

Дж. Шайд

РИМСКАЯ РЕЛИГИЯ И ДУХОВНОСТЬ

Суждение Теодора Моммзена, одного из учителей Георга Виссова, о римской религии, очевидно, дает безоговорочно отрицательный ответ на вопрос, который я собираюсь рассмотреть. Действительно, в 1854 г. в своей «Римской истории» Моммзен подчеркивал, что римская религия «осталась на поразительно низкой ступени созерцания и постижения (*des Anschauens und des Begreifens*)»¹. Большинство его современников разделяло это мнение, и Виссова в 1912 г. должен был защищаться от тех, кто оспаривал даже то, что религиозные институты, которые он, как верный ученик Моммзена, описывал в своем учебнике, могут быть уподоблены религии. В ответ Виссова с полным основанием отмечал, что «*Religiosität*» не является универсальным понятием, пригодным для всех эпох и цивилизаций². И утверждал, что никто лучше, чем Моммзен, не приблизился к сути римского мышления. Иначе говоря, сущность религиозного мышления римлян, теоретического и практического, он помещал в священное право и юриспруденцию этого права. Если принять во внимание антиклерикальный подтекст только что процитированного суждения Моммзена, можно считать, что в сущности он говорил то же самое, что и Виссова.

Так имеет ли смысл поставленный мною вопрос? Начнем с ответа, который давали древние. Римляне, точно так же, как и те, кто их понемногу открывал, – греки, никоим образом не считали, что переживают упадок религии и довольствуются духовностью, сведенной к простейшим религиозным представлениям. Все превозносили благочестие римлян и их очень сильную преданность религиозным обязанностям. (Это в Новое время римлянам стали отказывать во всякой религиозности, а в действительности – во всякой религиозности, близкой к нашей.) Но имеем ли мы дело с настойчивым, почти суеверным отправлением обрядов (Polyb. 6. 56. 6–15), лишенным всякой иной религиозной мысли, всякой духовности? Чтобы дать ответ, следует прежде всего задаться вопросом, что следует понимать под духовностью. В противоположность таким терминам, как религия, благочестие, бог, молитва, предрассудок и многие другие, духовность римским термином не является. Чтобы дать ответ, нужно, таким образом, начать с вопроса: а что понимают под духовностью?

В книге, посвященной духовности западноевропейского средневековья, Андре Воше определяет духовность как «религиозное измерение внутренней жизни», подразумевающее «науку аскезы, которая ведет посредством мистики к установлению личных отношений с Богом»³. Речь идет о «системе, кодифицирующей правила внутренней жизни как связь между определенными сторонами таинства христианства, приобретающими особую значимость в отдельные эпохи, и формами религиозной практики (обряды, молитвы, набожность), также преобладающими по сравнению с другими возможными в рамках христианской жизни»⁴. Эта форма духовности связана, таким образом, с одной стороны, с поиском Бога, с созерцанием божественных таинств, а с другой, с такими практиками, как аскеза, бедность, целомудрие или от-

¹ Mommsen Th. *Römische Geschichte*. 6. Aufl. Bd I. B., 1874. S. 163.

² Wissowa G. *Religion und Kultus der Römer*. 2. Aufl. München, 1912. S. VIII.

³ Vauchez A. *La spiritualité du Moyen Age occidental*. VIII^e-XII^e siècles. P., 1975. P. 5.

⁴ Ibid. P. 6.

шельничество, которые, очищая тело, делают это созерцание возможным. Определенная тем самым как внутреннее и интериоризированное измерение христианской религии, духовность тяготеет к мистицизму и индивидуализации благочестия, даже если она и практикуется коллективно.

Подобное представление о духовности с трудом приложимо как таковое к религиозной жизни римлян в силу глубоких различий, существующих между христианством и римской религией. Впрочем, именно эти различия часто мешают нам понять смысл и значение религиозного поведения римлян. Однако определение христианской духовности обладает тем достоинством, что оно понятно и выражает то, что западные христиане ожидают от религии. Вот почему я буду систематически опираться на него при исследовании (путем сравнения) того, что могло бы называться духовностью в политеистической ритуалистической религии, подобной религии римлян.

На поверхностный взгляд у римлян можно обнаружить обычаи, которые подпадают под современное понятие духовности. Впрочем, иные историки, не колеблясь, говорят в связи с этим о мистицизме. Действительно, нельзя отрицать, что в эпоху Империи некоторые философские группы избирали образ жизни «по духу», напоминающий образ жизни христианских созерцателей. В особенности такой философский образ жизни распространился начиная со II в. н.э. в среде неоплатоников. Посредством созерцания философ достигает уподобления тому, что он созерцает; созерцание является преображением себя⁵. Это созерцание, как описал его в IV в. Порфирий, состоит в том, чтобы удалиться от мира и от страстей и стать аскетом. Аскетическая жизнь позволяет мудрецу целиком обратиться к Духу. О Плотине Порфирий пишет, что его внимание никогда не ослабевало, «...разве лишь во время сна, которому, впрочем, препятствовали скудная пища... и постоянная направленность его мысли к Духу» (Porphyr. Vita Plot. 8. 20). Эти философы созерцали именно Дух, т.е. божественный разум, мысль, которая мыслит себя. А единственной целью этого созерцания было «соединиться с Верховным Богом», который и является этим Духом, «и приблизиться к нему» (ibid. 23. 7–18). Считалось, что Плотин был одним из первых, кто достиг – четырежды – этого мистического единения⁶. Речь несомненно идет о единениях мистических, наподобие тех, что впоследствии проповедовали христиане. Применительно ко времени до Плотина во избежание какого-либо смешения понятий словом «мистицизм» лучше не злоупотреблять⁷.

В любом случае созерцательный образ жизни затрагивал лишь очень ограниченное число людей, и даже философы далеко не все подчинялись этому стилю жизни. Большинство их были скорее учеными, а не мистиками, даже если их дух и мог возноситься для созерцания мира в его целостности. Кроме того, по времени приведенные примеры мистицизма относятся к началу поздней античности и не годятся для определения того, что могла представлять собой римская духовность на протяжении предшествующих веков. Тем более что с точки зрения римлян созерцание и аскеза не имели ничего общего с религией и благочестием. На их взгляд, речь шла о маргинальном поведении интеллектуальной элиты, которое не имело отношения к религиозным обрядам и представлениям. Рассматривать философское созерцание и спекулятивные построения как содержание либо учение ритуализма не имеет смысла, поскольку философия и религиозная практика в античном мире до III или IV в. между собой не сообщались⁸. Наконец, между III в. до н.э. и III в. н.э. философское обра-

⁵ См. об этом: *Hadot P. Qu'est-ce que la philosophie antique?* P., 1995. P. 243–264.

⁶ Ibid. P. 247 suiv.

⁷ См. ibid. P. 276–352 (о предыстории философского образа жизни и связанных с ним обычаях).

⁸ Хороший пример недоразумения такого рода представляет собой исследование Ж. Байе о «более возвышенной духовности», которую, по его мнению, он обнаружил за Вергилиевым описанием (в начале V книги «Энеиды») того, как отмечалась годовщина смерти Анхиза. См. *Bayet J. Les cendres d'Anchise: dieu, héros, ombre ou serpent? (Virgile, Énéide, V 42–103) // Idem. Croyances et rites dans la Rome antique.* P., 1971. P. 365–381 [1961 г.]; *Scheid J. Die Parentalien für die verstorbenen Cæsaren als Modell für den römischen Totenkult // Klio.* 1993. 75. S. 188–201.

зование никоим образом не препятствовало традиционной религиозной практике, даже если та или иная группа настаивала на аскезе и созерцательной жизни.

В начале прошлого века в смысле, близком к христианской духовности, интерпретировались также и мистерияльные культы. На этот раз речь шла не об ученых спекуляциях, а о культах, которые будто бы преодолевали реалистическую и ритуалистическую перспективу язычников и искали более возвышенной духовности. Но, как показал вслед за другими Вальтер Буркерт⁹, мистерияльные религии не являлись ни религиями, сосредоточенными на духовности, ни даже религиями в полном смысле этого слова. К тому же они не отвергали иных культов и форм религии. Кроме того, мистерияльные культы были маргинальными, дополнительными и затрагивали лишь ограниченную часть римлян. С другой стороны, мы очень мало знаем о содержании этих мистерий, а то, что нам об этом известно, происходит главным образом из патристических источников, а значит из христианских интерпретаций.

Как бы то ни было, в философском экстазе и в некоторых элементах мистерияльных культов, отмеченных отцами Церкви, можно обнаружить формы поведения, которые в последующем будут характерны для средневековой духовности. В этом смысле они представляют интерес (как и история терминов *religio*, *superstitio*, *precatio* или *fides*), поскольку позволяют реконструировать формирование христианских обычаев и представлений. Но они не дают ответа на наш вопрос: что можно считать римской духовностью? Существует ли римская духовность? То есть духовность, которая характеризует поведение большинства римлян, оставивших след в истории.

Конечно, можно удовольствоваться этой констатацией и свести понятие религии к поведению, связанному с духовностью, которая представляется приемлемой нам, современным людям. Но в таком случае мы возвращаемся к упреку, адресованному Виссове. Не противоречит ли это тому, что думали о набожности римлян они сами и их соседи? Сформулируем вопрос иначе: должны ли были римляне обладать духовностью, близкой к духовности христианских религиозных элит? Или: не следует ли сначала освободить понятие духовности от его содержания, чересчур христианского, чтобы его можно было приложить к римским данным? Согласно А. Воше, духовность – это внутренняя жизнь, которая рождается из созерцания того, что он называет таинством христианства, т.е. сущности христианского откровения, и придает последнему индивидуальное измерение, каковы бы ни были, помимо этого, аскетические упражнения, поддерживающие такое созерцание: по отношению к самой духовности они вторичны.

Так как же приложить это определение к религии римлян, религии большинства римлян, идет ли речь о гражданской религии или же о религиях коллегиальных и домашних? Не стоит останавливаться на том, что таинство римской религии не состояло ни в божественном откровении, ни в сотериологическом мифе. Это хорошо известно. Лучше сосредоточить внимание на том, что составляет сердцевину римской религии – обряде. Т. Моммзен был совершенно прав: римская религия была целиком обращена на придирчивое соблюдение ритуальных правил. Возьмем, к примеру, Августа, которого славил как реставратора религии и благочестия. Если приглядеться, то обнаружится, что в действительности он реконструировал и поправил храмы, возобновил все публичные обряды, даже восстановил те, что существовали в прошлом, но были забыты или находились в небрежении на протяжении многих поколений. Его реставрация была крайне реставраторской и пеклась исключительно об обрядах. И она имела большой успех, который обеспечил римской религии более трех веков обновленной энергии. Чтобы понять этот успех, следует равным образом рассмотреть значение отправления обрядов в католицизме и православии, а также в иудаизме или исламе, ограничиваясь упоминанием только великих религий Европы и Средиземноморья. Несмотря на существование влиятельных течений мистицизма и спиритуализма, обряд занимает очень важное место в этих религиях, и усердие, ко-

⁹ Burkert W. Les cultes à mystères dans l'Antiquité. P., 1992 [ориг. изд. 1987 г.].

торое верующие проявляют ради буквального соблюдения ритуальных предписаний, показывает, что ритуальное правило может быть интериоризировано и может играть в духовной жизни ту же роль, что и созерцание сотериологического таинства.

Подобная озабоченность обрядами не обходится без участия духа, и было бы странным, если бы она не предопределяла некоторой духовности. Скажут, что такого рода духовность можно понять, если за обрядами стоит «подлинное» религиозное таинство, т.е. таинство того же типа, что и передаваемое религиями Книги. Могут ли пустые божества и бездуховный (*geistlos*) ритуализм, как говорил Моммзен¹⁰, привести к иному, чем подсчеты и пристрастия лавочников?

Это христианская и современная точка зрения. На самом же деле существуют и иные формы духовности. В духовности раннего средневековья, к примеру, центральную роль играли литургия и обряды¹¹. И даже если понятие и практика духовности эволюционировали, тем не менее обряды никогда не были отменены и сохраняют свое значение. Еще более проясняющим является свидетельство Маймонида, который большую часть своей духовной деятельности посвятил иудейскому Закону. Маймонид, впрочем, ссылается не столько на откровение, сколько на систему правил, заключавшуюся в нем, или, точнее, на предписания Закона, которые помогают постичь истину и которые в действительности соответствуют истине. Тора – это истина, пишет он¹², и цель состоит в ее познании и осуществлении. Обряд и его соблюдение более не являются внешним облачением религии, в них – само ее содержание. В системе Маймонида это кажущееся ограничение познания происходит в действительности из убеждения, что человек не способен понять отношение Бога к человеку; он способен понять исключительно свою собственную связь с Богом¹³. Этот пример показывает, что подобный подход к ритуализму может дать образ, не слишком отличающийся от религии и духовности римлян. Только там, где Маймонид помещал трансцендентное и непостижимое, римляне помещали молчание, в соответствии с религией, не знавшей откровения. Это определенно ближе к ритуальной практике джайнизма Западной Индии, описанных Каролиной Хамфри и Джеймсом Лейдлоу¹⁴. Работы этих антропологов показали, в частности, что обряды сами по себе являлись как бы пустыми и не имели, так сказать, смысла. Проблема смысла не возникает или скорее обряды позволяют различным их участникам включиться в поиск смысла и их личных намерений и реакций, которые могут быть выражены различным образом: посредством эмоционального или физического участия в обрядах, посредством простого принятия обряда как того, что должно быть выполнено, или отказа от обрядов¹⁵. Можно также сказать, что, какого бы мнения ни придерживаться в вопросе о значении отправляемых обрядов, первая их цель состоит в том, чтобы предоставить богам время и пространство в повседневности, вписаться в божественную волю.

Эти замечания интересны, и они отчасти подтверждаются изучением римского ритуализма. Но следует говорить скорее не о пустоте, а о молчании. Обряды действительно молчаливы, если заключить в скобки их буквальный смысл, который позволяет их повторять и понимать в качестве жестов. Всегда находясь в центре живых вопросов, обряды молчаливы в том, что их смысл зависит от этих вопросов, а не от откровения, которое они могли бы нести в себе. Однако необходимо одно уточнение. Связность ритуальной системы и ее развитие обнаруживают некий скрытый

¹⁰ Mommsen. Op. cit. P. 170.

¹¹ Vauchez. Op. cit. P. 14–18, 38–43.

¹² См. Leibowitz Y. The Faith of Maimonides. Tel-Aviv, 1989. P. 25. Лекции Лейбовица, собранные в этой книге, могут служить введением в понимание религии обряда.

¹³ Ibid. P. 22.

¹⁴ Humphrey C., Laidlaw J. The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxf., 1994. Можно сослаться также на работы: Bell C. Ritual Theory, Ritual Practice. N.Y. – Oxf., 1992; *idem*. Ritual. Perspectives and Dimensions. N.Y. – Oxf., 1997. Я благодарен Барбаре Ковальчик, которая обратила мое внимание на этих авторов.

¹⁵ Humphrey, Laidlaw. Op. cit. P. 265.

смысл, который, как мне кажется, противоречит тому, что мы говорили о тотальном отсутствии значения¹⁶. Представляется, что именно благодаря этому имплицитному смыслу существование обрядов создает высказывание. Пример этого дает интерпретация иудейского Закона Маймонидом. Опираясь на нее, можно было бы сказать, что римские обряды хранили молчание обо всем выходящем за рамки отношений людей с богами на этом свете, подразумевая тем самым, что люди неспособны сходить с богами как-либо иначе, не рискуя быть раздавленными ими.

Но наряду с этим глобальным значением системы обрядов существует множество деталей практики, объединенных одним: она обязательна и должна подчиняться определенному числу правил. В разработке этих правил заключалось что-то, что можно считать римской формой духовности в только что очерченном смысле. Правило не только соблюдалось, оно обладало и создавало собственную жизнь и постепенно вело к ученой казуистике. Эта форма «духовности правила» была связана с буквой ритуальных обязательств. За отсутствием священных книг и догм она известна исключительно по фрагментам жреческой юриспруденции и нескольким текстам, где представлены положительные или отрицательные примеры поведения.

Будучи в течение долгого времени хранителями формул сакрального и профанного права, которые следовало употреблять в религиозных церемониях или судебных процессах, понтифики, и в особенности верховный понтифик, постепенно стали комментаторами этого права¹⁷. Именно их толкования стояли у истоков гражданского права и права сакрального, которое, к сожалению, во многом утрачено, поскольку христианские компиляторы поздней античности считали ненужным включать языческую ритуальную казуистику в своды гражданского и публичного права. Таким образом, в наших попытках представить, каким могло быть это право, мы ограничены использованием фрагментов этой казуистики, которые сохранились в жреческих постановлениях или протоколах. Впрочем, именно это право вершить правосудие в сфере сакрального было основным уделом тех, кого римляне называли жрецами, *sacerdotes*.

Благодаря нескольким латинским авторам сохранились следы казуистики нарушений. Возьмем пример из 6-й книги трактата Варрона «О латинском языке». Варрон пишет по поводу запрещения претору организовывать рассмотрение судебных дел в *dies nefasti*. В это время не следовало ни вести тяжбу, ни отправлять правосудие, поскольку такие дни были полностью оставлены за богами: «...неблагоприятными (*nefasti*) называются дни, которые составляют их [*scil. dies fasti*] противоположность и во время которых претору запрещено говорить «я даю, я объявляю, я присуждаю» (*nefas fari praetorem 'do dico addico'*). Поэтому нельзя вести тяжбу: ведь в ходе судебного процесса необходимо использовать одно из этих слов. Если он произнес это слово по неосмотрительности и объявил об освобождении раба, тот все же становится свободным, но с нарушением (*vitio*)... Претор, который произнес слова в такое время, если он сделал это по недосмотру, очищается посредством искупительного жертвоприношения; если он произнес их сознательно, Кв. Муций говорил, что очиститься он не может» (Varr. LL. 6. 30). Спустя несколько столетий, в V в. н.э. Макробий также рассуждал о намеченной Сцеволой¹⁸ казуистике: «Жрецы утверждали... что праздники осквернялись любой работой, выполненной после того, как они были провозглашены и предписаны. Кроме того, царю священнодействий и фламيناх во время праздников было запрещено смотреть на любое занятие, и по этой причине они через публичного глашатая предупреждали, чтобы не делалось ничего такого, и любое нарушение наказывалось штрафом. Вдобавок к штрафу предусматривалось, что всякий, кто выполнит в эти дни работу по недосмотру, должен в каче-

¹⁶ Чего, впрочем, не делают Хамфри и Лейдлоу.

¹⁷ См. Magdelain A. De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus. (Saggi di Storia Antica. V. 8). Roma, 1995. P. 73–75.

¹⁸ Речь идет о верховном понтифике Кв. Муции Сцеволе, который был консулом 95 г. до н.э.

стве искупления принести в жертву свинью. Если же он действовал сознательно, искупление было невозможно: понтифик Сцевола в этом вопросе был категоричен, но если верить Умбруну¹⁹, осквернения не происходило, если занимались делами, имеющими отношение к богам или их почитанию, или совершалось неотложное действие в случае насущной необходимости. Наконец, Сцевола, которого спросили, какие дела разрешены в праздничные дни, ответил: «Те, пренебрежение которыми нанесло бы ущерб». Поэтому, если бык свалился в глубокую яму, а хозяин нанял работников, чтобы его вытащить, не считалось, что он осквернил праздник» (Macro. Sat. 1. 16. 9–11).

Этот пространный отрывок показывает последовательное углубление казуистики и движение в сторону выработки правил на все случаи жизни²⁰. Понтифики и те, кто консультировал их по этому вопросу, формулировали свою казуистику в соответствии с ясным представлением о богах, порядке вещей и принципах религии. Молчание ритуального правила они заставляют говорить. Их толкование правила доказывает, что они были уверены в том, что боги признавали свое подчинение правилам гражданской общины, а правило, завещанное предками, некоторым образом влекло за собой весь ряд вторичных правил, дополнявших и объяснявших его. Однако своеобразие этого типа религии состоит в том, что изначальное правило не было продиктовано божеством или его пророком. Оно существует само по себе, благодаря незапамятной традиции, возводящей его не к богам, а к основателям Рима и его установлений. Это – правило, которое налагается на земле, в Риме как на богов, так и на людей, почти как в гомеровской религии неумолимой Судьбе подлежит всякое живое существо, и смертные и бессмертные. И это ритуальное правило, выполняющее в конечном счете ту же роль, что и откровение, содержит в себе целую теологию, намеченную пунктиром. Я не стану задаваться вопросом, была ли эта теология однажды задумана и установлена неким основателем, означала ли она разрыв с каким-то иным способом понимания религии и богов или же в ту эпоху, когда мы наблюдаем ее в действии, она была просто результатом длительной институциональной практики и работы нескольких великих умов, которые, подобно Маймониду тысячелетие спустя, придали ей достаточно прочности, силы и убедительности, чтобы она была принята всеми. Этот процесс может восходить к VI–V вв. до н.э. и даже ранее. Иначе говоря, он может совпадать с эпохой создания гражданской общины (*civitas*) и республики в Риме, но ответ на этот вопрос кажется мне в настоящее время невозможным. Удовольствуемся констатацией, что эта система существовала и действовала между III до н.э. и до III в. н.э., и займемся ее интерпретацией.

Если понтифики черпают казуистику из ритуальных предписаний, это означает, что они в некотором роде созерцают правило и совокупность правил, пытаясь постичь их дух, их сущность, чтобы приложить их к отдельно взятому случаю. В религиозной системе, основанной на обряде, роль людей состоит не в заботе о духовном созерцании таинства Бога, а в строгом соблюдении правила: образцовое благочестие состоит в подчинении правилу.

¹⁹ Неизвестное лицо.

²⁰ Можно перечитать рассуждения Маймонида о классификации нарушений Закона (Наставник заблудших. 3. 41), установленной раввинами первых веков нашей эры, чтобы констатировать, что казуистика понтификов – далеко не изолированное явление. Подробнее об основаниях этой казуистики см. *Scheid J. The Expiation of Impieties Committed without Intention and the Formation of Roman Theology // Transformations of the Inner Self in Ancient Religions / Ed. J. Assman, G. Stroumsa (Studies in the History of Religions. V. 83). Leiden, 1999. P. 331–348 (на с. 332 в прим. 3 следует исправить следующий отрывок из *lex luci Spoletina*: «...если кто-либо нарушит (это) сознательно со злым умыслом, пусть он во искупление принесет в жертву Юпитеру быка». Сравнение с другими процитированными текстами скорее всего доказывает, что, несмотря на двусмысленность формулировки *lex*, искупительную жертву за умышленную вину приносил не виновник, а *dicator*, о котором сказано, что «совершение искупления-*piaculum* и взыскание штрафа должны быть обязанностью дикатора»).*

Так, римляне рассказывали, например, историю молодого человека, представлявшего полную противоположность созерцательному типу, которого внезапно преобразило правило. Предоставим слово Титу Ливию: «Верховный понтифик Публий Лициний возвел Гая Валерия Флакка в сан Юпитерова фламينا, хотя тот вовсе этого не хотел (...). Но, целиком погрузившись в священные обряды и службы (*cura sacro-rogum et caerimoniarum*), он вдруг совершенно переменялся: среди всей молодежи никто, по мнению первых сенаторов, родственников и посторонних, не стоил больших похвал»²¹. Далее историк приводит пример того, чего Флакк добился от сената благодаря превосходному знанию правил и непорочности («*sanctitas*») своей жизни: речь шла о праве фламينا Юпитера присутствовать в сенате не будучи ни сенатором, ни магистратом, в силу того, что он в некотором роде представлял авторитет и верховную власть Юпитера.

Подчинение правилу преобразило молодого Флакка до такой степени, что он стал образцом для всех. Теперь становится понятным, почему мифический основатель римской ритуальной системы, царь Нума, оказался полностью отождествлен со своим творением. Ибо, как писал в V в. Сервий, имя Нумы – по-гречески *No-mas* – происходит от *νόμος*, «закон» (*Serv. Aen. 6. 808*). В соответствии с этой игрой слов Нума – это живой закон, он есть то, чему он подчинил римлян²². И вся биография царя-законодателя иллюстрирует это его уподобление установленным им обрядам. Таким образом, могло казаться, что путем созерцания и размышления – добрый царь предавался им с помощью нимфы Эгерии – знаток правил возвышался духовно до такой степени, что составлял с ними единое целое.

Напротив, неподчинение правилу и обряду было отличительной чертой великих преступников истории, принесших римлянам страшные бедствия. Знаменитый Фламиний, который привел римскую армию к катастрофе у Тразименского озера и поставил под угрозу существование Рима, по мнению античных историков, потерпел поражение из-за своего пренебрежения божественными и человеческими правилами. Он не только полагал бесполезным обсуждать с сенатом свое командование и необходимую стратегию, но и считал, что не нужно отправляться в Рим для исполнения древних обрядов вступления консулов в должность. Как он сказал, обращаясь к своим солдатам: «Мы спасемся не молитвами и обетами, а доблестью и силой» (*Liv. 22. 5. 2*). С точки зрения всех римлян, это пренебрежение правилом, это безбожие и стали причиной поражения Фламиния.

Во всех приведенных примерах показана приверженность правилам, присущая образцовым римским деятелям в противоположность тем, что воплощают абсолютное зло. Но у этой жизни по правилам есть все же некоторые пределы. Если считается, что римлянин повинует правилу, то он не должен делать это рабски. Об этом свидетельствует казуистика: в римском ритуализме всегда есть место игре с правилом, мелочному обсуждению обязанностей в соответствии с несколькими принципами, остающимися на заднем плане. Соблюдать правило без эмоциональной вовлеченности, посвящать себя этому с настойчивостью и почтением, развивать посредством размышления и обсуждения все стороны этого правила – вот что соответствует совершенному благочестию. Если же уделять ритуальной обязанности больше внимания, позволять чувствам и в особенности страху охватить себя настолько, что это заставит умножить число обрядов и выйти далеко за пределы предписанного, – это будет рассматриваться как суеверие и как таковое осуждаться. Именно когда оно толкает римлянина или римлянку к унижению перед божеством, благомыслящие протестуют: боги – не тираны, а граждане – не рабы.

На заднем плане казуистики, относящейся к упомянутой выше религиозной практике, можно различить основные принципы гражданского права и республиканской законности: никто не является виновным, пока не изобличен с соблюдением всех

²¹ *Liv. 27. 8. 4; 6* (здесь и далее «История» Тита Ливия цитируется в переводе М.Е. Сергеевского).

²² См. *Svenbro J. Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne. P., 1988. P. 147–149.*

формальностей, и если поступок был непредумышленным, наказание будет не таким, как для преступника, действовавшего сознательно. Такая иерархия ответственности и уважение к правилу, налагаемое этой казуистикой также и на оскорбленную сторону – богов, непосредственно связаны с основными принципами политического строя гражданской общины. Так что главные правила совместной жизни с богами соотносятся с идеалом *civitas*. Более того, можно задаться вопросом, не представляют ли обряды жизнь в соответствии с этим гражданским идеалом и не являются ли они результатом интериоризации этого идеала? Во всяком случае, именно так понимаются отношения богов и римлян на этом свете.

Таким образом, римская духовность действует в направлении, противоположном, например, духовности христианской. Вместо того, чтобы предаваться созерцанию божественного таинства и стремиться достичь единения с богом, римляне вкладывали человеческие представления о порядке вещей в свои обряды. Как раз созерцание своих ритуальных обязанностей и позволяло римлянам определять порядок вещей, управлявший жизнью их самих и мира. Эта интериоризация не сводится только к ученой формулировке римской теологии, опирающейся на все области знания, подобно тому как, например, Маймонид или схоластика делали это каждый для своей веры, опираясь на философию Аристотеля. Именно здесь мы отмечаем еще одно значительное отличие, даже если для ученых античности, как и для ученых средневековья философия, история или грамматика предоставляли инструменты для того, чтобы более удачно сформулировать свое учение и свою теологию. В Риме главными оставались обряд и ритуальная обязанность, а не вера и не поиск единения с божеством. Интерпретации и размышления не обязательно подчиняются единственной истине, в некотором роде истине Бога. Единственной истиной, признаваемой всеми римскими мыслителями, был обряд, ритуальная традиция, а значит – человеческая конструкция, наложенная на таинство отношений с бессмертными. Варрон признавался: если бы можно было основать Рим еще раз, он ввел бы богов в соответствии с принципами естественного порядка – это означает, что он создал бы религию философского типа. Отметим, что говорит он о новом основании Рима, а не религии: речь всегда идет именно о гражданской религии. Но, продолжает он, поскольку эти древние предания о божествах, их именах и прозваниях были признаны прошлыми поколениями, он вынужден в этом отношении придерживаться традиции (Varr. Ant. div. fr. 12 Cardauns). В своих трактатах о природе богов или о дивинации Цицерон говорит то же самое. Как и Варрон, он ссылается на главенство отеческого обычая.

Однако консерватизм не мешает использовать ритуальную традицию для умозрительных спекуляций. Обряды и боги могут толковаться вдоль и поперек либо для выявления какого-либо скрытого аспекта, либо для того, чтобы показать неожиданные стороны римской культуры. Всевозможные спекуляции такого рода, занимательные и строгие, содержат так много элементов созерцательной жизни, сосредоточенной на публичной религиозной жизни. Я не стану останавливаться на этой стороне спекуляции, придающей одному и тому же обряду несколько смыслов. Практика такого рода существует и в наши дни. Ее наблюдали у джайнистов Джайпура, где для обряда *pushra puja* (возложение цветов на идола) антропологи набрали одиннадцать различных значений, причем подчас совершенно противоречивших одно другому²³. Читатели Варрона, Овидия или Плутарха знакомы с этим приемом. Этот способ мобилизации культуры ради того, чтобы найти в ней все возможные объяснения, для нас удивителен: ведь мы всегда хотим, чтобы та или иная интерпретация была правильной и годилась для исторической реконструкции какого-либо культа или его связей с другими сферами знания. Но для древних все это равноценно. Ни одна интерпретация по значению не превосходит другие, поскольку римляне охотно совмещали буквальные толкования обрядов («жертвоприношение является

²³ Humphrey, Laidlaw. Op. cit. P. 34 ff.

приношением пищи») и путанные спекуляции на тему происхождения или смысла тех же самых обрядов, не устанавливая между ними иерархии. Причина этого в том, что для них значение имело не объяснение обряда, будь то философское и метафизическое, а сам обряд. Наряду с духовностью, связанной с исполнением ритуальных обязанностей, обряд тем самым порождает богатые спекуляции во всех областях знания, от этимологии до философии, не говоря об истории. Но единственное верование – это собственная логика обряда: обязанность исполнить в данном месте, в данный момент приличествующие жесты. Все остальное, как писал Варрон, излишне. Так много мифов, простейших или наоборот пышных, возникло именно из этой цепи ритуальных жестов, известных всем.

Ориентация на порядки гражданской общины долгое время была главной формой интериоризации ритуального правила. В эпоху Ранней империи начиная с I в. н.э. ей на смену пришла ориентация другого типа, иная гражданская духовность, порожденная историческим контекстом, созданным завоеванием и романизацией Италии, а потом и империи. Так как число граждан росло необычайно вплоть до того, как в III в. н.э. в него было включено все свободное население римского мира, природа традиции и связи с традицией изменилась. Поскольку очень многие граждане в Риме не жили и даже никогда там не бывали, римская религия в собственном смысле – та, что отправлялась только в Риме и в некоторых случаях в окружении римских магистратов или в армии, – становилась идеальным указанием на их истинно римскую принадлежность, на то, что объединяло их всех. А разговоры об обрядах публичного культа Рима также оказывались для всех этих римлян, живших за пределами Рима, общим показателем римской идентичности. В религии древнего города Рима они находили возможность обрести общее происхождение и идентичность не через совершение этих обрядов, поскольку те отправлялись исключительно в Риме и римскими магистратами, а пускаясь в умозрительные спекуляции, размышляя об этих обрядах, касавшихся всех, поскольку все они были частью римского народа, ради которого все эти обряды практиковались на берегу Тибра. Хорошим примером такого поведения предстает Плутарх. И не случайно полемика отцов Церкви направлена не на культы, окружавшие их в том или ином городе империи, а на древние традиции: подобно римлянам начала христианской эры отцы Церкви ссылались на то, что служило основой своеобразной гражданской духовности. Восприятие себя римлянином отныне было связано с древними культами Рима, знакомыми по комментариям, написанным о них антикварами и поэтами. То, что сохранилось от «Божественных древностей» Варрона, уцелело и было передано будущим поколениями, как известно, через сочинение Августина «О граде Божьем». Причина этого все нарастающего использования комментариев и спекуляций на тему древней публичной религии Рима состоит в том, что в провинциях империи не было ни другого способа узнать эти обычаи, ни, впрочем, другой литературы, посвященной толкованиям обрядов эпохи Империи. Вероятно, римляне обсуждали между собой таким же образом публичные муниципальные обряды или домашние обряды, которые они отправляли ежедневно по всему миру²⁴. Но существенных следов этого до нас не сохранилось. Очевидно, их интерес и их интеллектуальные – не следует ли сказать: духовные – упражнения были обращены к древней гражданской религии Рима, поскольку она затрагивала всех римских граждан и определяла их общую идентичность. Но не только. Римляне эпохи Империи интересовались этим еще и потому, что начиная со II в. до н.э. римские жрецы и эрудиты разработали сложный дискурс вокруг правил публичного культа римлян. И именно эти правила и комментарии к ним стали духовной связью между различными народами, составляющими отныне римскую гражданскую общину, римскую империю. Римская духовность постоянно ориентировалась на вульгату антикваров, жрецов и их глоссаторов.

²⁴ См., к примеру, рассуждения Марка Аврелия и Фронтоня о местных обрядах Анагнии (*Front. Ep. ad M. Caes.* 4. 4. 1).

Таким образом, можно наметить эволюцию того, что я предлагаю называть духовностью римлян. Непосредственно связанная в первое время с практикой, она состояла в интериоризации ритуальных обязательств, настолько, что привела к возникновению разработанной жреческой юриспруденции, раскрывавшей безмолвный смысл обрядов. Скорее всего эта деятельность никогда не прекращалась, даже если источники, которыми мы располагаем, доказывают это только для Рима. Но следует допустить, что она продолжала «производить» смысл, пока римские обряды отпраздновались в Риме или в муниципиях и колониях. В то же время расцвет интерпретаций и комментариев наложил отпечаток и на религиозные обряды и институты. Собирая воедино юриспруденцию, интерпретации и этиологические мифы, комментаторы пользовались этой традицией для умозрительных построений и созерцания сущности *Romanitas*, в то время как Август восстанавливал обряды, на которые опирались их исследования. Занимаясь этим, эрудиты и Август положили начало новой традиции, которую потомки использовали как общий ориентир, как общую духовность.

В сущности, можно сказать, что эта эволюция соответствовала старому римскому религиозному принципу: на этом свете обряды важнее богов, поскольку граждан Рима по всему миру гораздо более объединяют не боги, а публичные обряды, посредством которых консулы, преторы, понтифики и другие знатоки религии почитали их в Риме во имя римского государства. В то же время, однако, эта совокупность практики и комментариев и была тем, что связывало римлян с их богами. Созерцание этих отношений и размышление об их последствиях – вот то, что можно было бы назвать духовностью по-римски*.

ROMAN RELIGION AND SPIRITUALITY

J. Scheid

Unlike such terms as religion, piety, god, prayer, superstition and many others, spirituality was not a Roman term. Christian concept of spirituality is hardly applicable to Roman religious life because of the deep differences between Christianity and Roman religion. These differences, again, sometimes prevent us from understanding the sense and the value of Roman religious behaviour.

The author outlines the evolution of what he calls spirituality of the Romans. Directly connected with practice at first, it consisted in interiorizing the ritual duties to such an extent, that it brought about meticulous sacral jurisprudence developing the silent sense of the rites. One may presume that this kind of activity never ceased, even if the sources at our disposal attest it only for Rome. But it must be admitted that it continued to produce some sense only as long as Roman rites were performed in Rome and in municipal towns. At the same time, the blossom of interpretations and commentaries was engrafted upon religious rites and institutions. Combining jurisprudence, interpretations and aetiological myths, commentators would use this tradition for speculating and contemplating the essence of Romanity, while August restored the rites upon which their studies were based. By doing so the learned men and August produced the new tradition, which later generations referred to as shared spirituality.

Essentially, this evolution corresponded to what was an ancient Roman religious principle: in this world rites are more important than the gods, because in this world gods consolidate Roman citizens less than the public rites, by which consuls, praetors, pontifices and other religious authorities worshipped them in Rome and in the name of the Roman state. At the same time, it was the whole of these rites and commentaries that connected the Romans with their gods. Contemplating these relations and meditating on their implications was what one might call the Roman way of spirituality.

* Перевод О.П. Смирновой.