Нептун (159 (вотивы рабов дунайских провинций); 264 (на галльских изображениях)
- Nervinae (божества нервиев) 162, 206
- Нерий (бог села Нериомага) 163, 196
- Nersiheneae (богини села Нерсен) 164
- Нерусий Митра (торговец кожей) 100
- Нестон (солнечное божество, отожествлявшееся с Марсом) 178, 226
- Нехаленния (богиня) 214
- Нильссон, М. 219, 242, 255
- Нимфа (богиня) 224
- Нодонт (божество, отожествляемое с Коцидием) 217 сл.
- Ноктилука (богиня) 168
- Ноктурнус (божество) 223
- Нонний Марцелл 99
- Норсия 159 (богиня, упоминаемая в вотиве из придунайских мест), 161, 222 (Великая Мать нориков, отожествляемая с Изидой), 228
- Норик 174, 200 (культ Белена) 222
- Норики (племя) 222

- Нортя 107
 Нума Помпилий 134, 138
 Nutrix (эпитет Доброй богини) 109
- Овниориг (божество) 207
 Огмий 180, 184 (в отождествлении с Гераклом); 186, 188 (как бо-ец, поэт и ученый)
 Одрисы (фракийское племя) 257 (монеты с изображением всадников и нимф); 272 (культ бога-всадника)
 Oesimiga (богиня) 168
 Olbensium (vicinia castellana) 39
 Олимп 116 (изображение); 125, 130 (в культе Сильвана)
 Олимпий (жрец в римском святилище Долихена) 130
 Ologabiae (богини подательницы) 206, 213 (эпитет матрон)
 Онуава (богиня) 198, 209, 211
 Опий Леон 58
 Орс 108, 210 (в Глане, во множественном числе); Ors Litonnis (богиня одноименного села) 162, 207, 209
 Оргон (кельтское святилище) 257
 Ориген 136
 Орк 30
 Орфей 257 (локализация мифа во Фракии)
 Отто, А. 11
 Офилий (юрисконсульт) 48
 Офилий Аримнест (отпущенник из Нарбона) 152 сл.
- Павел (юрист) 48
 Павел (апостол) 103
 Paganicus (Юпитер) 108
 Палес (богиня) 143
 Пан 21, 238, 111 (Спаситель, Многомилостивый, Величайший бог); 117, 201, 224 (вместе с Дианой и Гермесом); 143, 290 (паны)
 Панкратин 87
 Паннония 155, 238, 248 (культ бога всадника); 259, 273 (противоречия между местным и романизированным населением)
 Пантей 110 (эпитет Приапа); 121 (эпитет Сильвана); 125, 156 (эпитет Сильвана и Юнигера), 158 (вотив Сильвану П.)
 Папиниан (юрист) 35
 Папирии (в посвящениях Сильвану) 119
 Парки 21, 208, 210 (в Глане)
 Парфянский II легион 228
 Патерн 208
 Пелагии 87
 Пелигны 63
 Пельман, Р. 134, 135, 137
 Пенаты 21, 107
 Перегрин Протей (у Лукиана) 57, 79
 Петроний Викториан (патрон коллегии) 65
 Петрукории 164
 Pictas (объект культа) 88
 Пиктоны (племя) 40
 Пилумн (божество) 117, 127
 Питальмий (божество) 257
 Плацидиана (фиас) 61
 Плотин 17, 290
 Плутарх 8, 9, 27, 85, 96, 98, 104 сл., 122, 135 сл., 142, 148, 257, 281
 Роетана (богиня) 168
 Полевой лар (как ипостась Сильвана) 120
 Поллукс 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 191 (в отождествлении с Винтием), 208
 Polytechnos (герой) 28
 Помпей 63, 68, 71, 73
 Помпей (дедиканты из Аквитании) 156, 193
 Помпей Гида (вольноотпущенник) 156
 Помпей Павлинниан, Луций (дедикант Дианы) 193
 Помпоний (юрист) 48
 Помпоний Виктор, Т. (дедикант Сильвана) 123
 Понтиан (вольноотпущенник) 100
 Портун (божество) 143
 Порфирион (комментатор Горация) 9, 81, 101, 136
 Посейдон 255 (происхождение культа), 263 (аттичское божество),
 Почет (Honos), 81
 Приан 107, 110

- Прим, раб Бедона (в Аквитании) 157
- Проб (комментатор Вергилия) 121, 144
- Прозерпина 108, 168, 212
- Ргохитае (богини) 208
- Псевдоакрон 58, 70, 94, 101, 143
- Псевдоквинтилиан 92, 96, 137
- Публилий Сир 11, 87, 92 сл., 95 сл., 101
- Публиций Унион (вольноотпущенник) 86
- Путеолы 61 сл., 68, 71
- Радайгис 163
- Регина Патерна (мать-жрица) 166
- Редонны (армориканское племя) 43, 191—192, 207
- Рез (легендарный фракийский царь) 252, 257 (локализация мифа во Фракии)
- Рейн 45, 212 (Нижний); 215, 218, 221, 235, 238, 247 (культ бога-всадника); 259 (культ конного Юпитера со змееногим гигантом); 268 (в связи с культом змеи); 278 (культ Юпитера, поражающего змееногого гиганта)
- Рейнак, С. 189
- Рейноль, Г. 182
- Ректина (патронесса) 120
- Ремы (галльское племя) 43, 182, 228
- Реций Север 100
- Рим 68, 71, 73, 86, 101, 111 (культ Пана); 116 (культ Сильвана); 119, 123, 125, 127, 137, 144 (царский); 144, 151, 223 (культ двенадцати богов); 228, 230, 233, 237, 249 (победитель варваров); 264 (алтари equites singulares); 265, 268 (преторианцы, дедиканты всаднику); 282 (аристократия); 286 (опора провинциальной аристократии)
- Рима культ 14, 264
- Рима и Августа храм (в Лионе) 190
- Розалии (на Дунае) 242
- Роллан, Г. 209, 210
- Ромулли 60
- Росмерта 184 (хтоническое божество); 205 (в сочетании с Меркурием)
- Ростовцев, М. И. 30, 241, 254, 276
- Росций (консул 223 г.) 108
- Робог (божество дуба) 195 сл.
- Рудноб (бог-конь) 192
- Руссикада 125
- Рустичийское имение в Остин 72
- Руфина трибуна отпущенник (дедикант Сильвана Пантея) 158
- Руфия Матерна 165
- Руф Симил (муж дедикантки Мураннии Марции) 165
- Сабазий 119, 174 (арсиллен; атипарен) 242 сл. (близость к Дионису)
- Савария 129, 158 (список пяти курией с упоминанием рабов)
- Saga (богиня) 168
- Saxapus (эпитет Сильвана и Геракла) 124
- Salluntum (поселение) 174
- Салуви (кельтско-лигурийское племя) 185
- Сальвия Марцелла («мать коллегий») 64
- Сальвий Евтих, Гай 120
- Сальдекапутен и Сальден (эпители Героя, Сильвана и Асклепия от местного-наименования Сальды) 174
- Sandraudiga (богиня на Нижнем Рейне) 214
- Sanctae virgines 208
- Santius (бог сантонов) 162
- Сатиры 151, 246
- Саттоний (отпущенник, дедикант) 158
- Сатурн 29, 67, 137 сл., 143
- «Сверкающий» (эпитет галльских божеств) 182
- Севсрий Северин, Л. (строитель виллы и героона) 195
- Sevina (эпители Доброй богини) 109
- Сегета (богиня) 201
- Сегисамо 41
- Сегомон 158, 190 (Дунатис; божество секванов).
- Сегомонна (паредра Сегомона) 190
- Сегонтин 173

- Сегусиавы (племя) 32
 Седат (божество огня у племени бревков) 222
 Седии (дом, в посвящении матерям) 157, 177
 Секвана (как объект жертвоприношения) 158, 161
 Sexarhogius (бог шести деревьев) 195
 Секстанмандуи (пар) 192
 Selvans (этрусское божество) 118
 Семела (и ее сестры-богини) 166
 Семпронии (представители испанской аристократии) 177
 Семпроний Фест 177
 Сенека 8, 84, 90, 135, 147
 Сенека Старший 92, 137
 Сентиния Юста 65
 Сенуки (племя) 163, 172
 Сенуксаль на Рейне (богиня сенуков) 172, 212
 Сепина 61
 Septimius Firmianus (кандидат коллегии Сильвана) 129
 Септимий Север 72, 213, 240 (в виде Юпитера), 269 (на монете из Акмоны)
 Серавта (центаурия) 42
 Сервий (комментатор Вергилия) 108, 121, 126 сл., 144
 Сервий Туллий 109, 122 (покровитель рабов); 134, 138
 Серени, Э. 31
 Серений Катулл (отец-жрец) 166
 Сеттианский (эпитет Сильвана) 120
 Сеттий Максим (принцепс общины) 101
 Сеурра Трансминийская 42
 Сильван (вольноотпущенник) 46
 Сильван (бог) 68, 72 (стагуя); 114 сл. (популярное божество рабов и отпущенников); 116 (надпись о сооружении алтаря); 117 (Восстановитель); 118 (хранитель усадьбы; «Дикий» и Tutor Finium у Горация); 119 сл. (в эпиграфике); 120 [Ветурианский, Вилик, Домашний, Воспомоществователь, Гемин, Защитник, Лузианский, Могучий, Непобедимый, Святой, Сеятель-Скотник (Requar-
- us), Стаянский, Страж, Счастливы, Флавиев, Цезарианский Юноша, Казаникус, Камнийский, Лагерный]; 212 (Divus; обожествленный человек; с эпитетом Воитель); 122 (охранитель межевых знаков); 126 (атрибуты С.); 123 (Дендрофор); 133, 139, 140 (покровитель дружеских связей); 141 (сын раба); 144 (бог матери); 155 (в провинциях); 156 (вотивы в Нарбонской Галлии); 173 (Vintonus); 180 (домашний, в отождествлении с Суцеллом); 126, 181, 189, 201 (изображения); 204 (в отождествлении с «богом с молотом»); 205 (в сочетании с Дианой); 208 (в Нарбонской Галлии); 210 (в Глапе); 218 (Каллирод); 238 (Беллатор; Видаз, в Паннонии); 252, 270 (посвящение рельефов с изображением всадника); 159, 218, 223 (многочисленные вотивы на Дунае), 228, 238 (на Дунае и в Иллирике; с эпитетом Magla); 239 (в святилище Асклепия); 274 (на Дунае). См. также: 120 (божество дома Авгусов; геній коллегии упряжников; страж дома Паприев); 121 (С Августа); 238 (Домашний и Лесной, на Дунае); 119 (Невиан); 239 (Сеятель, на вотиве коллегии этого бога в Ульмете, в Нижней Мезии); 124 (празднества в его честь); 125 (храм в Филиппах); 128 (храм С. Спасителя); 143 (во мн. числе); 223 (в сочетании с нимфами); 228, 238, 290 («чернь богов»)
 Сильвестры 238, 271 (посвящения Сильвану и сильвестрам с изображением всадника)
 Симплиции (наименование коллегии) 101
 Синфор (кандидат коллегии Сильвана в Капуе) 129
 Сирона (богиня, паредра Белена) 180, 199 (паредра Аполлона)
 Скаскопорена 175
 Скаптапора 273

- Скрибоний Диоген, отпущенник
Либона 126
Smert. 201
Снисходительность (Clementia)
81
Солнце, 14, 107, 194 (боги солнца
как предки знати); 210, (в Гла-
не); 248 (ипостась Юпитера);
253 (бюст), 264 (на галльских
изображениях); 269 (солнце и
луна — бюсты на рельефах)
Соннетена (локальный эпитет Ге-
ры) 174
София 243 (памятники культа
Диониса)
Spariani vicini 40
Сполето 68, 72
Спортелена 175
Справедливость (Iustitia) 81
Sulevia Idennica (богиня) 208,
209 (эпитет Минервы); 217 (в
Галлии)
Сулевии (богини) 206, 217; 223
(вотивы на Дунае); 228
Sulevis Idennicis (посвящение)
157
Суть (локальная богиня в Брита-
нии) 158, 160, 216 (в отождеств-
лении с Минервой); 217
Сульпиций Галл (фламин Авгу-
ста, жрец Молтина и гутуатр
Марса) 191
Сульпиций Феликс, М. 66
Сумелоценна (императорский
сальтус) 47
Сутугий (божество) 193
Сутуний (испанское божество)
193
Суцелл (божество) 157, 181 (об-
шегалльское божество, отоже-
ствляемое с Сильваном); 189
(божество с молотом); 205 (в
сочетании с Нантосвельтой).
Суцидава 31
Сьёстед, М. 182
Тана (богиня, паредра Видаза)
238
Tanginiciaeacus 171
Таранис (божество, отождествля-
вшееся с Юпитером) 180, 183
(общекельтское божество); 185,
226, 250, 259
Таранукн (сын бога Тараниса)
205
Targos Trigoganos (божество)
202
Tarmuncebaci Cecaeci (Lares) 169
Тацит 84, 135, 230, 233
Твертики 22
Тевено, Е. 183, 190, 259
Тевтат (галльское верховное бо-
жество) 180 (с эпитетом Ве-
зуций, Камулус, Катуригс, Су-
целл); 207 (Марс)
Тевтат Медурин 228
Textimeis (вотив богиням этого
имени) 158
Телесфара и Плеаты, кленты (в
посвящении ларам и Тутеле)
169
Телесфор 271 (изображения)
Теллус (богиня земли) 262
Тельхины 21, 28
Темебриг (божество одноимен-
ного поселения) 170
Tegaucorgitiches (божество) 196
Теренций Ласцив 61
Тешгния (богиня в Норике) 174,
222
Тиберий Клавдий Професс 190
Тибурний (дедикант Онуавы) 198
Тигорина (пага) гений 207
Тит Элий Фауст 101
Тога алма (богиня) 168
Тогия (богиня) 179
Togotes (божество) 168
Тодоров, Я. 159, 242, 244, 254
Toigaesus или Tuigaesus (боже-
ство) 171
Tole (поселение) 194
Томсон, Дж. 263
Tongonabiagus (божество) 171
Tongobrigeses (vicani) 171
Торий Север 72
Tossus (бог civitatis Catuvella-
norum) 173
Траян (император) 14, 128, 136
Требаруна (богиня) 168
Трепт (кандидат коллеги Силь-
вана, раб) 129
Тривия 107 (тривии), 165, 206
Тридия, дочь Модеста 42
Трикастины (галльское племя)
32, 37
Трикория (богиня трикорнев) 162

- Трир 202, 274 (мавзолей в его районе)
Трития (богиня племени титулов) 162, 207
Тритоллы (племя) 196
Трофим (кандидат коллегии Сильвана, раб) 129
Тудер 61
Тудор, Д. 253, 254, 274
Tuihanti (племя в Германии) 163
Тулл Гостилий 134, 138
Туллоний (божество одноименного поселения) 170
Тунгская II когорта 43
Туробрига 168
Турселия Максима, Л. отпущенник 120
Тусидий Кир 100
Toutatis (божество в Британии, вождь туата) 217, 221 (эпитет Латобия)
Тутела (божество) 156 сл., 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 169 (мужское божество в Испании); 170, 193 (в Аквитании); 238 (во мн. числе, на Рейне)
Tuteiae plateae (посвящение) 165
Тутен, Ж. 167, 168, 181
- Уби (племя) 212
Udalca Paterni 208
Узулен Вейнтон 38, 46
Узулены (семья) 38
Ухахапус и Uxellus (божества) 211
Уксовин (божество) 210 сл. (в Глане)
Усете (кельтское божество) 266
Улнаника (центурия) 42
Ulenses (gens) 42
Uloqum (род) 42
Ульпиан (юрист) 49
Ульпий Агапет, М. (из Рима) 117
Ульпий Капитон 64
Умбри 60
Умбрий Политим 60
Урбан (жрец) 116
Урния (источник) 156
Urobrosae (богини) 208
Урса (из Салоны, жена раба или отпущенника) 151
Урсул, вилик Дианы в Капуе 129
- Фабий Север, Л. 66
Фавн (или Фавны) 108 сл., 117, 143 (царь латинов); 124
Фавст (кандидат коллегия в Капуе, раб) 129
Fagus (божество бука) 195
Фаратийский паг 63
Фаты 21, 107, 143, 208, 228, 241
Феб 95, 175 (посвящение)
Федер-Фетманс, Г. 189
Федр 11, 76, 87, 92 сл., 103
Феликс, сын Смера 209
Ферокс (вольноотпущенник) 157
Ферония 75, 106 сл.
Ferrarienses (Pagani) 140
Fersomores Suenses (omnes dii) 173
Фероциана (дедикантка Клавдии Улли) 243
Fertilitas (богиня плодородия) 210 (в Глане, ипостась богини земли)
Фессалия 258 (культ копия); 263 (родина культа Асклепия)
Фест 22, 59, 109
Филина («спутница» Клавдии Или) 243
Филиппы 100, 115, 125, 151, 158
Филострат 96, 135, 146
Фиммелина (богиня племени тунихатнов) 164
Fines (божества) 208
Фитц, И. 155, 186
Флавий Августал 239
Флавий Анникет (дедикант Сильвана в Риме) 127
Флавий Аполлон 64
Флавий Север (встеран XXX Ульпиева легиона) 165
Флавий Тиберий Ветер 59
Флавий Фронтон 41
Флавия Куба (дедикантка бога Козоза) 194
Фламиннан 61
Флора (богиня) 207 (богиня-мать и богиня пага)
Фоморы (подземные гиганты ирландской мифологии) 263
Фонт (божество) 68, 73 (культ в Риме); 106, 159 (вотивы рабов дунайских провинций)
Фонтан (божество) 62

- Фортуна 60 (Фоллианская); 68, 73 (Августа); 106 сл., 156, (в сопоставлении с Дексивой); 210 (в Глапе); 240, 241, 264 (на галльских изображениях); 208, 213 (во мн. числе)
 Фортунат из Нароны 151
 Фракийский всадник (божество) 159 (вотивы рабов придунайских местностей); 248 (распространение культа); 251 (отличия его иконографической трактовки от Юпитера); 253 (иконграфия); 266 (черты культа); 267 сл.
 Фракийцы 38, 158, 187, 228
 Фракия 19, 31, 43, 151, 174 (местные культы); 175 (общинные боги); 223, 224 (культ нимф); 242 (культ Диониса); 272 (культ бога всадника); 278 (преобладание локальных культов)
 Фриагаба (богиня племени туинхантов) 164
 Фуллонии 61
 Фурианский остров 33
 Фуск (из Тарракона) 151
 Фуфий Александр 62

 Хаберланд, А. 28
 Hallivesa (богиня) 164
 Halos (центурия) 42
 Хаос (божество) 249 (отец змееного гиганта)
 Хариты 22
 Хедерихейн 125
 Хольдер, А. 42, 168, 194, 217, 219 сл.
 Ноголате (божество) 194
 Nuterus или Nutrus (божество) 218

 Царица Немзида Днана (в Карпунте) 240
 «Царственный» (эпитет галльских божеств) 182
 «Царь» 111 (эпитет Пана); 182 («царь племени» — эпитет галльских божеств); 286 (бог-родоначальник)
 Сесгагис (боги) 169
 Сессигит (испанский род) 169

 Целейя (богиня) 222
 Целестис (эпитет Доброй богини) 109, 125 (эпитет Сильвана), 172 (эпитет Бригантии)
 Цельс (противник христианства) 80, 136
 Цельс (юрист) 49
 Centopsis (локальное божество) 162
 Цере 58, 68, 116, 118
 Церера 14, 29, 107, 108 (плебейский культ); 142, 144, 240
 Цернен (магистр и квестор коллегии) 56
 Церцунн (божество) 201, 203 (изображения)
 Цивилис 230
 Цицерон 70, 70, 89, 144, 146

 Честь (божество) 75

 Шахермайр, Ф. 255
 Щедрость (Munificentia) 81

 Эбородун (селение) 46
 Эвен, А. 188
 Эвод (бедняк) 100
 Эде (поселение) 177
 Edescen (глава племени) 177
 Edetes (племя в Бетике) 177
 Эдуи (галльское племя) 128, 190, 192, 204, 231
 Эзерния 61
 Эзус (общегалльский бог войны) 180 сл., 183 (как общекельтское божество); 202, 202, 264 (на парижском алтаре)
 Эйон (божество вска) 57
 Экорна (иллирийская богиня) 68
 Элены (племя) 196
 Элизий 100, 151
 Элий Деметрий 100
 Элий Зенон («отец коллеги») 64
 Aelius Sabinus, P. (жрец кандидатов Венеры) 129
 Энгельс, Ф. 140
 Эндовеллик (испанское божество) 172 (Prestantissimus)
 Entarabus (божество) 205
 Энтретон (близ Секстиевых Акв) 185 (доримское святилище); 205, 226, 249, 262
 Эпиктет 57, 66, 84, 96

- Эпона (богиня) 119, 158, 184 (хтоническое божество); 200 сл. (изображения); 203, 209 (культ в Глане); 228
- Эптацента наследники (дедиканты Сильвана) 239
- Эрависки 155, 185 (культ Геракла)
- Erge (божество) 194
- Эргиссена 175
- Эрекура (богиня) 205 (в сочетании с Дитом)
- Эрнагил (племя) 32
- Эрнагил (поселение) 32
- Эрриап (аквитанское божество) 157
- Эрул 109
- Эскулап 58, 64, 107, 223, 264 (на галльских изображениях); 266 (храм в Ламбезе)
- Этнос (божество в Аквитании) 157
- Этьен, Р. 178
- Юлнак (село) 164, 165, 215
- Юлии (род в Аквитании) 195
- Юлий Абаскант (дедикант Сильвана в Риме) 127
- Юлий Агатемар 110
- Юлий Аманд (дедикант) 163
- Юлий Гемин, М. (дедикант богини Лахе) 194
- Юлий Кресцент (дедикант Меркурия) 173
- Юлий Нимфий, Гай (дедикант Сильвана) 127
- Юлий Ульпий Клеопатр, Марк 60
- Юлий Фелициссимум, воспитанник Феликса (в галльской эпитафии) 259
- Юлия Мошма (в Риме) 116
- Юлия Фестилла 46
- Юнг, Э. 251
- Юнона 21, 45, 73, 75 (царица); 93, 107 (во мн. числе); 142, 144, 159 (вотивы (рабов дунайских провинций); 167 (Jupones domesticae); 205 (в сочетании с Юпитером); 206, 208 (Jupones Montanae); 213 (Юноны Габин); 238
- Юпитер 5, 14, 45 (посвящения); 63 (пага); 65, 70, 95, 107, 108 (в Риме; Conservator possessionis Roscium, Altus, Summanus); 110, 119, 135, 144, 156 (вотивы рабов в Испании); 157 (вотивы в Лугдунской Галлии и Верхней Германии); 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 173 (в Британии); 174 (Арубин, в Нижней Мезии); 175 (вотивы); 179 (Андер, Кандидедон, Кандомий, Ладикус, Ренульсор); 193 (в Аквитании); 202 (изображения в сочетании с Юноной); 210 (в Глане); 212, 214 («Домашний»; на Нижнем Рейне); 221 (Всеблагой, Величайший); 223 (в сочетании с Марсом и Меркурием); 227 (римский); 228, 239 (вместе с Гераклом); 247 (всадник, попирающий змееного гиганта); 248 (Галльский, Солнце); 249 (изображения в Галлии); 250 (Таранис); 251 (символы у кораллов); 261, 262 (в сопоставлении с Максимианом); 264 (небесный, покоряющий змееного гиганта); 265 (в Галлии вместо локального всадника); 268 (прирейнский); 271 (синтетический образ во Фракии); 290 (насаждение римского культа). См. также: Ю. Анксур 106; Ю. Багнат 207, 209; Ю. Гелнополитанский 131; Ю. Долихен 4, 128, 277; коллегия Ю. 228; J. Parthinus 174; J. Solutorius 179; храм Ю. Стража на Капитолии 126; Ю. Таранис 185, 257
- Ялон (божество) 220
- Януарий Инген (ветеран) 165
- Янус 159 (вотивы рабов дунайских провинций)
- Янус (отец) 107, 121

II. ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августалы 63
 Автаркия (философское понятие) 103 сл.
 Ager limitatus 34
 Ager non limitatus 34, 37
 Агонистики 138
 Агрименсоры 32 сл., 122, 133 сл., 138
 Agri vectigales 48 сл.
 Актор 157 (примипилярия XXII легиона, дедикант Юпитера); 197 (управитель имения Л. Помпея Наумениана); 284 (акторы рабы).
 Amatores 61
 Антиримские восстания 233
 Antistites (жрецы) 131 сл.
 «Апостольские правила» 139
 Апотропей 249
 Анофеоз (его демократизация) 144, 188
 Аренда 32; (коллективная) 35
 Арендаторы 233
 Аристократические культы 247, 265, 270
 Аристократический стоицизм 90
 Аскеты 89
 Ассигнация (земли) 33 сл.
 Астрология 248, 265
 Ассия и уровень как культовые символы 98
 Атеизм 15, 15
 Багауды 144 («сыны земли»); 230, 262, 287 (носители общинной идеологии)
 Бог-медведь 193
 Бог-младенец 206
 Бог с молотом 126 (в Галлии); 128 (у эдуев); 182 (в отоже-ствлении с Диспатером); 184 (как хтоническое божество); 189, 193 (в Аквитании); 200 сл. (изображения); 233, 204 (в Верхней Германии); 205, 278 (на Рейне); 264
 Боги армии 119
 Боги-воители 29
 Боги-всадники 247 сл. (на Рейне и на Дунае); 255 сл. (происхождение культовых представлений); 258, 267 Медавр как всадник); 286, 290 (распространение культа в провинциях)
 Боги-деревья 195 сл.
 Боги-животные 23
 Боги-колесничие 258, 286
 Боги-охотники 258 сл.
 Боги-покровители плебса 68
 Боги-ремесла 68
 Боги сезонов и дней недели 249
 Боги-родоначальники 23, 226 (и богини матери); 231 (вожди-освободители); 286
 Боги-труженики 29 сл., 282
 Боги-хранители поселений 270
 Боги-цивилизаторы 29 сл., 98, 200 (в Галлии); 220, 227
 Богини-кормилицы 223 сл.
 Богини-матери 109, 156 (вотивы отпущенников); 160, 163 (в Нижней Германии); 166, 167 (божества изобилия и богини-целительницы); 175, 181 (общегалльские божества); 184 (хтонические божества); 189 (в связи с культами источников, хол-

- мов и т. п.); 198 (в Галлии); 199 (изображения); 200 сл., 203 сл., 208 сл., 212, 224, 226, 228, 238, 241 (парки, фаты и фортуны); 278 (на Рейне)
- Богини-родоначальницы 215, 226
- Божества — покровители общин (поселений) 176
- Божества удачи и счастливого случая 68
- Булевты городов (дедиканты богу всаднику) 268
- Варваризация 234 (провинций); 193 (варварские завоевания); 292
- Вексилляции германцев 214
- Ветераны 35, 44 сл.)поклонники Сильвана); 114, 212, 214 (потомки); 221 (вспомогательных частей); 235, 260, 268 (как дедиканты всаднику); 272 (культ всадника во Фракин)
- Вигинтивирь 38
- Vicani 39, 45, 173 (в Британии)
- Викарий 46
- Вилики 108 (дедиканты Сильвана); 114
- Вилла 33 (в провинции); 36, 48, 51, 154, 195, 197, 235 (ветерана); 286 (римская рабовладельческая)
- Vici 32 (vicinia); 43, 221 (на Рейне и на Дунае)
- Vicini 39, 40, 46
- Военное сословие 260 сл. (в провинции); 276, 289 сл.
- Вольноотпущенники 8, 25, 38, 41, 46, 52, 53, 62 сл., 68 сл., 74 (в культе Великой матери); 86, 87, 106 (посвящения); 115 (в составе коллегии Сильвана); 136, 147, 153, 158 (в эпиграфике Британии); 194 (в надписях Галлии); 197, 227, 233 (провинциальные); 282 (бесправие)
- Вольноотпущенницы 74 (в культе Бона Деа); 87 (члены погребальных коллегий); 150
- Восточные культы 4 сл., 18, 248
- Всадники (сословие) 34, 61, 72
- Гаруспик колонии и antistes huius loci (дедикант Венеры победительницы) 131
- Gentes и Gentilitates 40, 168 сл., 171, 179 (в Испании)
- Героизация умерших 177 (героизированные племенные вожди), 188, 245, 248 (в виде всадника); 251 (прототип культа фракийского всадника); 256, 266 сл.
- Гигантомахия 247 (участие Диониса); 250 (классическая); 262 (сравнение гигантов с багаудами); 263 (изображения на памятниках культа Митры)
- Глоссаторы 58, 110
- Гностические амулеты 244, 275
- Гностики, Гностические учения 17, 84, 145, 244, 290
- Горшечники 97 (по орудиям труда на надгробиях)
- Гутуатры (жрецы в Галлии) 191
- Двойная секира как объект почитания 28
- Декурионы (сословие) 34, 46, 63, 65, 72, 212 (Колонии Агриппины)
- Декурион воинской части (дедикант) 228
- Дионисийские фиасы 61 сл.
- Диспенсатор 46, 85
- Добродетель 78 сл. (в представлении общественных низов); 81
- Доменнаяльные святилища (195 сл., 227
- Домены 40, 192 (в Аквитании); 194 (боги-покровители д.) 197, 234, 289
- Домовые 292
- Дриады 124
- Друиды 180, 187, 191, 226, 230
- Дружба 8 сл. (в представлениях общественных низов); 282, 89 (в представлении Цицерона); 89 сл. (дружба у стоиков)
- Дуумвиры 38, 46, 73, 76, 268 (дуумвир Напоки, дедикант бога всадника)
- Дух дикой природы 113
- Духи леса 113, 165 сл.

- Единый общегалльский бог (изображаемый с двумя или тремя головами, иногда с рогами оленя и т. п.) 181
- Ереси 285, 293
- Жрец и протарх Никополя 268 (дедикант бога всадника)
- Жрецы 38, 129 сл., 131 сл., (Цезеры и Дита); 178 (Юпитера Соллотория в Испании); 191 (племенные); 191 (Рима и Августа); 192 (пагов); 286 (аристократические)
- Загробная трапеза 261 (на провинциальных надгробиях)
- Загробное воздаяние 76
- Закабаление крестьян 50 сл.
- Земельные наделы 235 (ветеранов)
- Землевладельческая верхушка 246
- Золотой век 14, 29 (легенда); 57, 133, 135, 137, 138, 140, 244, 246, 265, 275 (в связи с культом Времени); 276 (в связи с культом всадника); 281
- Изображения племенных вождей 177
- Иллирийские боги 228, 238
- Имения 33 (*possessiones*); 47 (*fundus*); 51 сл.
- Иммунитет 35, 45 сл.
- Императорский культ 14, 57, 77, 178 (в Испании); 240 (уподобление Юпитеру); 244 (в связи с культом Диониса); 282
- Индивидуализм 16, 26 (индивидуальные боги); 84 (этический принцип); 145, 281
- Инквилинны 8, 59
- Инсигиторы (рабы) 284
- Инструменты как объекты почтения 28
- Interrex* (коллегий) 62
- Кабан 262 (как символ местной аристократии на провинциальных культовых изображениях); 268 (как воплощение зла)
- Кадастр 32 сл., 37
- Каменщики 59
- Канабы 157
- Кандидаты (в культе Сильвана, Венеры и Долихена) 129
- Candidati pumipis* (в Карнунте) 129
- Капитолийская триада 119, 264, (в провинциях); 290 (насаждение культа в провинциях)
- Кварталы (*vici*) 54
- Квестор (коллегий) 45, 56,
- Квестор Колонии Агриппины 212
- Quinquennialis territorii Capidavensis* 31
- Квинквенналы (коллегий) 61, 65
- Кельтская сельская община 36
- Кельтские боги 28, 182
- Киники 66, 79 сл., 82 сл., 96
- Кланы (*gentilitates*) 40
- Клиентела 88
- Клиенты 8, 37, 47, 58, 62, 64 сл., 153, 194 (в посвященных надписях Галлии); 227, 242 (в дионисийских фиасах)
- Коллегий 7, 54, 76 сл. (бедноты); 236 (ветеранов и их потомков); 69 (жреческие); 62, 64 (клиентов); 55, 67 (культовые); 59 (почитателей Меркурия, Геракла и Дианы); 61 (Геракла Галлиллиана, Геракла Гервиана, Геракла Фронтиниана); 64 (Эскулапа и Гигиэйи); 115 (устав коллегий Сильвана); 116 (товарищество могучего Сильвана, в Риме); 129 (почитателей Сильвана); 269 (почитателей фракийского Героя); 54 (профессиональные); 55 и 115 (*fabri et centonarii*); 120 (Публициев, городских отпущенников); 7, 61, 69, 106, 148 (рабов); 62 (коллегий в Риме); 150 (арелатских плотников); 65 (Геракла в Аскуле); 56 (Дианы и Антиноя в Ланувии); 117 (императорских ларов и изображений); 74 (фамильных ларов и пенатов); 60 (обожателей Ромулиев); 61 (*Stadium Palladianum*); 60 (*Universi Leontiani*); 68 (медников, цветочников, мясников, ското торговцев, сукновалов в Сполето); 55 (сукновалов в Риме; навикуляриев, *collegia*

- тепicioгum); 65 (ремесленников в Пизавре, Сентинских ремесленников); 60 и 73 (центонариев); 120 (упряжников); 56 (Юпитера в Альбурне); 277 (Юпитера Долихена).
- Коллективизм 27 (культовый); 84 (в этике); 229, 240, 289 (народная идеология)
- Коллективная собственность (на землю) 41
- Коллективы богов 220
- Колонии 32
- Колонисты (римские) 32, 223 (в дунайских провинциях)
- Колонны (культ) 173, 278 (Бригги и Галлии)
- Колоны 8, 47, 48 сл., 51, 54, 49, 138, 230, 261 (на погребальных изображениях); 286 (общинники)
- Комархи 175
- Commercium 48
- Компидаты ларов Августа 72
- Кондуктор (сальтуса) 47, 212
- Конница в римском войске (связь с культами) 259 сл.
- Consaсran 39 сл., 43, 239 (Сильвана Сеятеля); 239
- Consessus (consentio deorum deorumque, во Фракии) 223
- «Контроверсии» Сенеки 137
- Confines 43
- Конь 248 сл. (хтоническое животное); 255 (символ власти племенных вождей и знати)
- Крестьяне 10, 19 (в Италии); 20, 101, 225 (во Фракии); 230 (классовая борьба); 233 (провинциальное крестьянство); 240 (мировоззрение провинциальных крестьян); 271 (в связи с культом святого Георгия); 273 (крестьянские восстания в Давии); 277 (сыны Земли, попираемые небесным богом); 279 (мировоззрение); 287 (лузитанские); 293 (крестьянские восстания как причина упадка империи)
- Кризис рабовладельческой формации 12 сл., 19, 53 сл., 284 сл.
- Кризис Римской империи 234
- Круговая порука (в общине) 37
- Кузнецы 59; (коллегия) 68
- Кузнечные боги 27 сл.
- Культ 20 сл. (природы); 90 (строительных инструментов в Италии); 106 (ларов); 125 (камней, в связи с культом Сильвана); 195 (деревьев в Аквитании); 264 (всадников на Дунае и в других местах — местные корни); 255 сл., (коня)
- Cultores 62, 131 (huius loci); 132
- Культурные герон 98, 128, 203, 245, 258, 286
- Куриалы 31
- Лесной великан 113
- Лесные боги 113, 270
- Лесные духи 141, 278 (на Дунае)
- Лесные карлики 113
- Лешие 292
- Магистраты провинциальные (дедиканты бога всадника) 268
- Магистры 38, 45, 46 (соотпущенников); 56 (пагов); 63, 67 сл. (коллегий); 71 (культы ларов Августа); 73 (Юноны); 105 (из отпущенников и рабов); 130, 156 (пагов близ Нарбона); 175 (сельские); 222 (коллегия ремесленников в Ратиарии); 282
- Магия 244
- Медвежий культ (в Аквитании) 193
- Меркуриалы 73
- Местные боги 170 сл. (в Испании); 264 (в провинциях)
- Министры (коллегий) 67 сл., 71 (Меркурия, Майи и Августа); 105 (из отпущенников и рабов); 130, 282
- Министры культа — рабы 71
- Министры Благоразумия 73
- Министры Венеры (женщины-рабыни в Далмации) 158
- Министры Фортуны Августа 73
- Мистерии 80, 151 (Диониса); 241, 245 (популярность в высших общественных слоях во Фракии); 253, 254 (митраистские)

- Мистические учения 246, 288
 Мисты 151, 247 (Диониса); 253 (Митры)
 Митраизм 124 сл., 254, 263, 265, 273, 274
 Митраистские общины 277
 Митреум 125 (в Риме, Руссикаде, в Хедерихейне); 201 (в Галлии)
 Молот (и наковальня) как объекты почитания 28, 99
 Mores civitatis 48
 Надгробия провинциалов 261
 Надгробия с изображениями ремесленников и орудий труда 204, 278 (на Рейне)
 Надгробные эпитафии бедняков 86 сл.
 Наделы (земельные) 36
 Наемные работники 8
 Нимфы 21, 107, 109 сл. (лесные); 112, 121, 143, 156, 157 (вотивы рабов в Лугдунской Галлии и Верхней Германии); 159 (вотивы рабов дунайских провинций); 160 (святылища); 223 (в сочетании с Сильваном); 224 (во Фракии); 238 (сопровожают Сильвана); 246, 257 (на одрисских монетах); 269 (паредры бога всадника); 290
 Общие трапезы (в коллегиях) 54
 Община 42 (поземельная, родовая); 176 (родовая, общинные культы); 226 (сельская); 234, 285 (кровнородственная и территориальная); 287 (о. колоннов); см. также разложение общины 23 сл., 45, 232
 Общинная собственность 36, 47
 Общинники свободные 230 сл.
 Ординарий (категория рабов) 146
 Ordo Regalium (коллегия) 62
 Орудия труда как предмет почитания 16, 97 сл., 199 (в Галлии)
 Орфические учения 243, 244, 247
 Отрубленные головы (в галльском искусстве) 184 сл.
 Охота (ритуальное действие) 259
 Pagani 39, 63 сл.
 Паги 30, 31, 38 сл., 43, 63, 67, 70 (учреждение Сервия Туллия); 134, 160, 163 (в Британии); 170 (в Испании); 191 (sacerdotes), 192 (организация культа по пагам); 205 сл., 226
 Пантеон 179 (племенной); 191, 197, 203, 214 (в Британии), 220 (в античном мире); 226 (формирование); 286 (насаждавшийся сверху); 287 (упадок туземного пантеона)
 Парижские алтари (с изображением галльских божеств) 201
 Пастбишный сервитут 48 сл.
 Pater familias 53, 62
 Патриархальное рабство 53
 Патрицианская «небесная» триада
 Патронат 188
 Патроны 38 сл., 41, 46, 52, 54, 58, 61 сл., 66 сл., 81 (погребальных коллегий); 87, 100, 105, 116 (коллегия Сильвана); 129 (других коллегий); 147 сл., 153, 158, 160 (культ патрона у рабов в Италии); 194 (гений патрона или господина); 208 (посвящения в Нарбонской Галлии); 259, 282 (культ)
 Пeregрины 34, 38, 45, 131, 221, 227, 235 сл. (крестьяне); 236; 276 (общинники)
 Передель общинных земель 50
 Персонифицированное время (в виде змеи с яйцом) 275
 Pietas (по отношению к господам) 147
 Пифагорейцы 89, 187 (фракийские жрецы — ученики Пифагора); 244 (учение)
 Плебеи 9, 12 (плебс городской); 20, 29, 54, 70 сл., 81, 105, 108 (культы); 138 сл., 144 («сыны земли»); 148, 151 (провинций); 262, 282 (бесправие)
 Плебейская «хтоническая» триада 144
 Plebs (extramurana, intramurana, urbana). 64
 Поваров коллегия 68
 Повинности (крестьян) 44
 Подземные боги 107, 110
 Подземные чудовища 22

- Помпейские фрески (с дionисийскими изображениями) 241
 Посессор 33 сл., 44 (possessores); 45, 47, 48
 Посесоры (в посвящении Юпитеру, Сильвану и остальным богам) 119
 Послы коллегий 65
 Possessio 33
 Праздник украшенного дерева 113
 Праздники рабов 109
 Прекарное держание 33, 48 сл., 136, 138
 Преторианцы 44 (из фракийцев); 214, 228, 268 (как дедиканты всадника)
 Преторы пагов (племен) 38, 191
 Prætores 67
 Principes 31 (loci); 32 (vici Taurotomosis); 39, 42 (центурии); 101 (общины); 132 (жрец); 169 (племени); 229 (и цари племен); 290 (как вожди общин)
 Производительные силы земли (культ) 128
 Прокуратор 64 (императорских имений); 127
 Психопомпы 184 (Огмий); 186 (лебеди)
 Работники (operatores) 47
 Рабы 10, 18, 20, 25, 41 (родовые); 52 (продажа); 61, 72 сл., 194 (из Галлии); 98, 105 (мораль); 106 (посвящения); 109, 122, 135 (в этрусской легенде); 146 (в фамилии); 153, 154, (как класс) 156 (в Испании); 158 (в надписях Британии); 193 (в Аквитании); 151 сл., 197, 227, 230, 233, 288 (провинциальные); 242 (в дionисийских фиасах); 259 (как ритуальные охотники); 261 (на погребальных изображениях); 277 (в царстве блаженных); 284 (арендаторы, викарии, чернорабочие, чиновники)
 Рабыни 74 (в культе Бона Деа); 261 (на погребальных изображениях); 282 (бесправие)
 Reges (патроны коллегий) 62
 Ремесленники 10, 97, 199 (надгробия в Галлии)
 Ремесленные коллегии 69
 Римские боги 203, 208 (в Нарбонской Галлии); 228, 229, 264 (в провинциях); 287 (слияние с ними местных богов)
 Римское гражданство (провинциальное) 235, 276 (землевладельцы)
 Римские завоевания 37, 226
 Рогатый бог 199
 Родовой культ 25, 206, 229 (родоплеменные культы)
 Родовые демоны (в Греции) 25
 Родовые пережитки в античной магии 161 сл
 Родо-племенная аристократия 207 (бельгов); 226, 264 (доримской Галлии)
 Романизация 19 сл., 30, 159 сл., 170 (в Испании); 179 сл., 197, 211, 215, 220 (в Британии); 225, 234 (провинций); 258 (в области культов)
 Рыба (религиозный символ) 275
 Сальтуарии 114
 Сальтус 35, 47
 Самопродажа в рабство 8
 Sacerdotes (пага) 191
 Свадебные обряды (в древнем Риме) 25
 Свободные труженники 74, 148, 285
 Севиры-августалы 14, 55, 58, 72 сл., 155
 Севиры (отпущенники) 106, 114 (дедиканты Сильвана)
 Село 32 сл. (в придунайских областях); 44, 70, 170 (в Испании)
 Servorum dies 109
 Синойкизм 219
 Собака (символ доброго начала) 263
 Совместные трапезы (в коллегиях) 64, 116, 239
 Солдаты 35 (поклонники Сильвана); 114, 119, 212 218 XX легиона); 221, 235 (римские граждане); 236 (привилегированное сословие); 244 (фракийские); 246 (ветераны; культ Диониса); 260 (культ бога всадника); 261 (торжествующие над варварами, на надгробии)

- ях); 268 (дедиканты всадника); 272 (культ всадника) 288 (восточные культы)
- Солярные культы 178 (монотеизм); 177 (символы на надгробных стелах); 274 (укреплявшие римское могущество)
- Соотпущенники (организация) 46, 150
- Старейшины (родо-племенные) 32
- Статуслиберы 284
- Стойки 89, 95
- Строительные инструменты (structoria, на надгробиях) 98
- Субсидивы 32
- Сукновалы (по орудиям труда на надгробиях) 97
- Титаны 243, 247, (и Загрей)
- Трехголовый бог 199, 201, 208 (изображения); 270 (двух- и трехголовые всадники)
- Труд (объект поклонения) 100
- Туат (паг) 180 сл., 217, 221 сл. 226
- Usus fructus 33, 37
- Уровень (погта, символ моральных норм) 99
- Фамилия 53 сл. (фамильный культ); 69 л, 137, 146, 154, 170 (духи хранители); 225
- Фей 292
- Фиасы 61, (Агрипиниллы, Глабриона, Плацидиана); 152 (дионисийские), 158 (Либеры Та-сисбастенского близ Филипп и азианов в Дакии); 179 (богини Тогни); 225, 242 (рабы и клиенты); 243, (служанки Диониса); 244 (в Каллатии); 246, 277
- Филарх науталиотов (дедикант бога-всадника) 268
- Фламин 38, 46
- Фламин и дуумвир секванов (жрец в храме Рима и Августа в Лионе) 190
- Фламини 61, 190 (Марса Лена); 191 (фламин Августа и общеплеменные фламини)
- Фруктуарий 33 сл., 48, 87 (во мн. числе)
- Храмовые сторожа (aeditui, дедиканты Сильвана) 125
- Христианство (раннее 16, 17 сл., 102 сл., 139 сл., 154, 265; 80, 92, 96, 140, 277 (общины)
- Хтонические боги 22, 27, 247 сл. (культы в провинциях); 267, 286, 290 (боги низших слоев)
- Humiliores (сословие) 280
- Цари 134 (легендарные); 254 (цари-жрецы); 255 (ирландские, церемонии при вступлении на царство)
- Центурия 32, 40 сл.
- Цереалы 73
- Civitas 47, 205 (как союз племен)
- Частная собственность на землю 32, 36
- Эдлы 38, 76, 115
- Equites singulares 120, 228, 264 (в Риме)
- Эпикурейство 89, 95, 103, 141
- Эргастулы 137
- Ius alluvionis 34
- Ius gentium 48, 287

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Введение</i>	
1. Методология вопроса	3
2. Судьба общины в западных провинциях	30
<i>Часть I. Италия</i>	
1. Организации рабов и свободной бедноты	53
2. Мораль рабов и свободной бедноты	77
3. Религиозные представления рабов и свободной бедноты	105
<i>Часть II. Провинции</i>	
1. Идеология рабов и городской бедноты	150
2. Элементы общинного начала в идеологии сельского населения западных провинций	161
3. Обострение социальных противоречий в западных провинциях и отражение их в местных верованиях	232
<i>Заключение</i>	280
<i>Список сокращений</i>	293
<i>Указатели</i>	294
1. Именной	294
2. Предметный	313

Елена Михайловна Штаерман

Мораль и религия угнетенных классов Римской империи

*Утверждено к печати Институтом истории
Академии наук СССР*

*

Редактор издательства Л. А. Ельницкий Технический редактор В. В. Волкова

*

РИСО АН СССР № 35-82 В. Сдано в набор 21/IX 1960 г.

Подп. к печ. 29/XI 1960 г.

Формат 84×108³/₃₂, печ. л., 20 Тираж 3000 Т-14353

Изд. № 4903 Тип. зак. № 3511

Цена. 1 руб. 26 коп.

Издательство Академии наук СССР
Москва, Б-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография Издательства АН СССР
Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
16	13 сл.	труда	труд
16	14 сл.	образцы	образы
132	1 св.	aguarius	aquarius
160	7 сл.	Ies	des
201	7—8 сл.	бараньей головой и	барашьеголовой
215	18 сл.	местных	римских
221	15 св.	гражданами	гражданками
224	5 сл.	Archeologiae Erle- sio	Archaeologiai Er- tesitö
233	21—22 св.	Церелиса	Церсалиса
257	4 сл.	morale	moralis
295 лев. кол.	9—10 сл.	Гауториг	Тауториг
300 лев. кол.	25 св.	Фита	Дита
311 пр. кол.	13—14 св.	Цериен (магистр и квестор коллегии)	Церисн (эпитет Юпитера)
317 лев. кол.	21 сл.	269 (на-	269
317 пр. кол.	18 св.	трон-	трона

Е. М. Шварман. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 435

LECTURE NOTES

BY

PROFESSOR

JOHN H. COOPER

AND

ASSISTANT PROFESSOR

DAVID J. MORSE

CHICAGO, ILLINOIS

1963

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

ISBN 0-226-31011-1

HARDCOVER \$12.00

PAPERBACK \$6.00

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

1963

PHYSICS 435

LECTURE NOTES

BY

PROFESSOR

JOHN H. COOPER

AND

ASSISTANT PROFESSOR

DAVID J. MORSE

CHICAGO, ILLINOIS

1963

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

ISBN 0-226-31011-1

HARDCOVER \$12.00

PAPERBACK \$6.00

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

1963

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

PHYSICS 435

LECTURE NOTES

BY

PROFESSOR

JOHN H. COOPER

AND

ASSISTANT PROFESSOR

DAVID J. MORSE

CHICAGO, ILLINOIS

1963

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

ISBN 0-226-31011-1

HARDCOVER \$12.00

PAPERBACK \$6.00

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607

1963

UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

530 N. DEARBORN AVENUE

CHICAGO, ILL. 60607