



DOI: 10.18503/1992-0431-2024-4-86-141–152

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИЧНОСТИ РИТУАЛА EVOCATIO DEORUM В СЛУЧАЕ С ЮНОНОЙ РЕГИНОЙ ИЗ ВЕЙ

А.В. Васильев

*Университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия;
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия*

E-mail: avvasilev@itmo.ru

ORCID: 0000-0002-0182-4250

Ритуал вызова богов вражеского города с целью лишить врага их поддержки во время войны засвидетельствован всего несколько раз в римской истории. Все эти случаи относятся к периоду Республики, и первый из них описан Титом Ливием в его рассказе о взятии римлянами этрусского города Вейи после долгой осады в 396 г. до н.э. Также применение эвокации для вызова карфагенской богини Танит, которую римляне ассоциировали с Юноной Целестис, упоминает Макробий при описании взятия и разрушения Карфагена в 146 г. до н.э. Кроме того, существует обнаруженная в 1970 г. в Бозкыре надпись с упоминанием некоего обета, совершенного Публием Сервилием Ватией при взятии Старой Исавры в 75 г. до н.э. и близкого по форме обряду эвокации. Однако перечисленные источники касательно этого ритуала принадлежат разным эпохам и плохо согласуются между собой. Исследователями было предпринято несколько попыток поставить под сомнение историчность существования обряда *evocatio deorum* в целом либо его применение в конкретном случае с Вейями. Дело в том, что детали проведения обряда у Макробия и Веррия Флакка не вполне соответствует тому, как описывает перенесение Юноны Регины из Вей Тит Ливий. Впрочем, нельзя не учитывать и того, что римские грамматикасы располагали значительным корпусом утраченных для нас памятников и, в частности, Макробий дает двойную ссылку, указывая в качестве первоисточника своего описания некоего Фурия (предположительно, Луция Фурия Фила, автора II в. до н.э., который вполне мог иметь доступ к материалам жреческих архивов). Целью данной статьи является попытка найти дополнительные аргументы в поддержку традиционной точки зрения, а также продемонстрировать историчность применения эвокации в случае с Юноной Региной из Вей.

Ключевые слова: история Древнего Рима, республика, римская религия, эвокация, Вейи, Юнона

Данные об авторе. Андрей Владимирович Васильев – кандидат исторических наук, старший преподаватель Центра социальных и гуманитарных наук Университета ИТМО, доцент кафедры истории древней Греции и Рима Института истории СПбГУ.

Evocatio deorum – особый обряд призвания богов вражеского города в Рим с тем, чтобы лишить врага их поддержки – является примером римской религиозной практики, который не перестает вызывать множество дискуссий в отношении своего происхождения, содержания и историчности. Очевидная сложность состоит в том, что самые значимые свидетельства о ритуале относятся к периоду поздней империи, что вызывает серьезные сомнения исследователей в том, насколько точно столь поздние авторы, как Макробий и Сервий могли передать религиозные реалии раннереспубликанской эпохи¹.

Одним из важных указаний на обряд эвокации является комментарий Сервия Гонората к следующим строкам «Энеиды» Вергилия (Verg. Aen. II. 351–352):

Все отсюда ушли, алтари и храмы покинув,
Боги, чьей волей всегда держава наша стояла²
(Пер. С.А. Ошерева под ред. Ф.А. Петровского).

Сервий сообщает, что боги ушли перед штурмом Трои, вызванные (evocabantur) врагами, то есть греками, чтобы избежать святотатства (sacrilegia), добавляя, что в Риме по установлениям понтификов имя бога-покровителя Рима хранилось в тайне, чтобы его не могли вызывать, а на Капитолии даже находился щит с надписью: «Гению города Рима, будь он мужем или женщиной» (Serv. Ad Aen. II. 351).

Смысл ритуала раскрывается сообщением Веррия Флакка, передаваемом Плинием Старшим, где говорится, что при осаде чужого города римские жрецы часто вызывали божество, покровительствующее этому городу, и обещали ему более значительное почитание у римлян. Этот обряд считался частью учения понтификов, а имя бога, покровительствующего Риму, содержалось втайне от врагов (Plin. N.H. XXVIII. 4. 18), очевидно для того, чтобы они не могли совершить подобного с Римом. У обоих авторов мы видим важную деталь: вызов вражеского божества производился именно перед решающим штурмом. Кроме того, оба автора указывают на связь обряда с коллегией понтификов, а также на сохранение втайне имени бога-покровителя Рима.

Однако наиболее значимыми из свидетельств об эвокации являются подробные описания обряда Макробием. В частности, объясняя смысл ритуала, он сообщает (Macrob. Sat. III. 9. 2): «Ведь достоверно известно, что все города находятся под защитой какого-либо божества и что у римлян существовал тайный и многим неизвестный обычай: когда они осаждали вражеский город и уже были уверены в возможности взять его, с помощью определенной формулы они вызывали богов-покровителей, либо потому что верили, что город не может быть взят без этого, либо потому что считали нечестивым держать богов в плену, даже если и может»³.

Характерно здесь указание на то, что обычай не всем известен и хранился в секрете, что может объяснять, почему мы редко встречаем упоминание этого обычая в римской истории. Толкования причин для применения ритуала могут показаться домыслами писателя, который в V в. уже слабо разбирался в реалиях, о

¹ Перечислим лишь наиболее значимые исследования: Wissowa 1907, Sp. 1152–1153; Basanoff 1945; Le Gall 1976, 519–524; Blomart 1997, 99–111; Gustafsson 2000.

² Eexcessere omnes adytis arisque relictis di, quibus imperium hoc steterat.

³ Пер. мой – А.В.

которых пишет, но чуть позже в той же книге, говоря о взятии римлянами Карфагена, Макробий передает текст самой ритуальной формулы (*carmen evocationis*)⁴: «Бог ли или богиня есть тот, у кого народ и государство карфагенян находятся под покровительством, и особенно тебя, который принял покровительство над этим городом и народом, призываю, что и прошу от вас милости, чтобы вы покинули народ и государство карфагенян, чтобы оставили места, храмы, святилища и их город, чтобы удалились от них, чтобы внушили страх, священный ужас и забвение народу этого города, и, выступив в Рим, чтобы пришли ко мне и к моим [согражданам], и пусть наши места, храмы, святилища и город сделаются вам приятнее и любезнее [чем город карфагенян], пусть вы станете во главе меня, народа римского, а также моих воинов, чтобы мы узнавали и ощущали вас. Если вы так сделаете, я даю обет учредить вам игры и построить храмы» (*Macr. Sat. III. 9. 7–8.*)⁵.

В рассказе, связанном с эвокацией из Карфагена, речь, по-видимому, идет о карфагенской богине Танит, которую римляне обычно отождествляли с Юноной, часто с эпитетом Целестис (*Caelestis*). Однако Г. Виссова убедительно доказывал, что культ Юноны Целестис в Риме появляется не раньше эпохи Северов, а потому считал весь рассказ Макробия легендой, возникшей как раз в начале III в. н.э. и выдуманной для того, чтобы обосновать появление этого культа в Вечном городе⁶.

Однако Макробий, со ссылкой на видного ученого-эрудита эпохи Северов Саммония Серена, пишет, что тот утверждал, будто нашел текст в старинной книге некоего Фурия. По наиболее убедительному предположению речь идет о Луции Фурии Филе, консуле 136 г. до н.э., одном из участников «кружка Сципиона», человеке, который, по свидетельству Цицерона, «говорил на отличной латыни и был образованнее других» (*Cic. Brut. 108*)⁷. В каком-то смысле этого человека можно назвать одним из первых римских антикваров, увлекавшихся древностями своего народа, а учитывая его весьма высокое положение и, вероятно, имевшийся у него доступ к жреческим архивам, едва ли стоит считать текст ритуальной формулы подложным.

В.И. Базанов предложил иное объяснение тому, почему культ Юноны Целестис в Риме не засвидетельствован до времени Северов. Юнона была приглашена («*exorata*» у Сервия) в Рим еще во времена второй Пунической войны и тогда же получила свой алтарь (*ara Caelestis*) на Капитолии. Позднее, во время третьей Пунической войны, она все-таки была подвергнута эвокации, а ее статуя временно помещена в храме Юноны Монеты. После основания колонии Юнонии в 122 г. до н.э. культовая статуя, по всей видимости, вернулась туда, а потому следов ее почитания в Риме и не сохранилось⁸.

Г. Густаффсон критикует предложенную концепцию о сложной системе перемещения богов посредством специальных ритуалов (*evocatio*, *exoratio* и других)

⁴ Интересно, что Сервий, в свою очередь, упоминает, что еще во время второй Пунической войны римляне склоняли Юнону на свою сторону мольбами (*Serv. Ad Aen. XII. 841*).

⁵ Перевод мой – А.В.

⁶ Wissowa 1912, 374.

⁷ Beard et. al. 1998, 111.

⁸ Basanoff 1945, 63–66.

и считает, что проблема эвокации Юноны из Карфагена состоит лишь в том, что наше свидетельство – позднее, а терминология – спутанная⁹. Действительно, сразу после этого заклинания (*carmen*) Макробий цитирует другое, которое связывает с ритуалом *devotio* города и войска, боги которого уже вызваны посредством эвокации¹⁰.

Впрочем, Х. Верснель полагал, что именно сочетание *devotio* и *evocatio* является характерным признаком римского религиозного империализма, который являлся обоюдной стороной империализма светского¹¹. Некоторые исследователи все же склонны доверять свидетельству Макробия об эвокации Юноны Целестис из Карфагена в 146 г. до н.э., учитывая то, что Макробий ссылается на авторитетный источник, а также то, что сам текст *carmen evocationis* напоминает схожие ритуальные формулы и содержит характерные для них повторения¹².

Мы также полагаем, что свидетельство Макробия заслуживает доверия: ритуал вполне мог быть применен в отношении Карфагена, тем более что во время разрушения города римляне не могли не обратить внимание на богиню, которую отождествляли с Юноной, поскольку последняя принадлежала к триаде наиболее значимых для *civitas* богов.

Как отмечал Ж. Дюмезиль, обещание римского культа, эквивалентного отмененному на вражеской территории, делает «эвокацию» процедурой религиозного права, отличающейся от магического и принудительного действия, обозначаемого глаголом *excantare* (например, *excantare fruges*, т.е. «перенести хорошие урожаи с чужого поля на свое»). Как и обет (*devotio*), это – предложение о соглашении, которое совершающий эвокацию считает настолько соблазнительным для богов, что не предполагает с их стороны отказа. Вероятно, с такой просьбой обращались только к тем богам, которые были приемлемы для Рима, либо имелось раннее и устойчивое истолкование, либо же некое созвучие, идентифицировавшее того или иного бога с римским божеством. Дюмезиль также проводит аналогии с ведической Индрой и хеттским ритуалом, который включал призыв к богам осажденного города выйти тремя путями, окрашенными в белый, красный и синий цвета¹³.

В сентябре 1970 г. на юге современной Турции, на окраине местечка Бозкыр, археологом А. Холлом был обнаружен камень из красно-серого известняка высотой 58 см, длиной чуть больше метра и шириной в 30 см. На камне была начертана votivная надпись, датируемая 75 г. до н.э.¹⁴, следующего содержания: «Сервилий, сын Гая, полководец, победил врагов, захватил Старую Исагру, продал пленных; бог ли, богиня ли тот, под чьим покровительством находился город Старая Исагра <...> исполнил обет»¹⁵.

SERVEILIUS. C.F. IMPERATOR
HOSTIBS. VICTEIS. ISAVRA. VETERE
CAPTA. CAPTIVEIS. VENVM. DATEIS.

⁹ Gustafsson 2000, 60.

¹⁰ Подробнее о ритуале *devotio* см.: Wissowa 1905, Sp. 277–280; Versnel 1976, 365–410; Васильев 2015, 108–127.

¹¹ Versnel 1981, 21.

¹² Palmer 1974, 47; Ogilvie 1965, 674.

¹³ Дюмезиль 2018, 561–562.

¹⁴ Hall 1972, 568–571.

¹⁵ Пер мой – А.В. .

SEI. DEVS. SEIVE. DEAST. QVOIVS. IN.
TVTELA. OPPIDVM. VETVVS. ISAVRA.
FVIT vac. VOTVM. SOLVIT

Действительно, Публий Сервилий Ватия, консул 79 г. до н.э., в следующем году получил проконсульские полномочия в провинции Киликия с задачей борьбы против пиратов, которые к тому времени уже представляли серьезную угрозу для римской торговли и мореплавания. На этом поприще он достиг определенных успехов и, оккупировав побережье Ликии и Памфилии, первым из римлян пересек Тавр и подчинил племя исавров в 75 г. до н.э., за что получил *cognomen* «Исаврик». По всей видимости, именно во время этой кампании Публием Сервилием были взяты два города, известные как Старая Исавра и Новая Исавра.

Надпись является вотивной, ее составные элементы – имя божества, стоящее в дательном падеже, имя дарителя в именительном падеже и слова *votum solvit*. Таким образом, надпись выглядит весьма похожей на свидетельство об обряде эвокации: римский полководец приносит обет богу или богине, покровительствующим враждебному городу, и исполняет его после падения этого города.

А. Холл, автор находки, интерпретирует ее как указание на обряд, «сходный с ритуалом *evocatio*», а сам камень – как один из строительных блоков, из которых в честь божества-покровителя Старой Исавры был построен новый храм. Холл утверждает, что отныне можно с уверенностью отвергнуть мнение Г. Виссова о том, что обряд никогда не совершался за пределами Италии, а также считает это подтверждением упомянутого свидетельства Макробия об эвокации Юноны Целестис из Карфагена¹⁶.

Ряд историков сочли возможным напрямую отождествить обряд с эвокацией из-за наличия в этой надписи характерной формулы: *sei deus sieve deas*. Они предполагают, что сам камень с надписью происходит из храма, посвященного римским военачальником божеству-покровителю Исавры Ветус, однако в этом случае храм был возведен не в самом Риме, а на территории провинции, рассматривавшейся теперь уже как часть римской территории в широком смысле слова¹⁷.

Другая группа исследователей, напротив, сомневается в возможности сделать однозначный вывод о применении в данном случае ритуала эвокации¹⁸. Согласно одному из предположений сам камень использовался как жертвенник, а целью упомянутого в надписи обета, принесенного проконсулом, была помощь божества в отведении реки, поскольку в «Стратегемах» Фронтинна упоминается, что Публий Сервилий взял один из двух городов при помощи этой военной хитрости (*Front. Strat. III. 7. 1*)¹⁹.

Первой группе исследователей, мотивированных желанием показать широкое распространение обряда, любое близкое по смыслу свидетельство представляется указывающим на эвокацию. С другой стороны, почему мы должны априори отвергать возможность применения обряда за пределами Италии, если располагаем свидетельствами обратного? Разумеется, сходство ритуальной формулы не является абсолютным доказательством того, что в Исавре применяли обряд эвокации,

¹⁶ Hall 1972, 570.

¹⁷ Le Gall 1976, 520–524; Beard et al. 133; Lipka 2009, 126.

¹⁸ Gustafsson 2000, 62; Orlin 2002, 15, n. 13; Исаенко 2018, 583–591.

¹⁹ Исаенко 2018, 589–590.

но если доверять сообщению Макробия о Карфагене, то и в Исавре ситуация могла обстоять похожим образом. Было отмечено, что идея эвокации подразумевает среди прочего то, что определенное божество воспринимается как более активное в непосредственной близости от конкретного места²⁰, а кроме того, отнюдь не обязательно подразумевает перенесение его (ее) культа в Рим, так как некоторые культы сохранялись в том месте, где всегда находились, но после эвокации подвергались контролю со стороны римских понтификов (*sacra municipalia*)²¹.

Обратимся к самому первому известному нам случаю применения ритуала эвокации. Его описывает Тит Ливий среди событий 396 г. до н.э., когда римляне после долгой осады взяли этрусский город Вейи. Ливий (*Liv. V. 21. 2–3*) сообщает, что диктатор Марк Фурий Камилл накануне решающего штурма выступил со следующей молитвой (*precatus*)²²: «Под твоим водительством, о Пифийский Аполлон, и по твоему мановению выступаю я для ниспровержения града Вейи, и даю обет пожертвовать тебе десятину добычи из него. Молю и тебя, царица Юнона, что ныне обихаживаешь Вейи: последуй за нами, победителями, в наш город, который станет скоро и твоим. Там тебя примет храм, достойный твоего величия»²³. Далее мы узнаем, что после взятия города была отобрана группа юношей, которые, совершив омовение и облачившись в светлые одежды, вступили в храм и спросили богиню, желает ли она идти в Рим. Богиня ответила согласием, после чего статуя была снята со своего места и перевезена на Авентин, куда звали ее обеты римского диктатора, а позднее там для нее был освящен Камиллом храм (*Liv. V. 22*). Храм Юноны Регины на Авентине по обету диктатора действительно был освящен в 392 г. до н.э. (*Liv. V. 31. 3*), по-видимому, 1 сентября, так как в этот день позднее совершалось ежегодное празднование в честь богини, о чем упоминается в фастах Арвальских братьев (*Fast. Arv. = CIL I:2. 214*).

Археологические исследования в районе древних Вей показали, что храмы на этом месте по-прежнему использовались и после 396 г. до н.э. и что город не был разрушен²⁴. Проблема отождествления остатков того или иного культового сооружения с известным из нарративных источников храмом представляет чрезвычайную сложность. Б. Вард-Перкинс полагал, что акрополь Вей и место наиболее важных святилищ располагалось в так называемом районе Коммунита, где ниже уровня римской виллы было раскопано значительное этрусское культовое сооружение VII–VI вв. до н.э.²⁵. М. Торелли также предположил, что именно эта часть археологического памятника соотносится с той территорией, где располагался храм Юноны Регины, упоминаемый Ливием²⁶. Эта гипотеза как будто бы подтверждается результатами последних крупных раскопок на этой территории в 1997–2012 гг., в частности, обнаружением антефиксов и вотивной керамики, а

²⁰ Gustafsson 2000, 102.

²¹ Lipka 2009, 126.

²² *Tuo ductu* inquit, “Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor, ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat.

²³ Пер. С.А. Иванова.

²⁴ Pffiffig 1966, 17.

²⁵ Ward-Perkins 1961, 27.

²⁶ Torelli 1982, 124–128.

также колодца, засыпанного во время, приблизительно совпадающее с датировкой взятия Вей²⁷.

Дионисий Галикарнасский передает события, связанные с эвокацией Юноны из Вей, почти в тех же выражениях, что и Ливий. Он называет юношей, отправленных Камиллом для снятия статуи с пьедестала, «самыми выдающимися всадниками» (τῶν ἰππέων τοὺς ἐπιφανεστάτους) и также указывает на то, что один из них вопрошал богиню о желании перейти в Рим (Dion. Hall. XIII. 3).

Упоминает об эвокации Юноны Регины в ряду различных чудес и Валерий Максим. Согласно его сообщению, в шутку один из воинов вопрошает богиню о желании перебраться в Рим, и в ответ все присутствующие слышат высказанное ею согласие, что воспринимают как чудо (Val. Max. I. 8. 3).

Несколько иначе передает эти события Плутарх в биографии Камилла. Когда Камилл решил, согласно данному им обету, перевезти в Рим статую Юноны и для этого были созданы рабочие, диктатор принес жертву и стал молиться, держась рукой за статую богини, а некоторые из присутствующих отвечали на его просьбу, что она будет исполнена, богиня дает свое согласие и охотно последует за ним (Plut. Cam. 6). Интересно заметить, что Плутарх при этом ссылается на Ливия, а Ливий не упоминает в своем рассказе об участии Камилла, а лишь пишет, что юноши, отобранные для перевозки статуи, сначала лишь «набожно простирали к ней руки» (primo religiose admoventes manus).

Возможно, Плутарх, пересказывая эту историю из труда Ливия, параллельно пользовался каким-то другим источником, в котором роль Камилла в этом эпизоде была более ярко подчеркнута²⁸. Важно заметить, что после этого сюжета следует рассуждение Плутарха о доверии к рассказам о чудесах, где упоминается о разного рода знамениях вроде пота, выступавшего на статуях, о которых «рассказывают многие писатели прошлых лет» (ἀς ἱστορίκασιν οὐκ ὀλίγοι τῶν πρότερον – Plut. Cam. 6). При этом характерно, что в наиболее распространенной традиции (у самого Ливия, Дионисия и Валерия Максима) практически в одинаковых выражениях сообщается о группе воинов, которые осуществляли обращение к богине, а о Камилле в данной связи не упоминается.

История с переносом культа Юноны из Вей традиционно рассматривалась в историографии как канонический случай эвокации, предполагающий, что подобный ритуал мог использоваться римлянами до завоевания этого города в 396 г. до н.э.²⁹ В одном из наиболее авторитетных англоязычных комментариев к тексту Ливия говорится, что предание о захвате города Вейи и перемещении статуи Юноны в Рим столь устойчиво, что можно вполне обоснованно предполагать здесь зерно исторической правды. Р. Огилви считал таким зерном сам факт взятия города, личность Камилла, подкоп под стены города, а также ритуал эвокации Юноны Регины и установление ее культа в Риме³⁰.

В.И. Базанов интерпретировал историю о юношах, отобранных для контакта с богиней, как часть ритуального акта и на основании свидетельства Плутарха по-

²⁷ Bartoloni 2009, 13, 65.

²⁸ Иначе: Ferri 1956, 107–111.

²⁹ Wissowa 1912, 48–49; Beard et. al. 1998, 34–35; Rüpke 1990, 162.

³⁰ Ogilvie 1965, 669.

лагал, что именно Камилл в ходе ритуала задавал богине вопрос³¹. Исследователи, которые не признают историчность эвокации в отношении Карфагена, обычно придерживаются мнения об историчности эвокации Юноны Регины из Вей³².

Однако в последнее время стали появляться работы, в которых точка зрения о применении ритуала эвокации в случае с Юноной Региной из Вей оспаривается, а на основании этого иногда делается вывод, что данный термин вовсе не означает строгого ритуала либо вовсе является неким историографическим конструктом поздних авторов³³. Так, Г. Густафссон заявляет о необходимости учитывать то, что наиболее ранние достоверные свидетельства об эвокации принадлежат к I в. до н.э., а потому нет ничего невозможного в том, что ритуал эвокации был известен Ливию из совсем недавней истории и искусственно перенесен на события более раннего времени, чтобы исторически обосновать появление культа Юноны Регины в Риме³⁴. На наш взгляд, все же нельзя забывать, что Веррий Флакк ссылался на неизвестных нам авторов и едва ли имел в виду своих современников.

В недавней статье Р.А. Исаенко подчеркивается, что в свидетельствах о переносе Юноны Регины из Вей некоторые детали отличаются от описания ритуала эвокации у Макробия и Веррия Флакка: Юнона приглашена последовать за победителями, в то время как при эвокации бога или богиню призывают покинуть город до того, как он будет взят; в то время как ритуал эвокации, судя по описанию Макробия и Веррия Флакка, должен совершаться военачальником, в рассказе Ливия для этого выделена группа юношей из числа воинов; наконец, в молитве Камилла, передаваемой Ливием, отсутствуют характерные для ритуальной формулы повторения и использование многочисленных синонимов. На основании этого и отсутствия прямого упоминания ритуала эвокации в рассказе Ливия автором делается вывод о том, что данное описание с ним напрямую не связано³⁵.

Автор сравнивает описанное Ливием перенесение Юноны Регины с другими характерными легендами о чудесах, связанных с божественными статуями. В частности, он приводит рассказ Геродота (V. 82–86) о причинах древней вражды эгинцев и афинян. Согласно этому рассказу, когда в Эпидавре был голод, жители отправили спросить Дельфийский оракул о том, как им спастись от этого бедствия, и получили ответ, что должны воздвигнуть статуи Дамии и Авксесии, сделанные из дерева оливы, возвращенной человеком. Жители Эпидавра обратились к афинянам, так как афинские маслины считались самыми священными, и договорились срубить дерево в обмен на ежегодные жертвенные дары Афине Палладе и Эрехтею. Из этого дерева ими были изготовлены статуи и установлены в местности под названием Эя. Однако во время войны Эгины и Эпидавра эгинцы похитили статуи, а жители Эпидавра перестали отправлять обещанные афинянам жертвенные дары. Афиняне, узнав о случившемся, решили самостоятельно вернуть похищенные статуи и высадились на Эгине, но, когда они попытались стащить статуи с постаментов, внезапно загремел гром и одновременно началось землетрясение. Люди же с триеры, тянувшие канат, привязанный к статуям, от

³¹ Basanoff 1945, 43.

³² Напр.: Orlin 2002, 15, n. 13.

³³ Gustafsson 2000, 52; Isaenko 2017, 23–28.

³⁴ Gustafsson 2000, 81–82.

³⁵ Isaenko 2017, 24, n. 2.

этого потеряли разум и в безумии стали убивать друг друга, как враги, пока из всех их не остался в живых только один, который и возвратился в Фалер. После этого афиняне будто бы прекратили попытки возвращения статуй. В этой легенде Р.А. Исаенко видит сходство с описанием Ливия и приходит к выводу о том, что легенда о Юноне Регине возникла по тем же причинам, что и легенда Геродота: объяснить присутствие этрусской статуи в римском храме на Авентине (в случае с легендой Геродота – объяснить наличия статуй из афинского дерева на Эгине)³⁶.

Однако нам думается, что представленные автором аналогии имеют лишь внешнее сходство. Давно отмечено, что все повествование Ливия о взятии Вей проникнуто духом мистицизма и религиозности. Римский полководец Камилл изображается как орудие судьбы (*dux fatalis*), исполняющее религиозную миссию; город обречен из-за религиозного проступка, совершенного царем Вей (*Liv. V. 1. 4–5*); конец Вей, предсказанный пророческими книгами, связан с разливом Альбанского озера, воды которого римляне во искупление должны спустить (*Liv. V. 15–16*); наконец, рассказ об эвокации Юноны Царицы. Предполагается, что весь рассматриваемый рассказ в конечном итоге был почерпнут из этрусских источников и что его особый мистицизм представлял собой черту, характерную для этрусского историописания³⁷. Таким образом, если уж и подозревать в рассказе Ливия какие-либо заимствования, то скорее, этрусские, чем греческие.

Автор как будто забывает о том, что в рассказе Ливия молитва Камилла, обращенная к богине (что вполне соответствует описанию ритуала у Макробия), следует именно накануне решающего штурма. То, что в ней наряду с Юноной упомянут пифийский Аполлон, легко объясняется тем, что римляне перед этим отправляли посольство в Дельфы, чтобы испросить оракул, как им искупить знамение с водами Альбанского озера. Этот рассказ, как отмечает Т. Корнелл, вполне может восходить к реальному историческому факту, так как после победы римляне отправили в Дельфы благодарственное приношение – золотую чашу, которая была помещена в сокровищницу массалиотов. Во время Священной войны эта чаша была украдена и переплавлена Ономархом, однако подставка осталась в Дельфах, где каждый мог ее видеть, о чем сообщает Аппиан (*Ital. Fr. 8. 3*). Рассматриваемая традиция подтверждается также историей о липарском пирате Тимасифее, который сопровождал римские корабли в Дельфы, и в награду за это сенат заключил с ним договор гостеприимства (*hospitium publicum*), а воспоминания об этих событиях сохранились в виде освобождения потомков Тимасифея от налогов после захвата Липарских островов римлянами в 252 г. до н.э. (*Liv. V. 28. 3; Diod. Sic. XIV. 93. 3; Plut. Cam. 8. 8*).³⁸

Несмотря на то, что Ливий сокращает молитву и предваряет ее странным обращением к Аполлону, основные элементы *carmen evocationis* сохранены и узнаваемы. Ливий делает ритуал частью своего нарратива, а потому перерабатывает рассказ о нем литературным языком, который передает атмосферу, но не подлинные слова³⁹. В одном из пассажей Феста, связанном со словосочетанием *sacra*

³⁶ Isaenko 2017, 27–28.

³⁷ Sordi 1960, 10–16; Ogilvie 1965, 628.

³⁸ Cornell 2008, 299.

³⁹ Ogilvie 1965, 671–675.

peregrina, говорится⁴⁰: «Иноземными обрядами называются те, которые исполняются в честь богов, привнесенных в Рим, чтобы захватить города, или те, которые были истребованы, чтобы [достичь] мира вследствие того или иного благоговейного отношения, как, [например, по отношению к] Великой Матери из Фригии, к Церере из Греции, к Эскулапу из Эпидавра: эти обряды совершают по обычаю тех, от кого они были получены»⁴¹.

Таким образом, римляне четко разделяли две группы иноземных культов, которые инкорпорировались в римскую религию. В обоих случаях речь шла о культах официально признанных, которые римское государство включало в официальный пантеон. В этой связи нам представляется, что невозможно отрицать историчность существования самого обряда *evocatio*, хотя и засвидетельствованного в основном поздними источниками. Он действительно встраивается в некую особую группу римских *vota*, направленных на дополнительное обеспечение решения конкретных военных задач религиозными средствами, а также хорошо согласуется с такой общей часто отмечаемой чертой римской религиозности, как принцип *do ut des*.

При этом эвокация Юноны Регины из Вей вполне логично оказывается первым из засвидетельствованных традицией случаев применения ритуала. С этим этрусским городом римляне трижды воевали на протяжении V в. до н.э., а последняя война и вовсе имела особое, почти эпическое, значение для Рима, так как была первым крупным завоеванием иноземного города, причем города этрусского. Учитывая то общее прошлое, которое связывало римлян с этрусками в более раннюю эпоху, подобное событие не могло не отразиться особым образом в римской историографии.

ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

- Bartoloni, G. 2009: *L'abitato etrusco di Veio: ricerche dell'Università di Roma 'La Sapienza'*. Roma.
- Basanoff, V. 1945: *Evocatio*. Paris.
- Beard, M., North, J.A., Price, S.R.F. 1998: *Religions of Rome*. Vol. I. Cambridge.
- Blomart, A. 1997: Die Evocatio und der Transfer fremder Gotter von der Peripherie nach Rom. In: H. Cancik, J. Rupke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*. Tübingen, 99–111.
- Cornell, T.J. 2008: Rome and Latium to 390 B.C. In: F.W. Walbank et al. (eds.), *Cambridge Ancient History*. 2nd ed. Vol. VII/2. Cambridge, 243–308.
- Dumezil, J. 2018: *Religiya drevnego Rima [Religion of Ancient Rome]*. Saint Petersburg.
- Дюмезиль, Ж. 2018: *Религия древнего Рима*. СПб.
- Ferri, S. 1956: La Juno Regina di Veii. *Studi Etruschi* 24, 107–113.
- Gustafsson, G. 2000: *Evocatio Deorum: Historical and Mythical Interpretations of Ritualised Conquests in the Expansion of Ancient Rome*. Uppsala.
- Hall, A. 1972: New Light on the Capture of Isaura Vetus by P. Servilius Vatia. In: *Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik*. Munich, 568–571.

⁴⁰ Fest. s.v. *peregrina sacra* 268L: *Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.*

⁴¹ Пер. мой – А.В.

- Isaenko, R.A. 2017: Evocatio and the Transfer of Juno Regina from Veii. *Philologia Classica* 12(1), 23–28.
- Isaenko, R.A. 2018: Obet Publiya Serviliya [Vow of Publius Servilius]. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indoeuropean Linguistics and Classical Philology] 1, 583–591.
- Исаенко, Р.А. 2018: Обет Публия Сервилия. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 1, 583–591.
- Le Gall, J. 1976: “Evocatio”. In: *L’Italie Préromaine et la Rome républicaine*. I. *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*. Rome, 519–524.
- Lipka, M. 2009: *Roman Gods: A Conceptual Approach*. Leiden – Boston.
- Ogilvie, R.M.A. 1965: *Commentary on Livy Books 1–5*. Oxford.
- Orlin, E.M. 2002: *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*. Boston.
- Palmer, R.E.A. 1974: *Roman Religion and Roman Empire. Five Essays*. Philadelphia.
- Pfiffig, A.J. 1966: *Dies Ausbreitung des römischen Stadtwesens in Etrurien und die Frage der Unterwerfung der Etrusker*. Firenze.
- Rüpke, J. 1990: *Domi militia. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart.
- Sordi, M. 1960: *I rapporti romano-ceriti e le origini della civitas sine suffragio*. Rome.
- Torelli, M. 1982: La città, l’arx e il culto di Giunone Regina. In: H. Blanck, S. Steingraber (eds.), *Miscellanea Archaeologica Tobias Dohrn dedicata*. Roma, 117–128.
- Vasilyev, A.V. 2015: Rimskiy obryad devotio i rannekhristskoye muchenichestvo: opyt sravnitel’nogo issledovaniya [Roman Ritual of Devotion and Early Christian Martyrdom: Comparative Research Experience]. *Religiya. Tserkov’. Obschestvo* [Religion. Church. Society] 4, 108–127.
- Васильев, А.В. 2015: Римский обряд devotio и раннехристианское мученичество: опыт сравнительного исследования. *Религия. Церковь. Общество*. 4, 108–127.
- Versnel, H.S. 1976: Two types of Roman devotion. *Mnemosyne* 29 (4), 365–410.
- Versnel, H.S. 1981: *Faith, Hope and Worship*. Leiden.
- Ward-Perkins, J. 1961: *Veii. The Historical Topography of the Ancient City*. London.
- Wissowa, G. 1905: Devotio. In: *RE* 5, 277–280.
- Wissowa, G. 1907: Evocatio. In: *RE* 11, 1152–1153.
- Wissowa, G. 1912: *Religion und Kultus der Römer*. München.

ON THE HISTORICITY OF THE EVOCATIO DEORUM AND ITS USE IN THE CASE OF JUNO REGINA FROM VEII

Andrey V. Vasilyev

*Information Technologies, Mechanics and Optics University, Saint Petersburg, Russia;
Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia*

E-mail: avvasilev@itmo.ru

The ritual of invoking the gods of an enemy city in order to deprive the enemy of their support in war is attested only a few times in Roman history. All of these cases date from the Republican period, the first of which is described by Livy in his story of the capture of Veii by the Romans after a long siege in 396 BC. The use of evocation to invoke the Carthaginian goddess Tanit, whom the Romans associated with Juno Caelestis, is also mentioned by Macrobius in his account of the capture and destruction of Carthage in 146 BC. Furthermore, an inscription discovered at Bozkir in 1970 mentions a vow made by Publius Servilius Vatia at the capture

of Old Isaura in 75 BC, which is close in form to the rite of evocation. However, the listed sources concerning this ritual date back to different eras and are poorly consistent with each other. Several attempts have been made by scholars to question the historicity of the *evocatio deorum* rite in general or its use in the specific case of Veii. The fact is that the details of the rite in Macrobius and Verrius Flaccus do not quite correspond to how Titus Livius describes the transfer of Juno Regina from Veii. However, one cannot ignore the fact that Roman grammarians had at their disposal a significant corpus of monuments that are lost to us and, in particular, Macrobius gives a double reference, indicating as the primary source of his description a certain Furius (presumably Lucius Furius Philus, an author of the 2nd c. BC, who could well have had access to materials from the priestly archives). The purpose of this article is to try to find additional arguments in support of the traditional point of view, as well as to demonstrate the historicity of the use of evocation in the case of Juno Regina of Veii.

Keywords: Roman history, Republic, Roman religion, *evocatio*, Veii, Juno
