

ИСТОРИЯ, РЕЛИГИЯ, КУЛЬТУРА

Н. Д. КЛЕНЬШЕВА

РОЖДЕНИЕ РЕБЁНКА В ДРЕВНЕРИМСКОЙ СЕМЬЕ БОГИ И РИТУАЛЫ

В статье сквозь призму религиозных верований и ритуалов рассматривается отношение древнеримского общества к беременности и младенцам, а также к социализации маленьких детей. Исходя из данных о богах-родовспомогателях и божествах-защитниках, делается вывод о том, что, несмотря на ценность новорожденных, римлян гораздо больше заботили жизнь и здоровье рожениц. Римские малыши становились членами сообщества не раньше, чем получали имя, что фиксировалось как на частном, так и на государственном уровнях.

Ключевые слова: *древнеримская семья, частные римские культы и ритуалы, беременность, роды и социализация ребенка в Древнем Риме, древнеримские боги-родовспомогатели и боги-защитники новорожденных.*

Тема женщин и детей в Древнем Риме широко исследована в зарубежной историографии. В основном авторы уделяли внимание социальным и медицинским аспектам данной проблемы: количеству женщин и детей, правовому положению тех и других, врачебной помощи¹. Данная работа представляет собой попытку заполнить лакуну в изучении римской семьи с религиозно-ритуальной точки зрения, ведь нельзя упускать из виду, что верования и обряды отражают отношение человека к окружающей действительности и закрепляют его.

Исследователи, изучающие демографию и античную медицину, на основании анализа различных данных делают вывод о том, что примерно треть римских новорожденных не доживала до года². И хотя говорить о статистике для античности проблематично, нет сомнений, что детская

¹ Balsdon. 1962; Evans. 1991; Rawson. 1991; Idem. 1992. См. обзор литературы по теме: Павлов, Елизарова. 2001. С. 174-205. О римской медицине см.: Scarborough. 1969; Prioreschi. 1998; Keller. 1998; Flemming. 2000; Nutton. 2004; Cruse. 2004. В отечественной науке данная проблематика лишь начинает разрабатываться: Женщина в античном мире...; Павлов. 2001а. С. 9-28; Он же. 2001б. С. 174-205.

² К. Хопкинс говорит о 28% (Hopkins. 1983. P. 225), Т. Паркин о 32% (Parkin. 1992. P. 92-94), М. Голден о 30-40% (Golden. 1988. P. 156). Историографию проблемы см.: Soren D., Soren N. 1999. P. 482. Вопрос о демографии древнего Рима остается дискуссионным. См. указ. труды К. Паркин, К. Хопкинс и Р. Саллера (Saller. 1994).

смертность была тогда велика. В нарративных источниках и особенно в надписях на надгробиях нередко попадаются указания на то, что у женщины был выкидыш, или она умерла от родов, или родился мёртвый ребёнок, или не удалось спасти ни мать, ни дитя³. Несомненно, высокая детская смертность влияла на восприятие рождения и детства.

Как же воспринимали деторождение и первые дни жизни ребёнка римляне? И с какого момента ребёнка начинали воспринимать как члена семьи? Можно ответить на эти вопросы, рассмотрев божества и семейные ритуалы, которые были связаны с деторождением. Следует отметить, что восприятие этого важного события, представление о ценности малыша могло меняться с течением времени, и поэтому нельзя однозначно утверждать, что оно было одинаковым у римлян царского периода, Республики и в имперские времена.

В сохранившихся источниках на удивление мало материала о рождении детей и обычаях, связанных с этим событием⁴. Тем не менее, примерная реконструкция возможна. Необходимо оговорить: речь пойдёт не об эмоциях и чувствах родителей, а о том, как общество через обряды проявило своё отношение к беременности и младенцам. Кроме того, для задач данного исследования не важно, имеем ли мы дело с прозвищами и эпитетами богов или же с многочисленными божествами как таковыми: и то, и другое показательно.

Античная традиция сообщает о целом сонме божеств, связанных с вынашиванием и рождением детей. Сложность состоит в том, что в некоторых случаях упоминания о каком-либо божестве или ритуале единичны, однако, и единичный факт можно рассматривать как отражение общей тенденции, если он не противоречит культурной традиции. Особенно важны данные Варрона, Овидия, Тертуллиана, Августина, Сервия и Феста. При том необходимо иметь в виду, что, хотя Тертуллиан и Августин использовали книги Варрона, трудно сказать, насколько точно они передали его сведения. Кроме того, сложно выяснить, существовала ли вера во всех этих богов в одно и то же время.

Среди божеств, имеющих отношение к деторождению, можно выделить несколько групп. Во-первых, это божества, которые заботятся о ребёнке в утробе матери и способствуют своевременным родам.

³ *Val. Max.* IV. 6. 4; *Plin.* Epist. VIII. 10; *Suet.* Cal. 12; CIL. III. 2267; VI. 12403, 17935, 23790.

⁴ С. Диксон справедливо отмечает, что «дети как таковые не очень хорошо представлены в древних источниках, а маленькие дети почти отсутствуют». — *Dixon.* 1988. P. 104. См. также: *Manson.* 1983. P. 149-159.

Тертуллиан в апологии «К язычникам» называет Флувионию⁵, «которая питает младенца во чреве», Диеспитера, «который доводит беременную до родов» (*Tert. Ad nat. II. 11*), и Алемону, «которая охраняет плод до родов» (*Tert. De anima. 37*)⁶. Даже если они появлялись в римских верованиях постепенно, их наличие отражает вполне естественный страх, что женщина не выносит ребёнка.

Относительно много сведений имеется о Парке (Парках). Чаще всего она упоминается у Овидия, но у него она всегда синонимична слову «судьба», «рок»⁷. Согласно Авлу Геллию, цитирующему Варрона и Цезелия Виндекса, существуют три богини судьбы: Нона (Nona), Децима (Decima) и собственно Парка. Имена Ноны и Децимы произведены от времени родов, а Парки — от partus (рождение, роды). Он упоминает также о богине судьбы Морте, но считает это ошибкой Цезелия Виндекса, который вместо «Моега» («Судьба») читает «Морта» (прослеживается связь со словом «mors» «смерть») ⁸. А. И. Немировский по этому поводу заметил, что древнейший образ трех Парок содержит италийские черты: «В этих именах нет никаких ассоциаций с прядением или вращением веретена, вызываемых именами греческих Мойр... Со свойственным первобытному мышлению конкретностью Nona, Decima означают месяцы рождения ребенка (на девятом или десятом месяце). Труднее понять значение имени третьей Парки. Может быть, от неё зависело рождение мёртвого ребёнка, как полагает Латте... Представление о парках-пряках было распространено у поэтов и образованной публики, в народе же долгое время удерживалось совершенно иное представление о духах деторождения, пока функции этих богов не приняла Juno Lucina»⁹. Таким образом, своевременные роды зависели от Ноны и Децимы, которые следили за тем, чтобы ребёнок не родился недоношенным, а значит нежизнеспособным.

⁵ Флувиония одновременно и богиня менструаций.

⁶ *Diespiter* — более редкая форма имени Юпитера. *Wissowa*. 1905. Sp. 478–479.

⁷ *Ovid. Amor. II. 6. 46; Heroid. XI. 105; Trist. III. 6. 15, V. 3. 14, Ex Pont. IV. 15. 36; Epicedon Drusi. 164.*

⁸ *Gell. III. 16.10: Antiquos autem Romanos Varro dicit non recepit huiusmodi quasi monstruosas raritates, sed nono mense aut decimo neque praeter hos alia partionem mulieris secundum naturam fieri existimasse, idcircoque eos nomina Fatis tribus fecisse a pariendo atque decimo mense. "Nam "Parca" inquit "inmutata una littera a partu nominata, item "Nona" et "Decima" a partus tempestivi tempore. Caesellius autem Vindex in lectionibus suis antiquis: "tria" inquit "nomina Parcarum sunt: "Nona", "Decima", "Morta", et versum hunc Livii, antiquissimi poetae, ponit ex "Odyssea": Quando dies adveniet, quem profata Morta est. Sed homo minime malus Caesellius "Mortam" quasi nomen accepit, cum accipere quasi Moeram deberet.*

⁹ *Немировский. 1964. С. 35–36.*

Во-вторых, боги, помогавшие непосредственно при родах: Луцина, Кармента (Карменты), Di Nixi и Нацияна. Упоминаний о них больше всего. О Луцине намного больше сведений¹⁰, чем о прочих божествах. К. Латте полагал, что у каждой женщины первоначально была своя Луцина и Юнона, а затем Луцина стала одним из прозвищ Юноны; последнюю версию передаёт античная традиция¹¹. Интересный пассаж содержится у Овидия в «Метаморфозах» (IX. 295-315). Луцина, из-за гнева Юноны враждебно настроенная к рожаящей Алкмене, садится на алтарь, положив ногу на ногу, переплетает пальцы и шепчет заклинания, тем самым препятствуя родам. Служанка Алкмены обманом заставляет богиню вскочить и всплеснуть руками, и тогда Алкмена благополучно разрешается от бремени. Вера в то, что узлы и завязывание, а также перекрещивание рук и ног как бы перекрывают путь младенцу, встречается у многих народов. Необходимо отметить, что у Овидия Луцина выступает и как самостоятельное божество (Met. IX. 295-315), и является прозвищем Юноны (Fast. II. 435-450; III. 55; VI. 39). Овидий излагает легенду о рождении Геракла, поэтому в «Метаморфозах» Луцина — сторонница Юноны, а не сама Юнона. Луцина, согласно этимологии Варрона (LL. V. 69), это богиня, которая связана со светом и луной, из-за чего она и даёт глазам детей увидеть свет¹². Ведь само её имя образовано от lux (свет). Считалось, что Луцина облегчает родовые муки, и что роды в полнолуние более лёгкие, чем в другое время¹³.

В образе Луцины заметны и общеиндоевропейские представления о Луне. Тертуллиан (Ad nat. II. 11) сообщает, что при родах присутствует богиня Канделифера¹⁴, потому что рожали при свете свечи. Л. Преллер полагал, что горящая свеча символизировала свет как таковой, потому

¹⁰ Plaut. Truc. 476; Ovid. Met. IX. 294; Fast. III. 257; Serv. Ad Aen. IV. 518; Varro LL. V. 50; 74; Dionys. IV 15. 5; Plin. NH. XVI. 235; Macrobian. Sat. VI. 4. 13; Tert. De anima. 39.

¹¹ Latte. 1927. Sp. 1648-1649.

¹² Ср.: Cic. De nat. deor. II. 27. 68.

¹³ Cic. De nat. deor. II. 27. 68: «Полагают, что Диана и Луна одна и та же (богиня)... Луна названа от «светить» (a lucendo)... поэтому как у греков зывают к Диане, и она же Луцифера, так у нас во время родов к Юноне Луцине» (пер. С. Блажеевского); Ovid. Fast. II. 449: «Слава Луцине! Она святую прославила рошу, 450 Где она каждой жене матерью стать помогла. 451 Милостиво пощади беременных жен ты, Луцина, 452 И безболезненно в срок дай им детей приносить» (пер. Ф. Петровского); Plut. Quaes. Rom. 77: «...а ещё её (Юнону. — Н. К.) называют Луциной, то есть светлою (lucina) или светящеюся (lucida). Римляне считают, что она приносит помощь при родах, как Луна: “Через купол сияющих в звездах небес / И помощницу в родах Селену” и очень многие полагают, что родильные муки в полнолуние не так сильны» (пер. Н. В. Брагинской).

¹⁴ Имя состоит из candēla (свеча) и ferre (нести), т.е. она «свеченосительница».

что ребёнок появляется на свет¹⁵. По мнению Э. Замтера, объяснение Преллера слишком отвлечённое¹⁶. Согласно реконструкции Э. Аушта, зажженные свечи связаны с Луциной как богиней света, а Канделифера может быть прозвищем Луцины¹⁷. Как бы то ни было, показательна связь со светом¹⁸. Чёрное и темнота, согласно римским представлениям, принадлежали подземным богам. Можно сделать вывод, что Луцина и Канделифера (или Луцина Канделифера) противопоставлены безмянным подземным силам. Здесь, видимо, отразилось опасение, что подземные боги, связанные со смертью, могут внезапно явиться и «утащить» за собой новорожденного. Обращение к Луцине и Канделифере — надежное средство против смерти младенца.

Следующим значимым для деторождения божеством была Кармента (Карменты). Согласно Овидию, у Карменты были спутницы-сестры Поррима и Постверта: Поррима связана с «правильным/прямым» положением ребёнка в чреве, а Постверта — с перевёрнутым, т.е. неправильным¹⁹. Карменте были посвящены праздничные дни 11 и 15 января, которые отмечены в календаре Нумы; некогда у неё был даже свой фламмин (flamen Carmentalis) — при том, что всего в Риме их было пятнадцать²⁰. Жертвы Карменте приносили понтифики (*Ovid. Fast. I. 461*). Э. Ауст предположил, что *Porrima*, *Prorsa* (Прямая), *Antevorta* и *Postverta* — это прозвища Карменты, призыв защитить роженицу и плод, а не самостоятельные божества²¹. В любом случае, обращение к ним должно было предотвратить неправильное расположение плода и, следовательно, родовые патологии.

Кроме Луцины, родовспомогателями были *Di Nixi*. Согласно Фесту, «*Di Nixi* называются три коленапреклонённые статуи на Капитолии перед святилищем Минервы, как покровители рожениц во время родовых схваток...»²². Здесь же он сообщает, что они были привезены после

¹⁵ *Preller, Jordan. 1882. S. 208.*

¹⁶ *Samter. 1911. S. 67.*

¹⁷ *Aust. 1899. S. 223. Idem. 1899. Sp. 1464-1465.*

¹⁸ Обычай освещать помещение при рождении существовал и позднее. Так, в Германии начала XX века было принято зажигать во время родов свечу, и она должна была гореть до крещения ребёнка. *Samter. Op. cit. S. 68.*

¹⁹ *Ovid. Fast. I 631-634.* У Тертуллиана (*Ad nat. II. 11*): «римляне полагали, что помощь при родах рожденному оказывали Карменты: тому, кто рождался неправильно, помогала Постверта, а правильно рожденному — Проза» (пер. И. И. Маханькова).

²⁰ *Cic. Brut. 56; CIL. VI. 31032.* Их список с указаниями на источники см.: *Wissowa. 1912. S. 504. Anm. 4.*

²¹ *Aust. 1899. Sp. 1594.*

²² *Fest. 182L: Nixi di appellatur tria signa in Capitolio ante cellam Minervae genibus nixa, velut praesidentes parentium nixibus...* См. также: *Non. De prop. serm. 80. P. 13L; Ovid. Met. IX. 294.*

победы над Антиохом, т.е. не ранее 188 года до н.э. Г. Виссова считал, что описание Феста (nīxi от nīxus — родовые схватки, потуги) возникло из-за позднейшего ошибочного понимания этимологии слов, особенно если учесть, что это мужские фигуры²³. Л. Дойбнер, дискутируя с Виссовой, указывал на обычай кувады, когда мужчина символически брал на себя страдания рожающей женщины. Поэтому, как он полагал, речь об абсурдности предположения nīxi от nīxus не должна идти²⁴. Э. Замтер, как и Дойбнер, не видел никакого противоречия в том, что Di Nīxi мужские божества: этнографические данные фиксируют практику мужского «ритуального разрешения от бремени» у разных народов, чего Виссова не учитывал²⁵. А. И. Немировский на основании слов Овидия (Met. IX. 294) и посвятительной надписи, которую приводит К. Латте²⁶, заключил, что Di Nīxi связаны с Луциной²⁷, а «почитание в Неми наряду с нимфой-родовспомогательницей Эгерией мужского божества Вирбия свидетельствует о том, что мужское множество могло трактоваться как безымянные родовспомогатели, имитирующие акт рождения и этим магическим подражанием облегчающие рождение новой жизни»²⁸. Вопрос о сущности этих божеств остаётся открытым. Тем не менее, ясно, что они несли ту же функцию, что и Карменты: обеспечить нормальное деторождение.

В ряду богов-родовспомогателей можно назвать Национу. Согласно Цицерону, рассуждающему о том, кого следует полагать божеством, а кого нет, «если боги таковы, что участвуют в человеческих делах, также и Национу, которой мы обычно приносим жертвы, когда обходим святыни в Ардейской области, должно считать богиней, потому что она оберегает роды женщин; от «рождающихся» (nascentes) она названа Национой» (Cic. De nat. deor. III. 47). Других сведений об этой богине нет.

Отдельно следует сказать о Пилумне, Пикумне, Интерцидоне и Деверре. Согласно Варрону, процитированному римским грамматиком Нонием Марцеллом (P. 848L), если новорождённый был жизнеспособный и поднят повивальной бабкой, его устанавливали (statuebatur) на земле, чтобы увидеть, насколько он стройный²⁹. Сервий сообщает, что Пилумну и Пикумну (у Сервия «Питумн») за благополучие роженицы ставили

²³ Wissowa. 1912. S. 249.

²⁴ Deubner. 1909. P. 669.

²⁵ Samter. Op.cit. S. 8-9.

²⁶ Latte. 1960. S. 52.

²⁷ Немировский. Указ. соч. С. 36.

²⁸ Там же. С. 37.

²⁹ Non. P. 848L: Varro de vita populi Romani lib. II “natus si erat vitalis ac sublatus, ab obstetrice statuebatur in terra ut aspiceretur reclus esse; dis coniugalibus Pilumno et Picumno in aedibus lectus sternebatur”. О переводе этого пассажа см.: Samter. Op. cit. S. 10-14.

ложе для угощения в атриуме после того, как выяснилось, что новорожденный жизнеспособен; Пилумн и Пикумн — боги детей³⁰. Таким образом, богов этих благодарили за успешные роды.

Но была у них и другая функция. Со ссылкой на Варрона Августин сообщает о следующем ритуале. Чтобы Сильван ночью не вошел и не потревожил роженицу, к ней призываются трое богов. В знак их присутствия три человека должны обойти дом. Затем по очереди один из них ударяет о порог топором, второй — пестиком, а третий обметает порог метлой. Объяснение ритуалу дается следующее: «этими... знаками обработки не дано было богу Сильвану войти, потому что, как считают, ни деревья не срубают всё же без железа, ни хлеб не готовят без пестика, ни плоды не складывают в кучу без веника; от этих трёх названных вещей также три названных бога, Интерцидона (Intercidona) от «рассекания топором» (intercisio), Пилумн (Pilumnus) от «пестик» (pilum), Деверра (Deverra) от «выметать метлой» (devergere limen scopis), каковыми богами-стражами родившая защищена от силы Сильвана»³¹.

Сообщение Варрона и его объяснения вызвали в историографии оживленную дискуссию. Обсуждался и смысл ритуала, и имена названных Варроном богов. А. Де Марки задал вопрос, в какой степени данный ритуал вообще касался сельского хозяйства, и дал отрицательный ответ³². Большинство исследователей считает, что объяснение Варрона не противоречило действительности³³. Так, К. Латте полагал, что задача этого ритуала — помешать неким внешним силам войти в дом и потревожить роженицу с младенцем, а *devergere* (выметать) — это «выметание несчастья», такое же, как и при погребальном ритуале³⁴. Но все же эти два «подметания» нельзя смешивать: в случае похорон «выметают» душу или

³⁰ *Serv.* Ad Aen. X. 76: Varro Pilumnus et Pitumnus infantium deos esse ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum exploretur an vitalis sit, qui natus est.

³¹ *Aug.* Civ. Dei. VI. 9: mulieri fetae post partum tres deos commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio *devergere scopis*, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis *intercisio*, Pilumnus a pilo, *Deverram* a scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur.

³² *De-Marchi.* 1896-1915. P. 167; *Wissowa.* 1916. Sp. 1608.

³³ *Mannhard.* 1877. S. 124; *Marquardt.* 1876. S. 12; *Preller, Jordan.* 1881. S. 376-379, 392; *Deubner.* Op. cit. P. 649; *Wissowa.* 1912. S. 244; *Aust.* 1905. Sp. 260-261; *Rose.* 1926. P. 133; *Palmer.* 1978. P. 222.

³⁴ *Latte.* Op. cit. S. 94-95.

духа покойника, чтобы он не возвращался в дом, а в случае рождения метла преграждает вход злым внешним силам. Согласно верованиям многих народов, злые силы можно отпугнуть орудиями труда и оружием. Так, в Германии для этой цели использовали топор. Его могли положить под кроватью или же рядом с кроватью роженицы и ребёнка. В Румынии во время родов жены муж должен был ударить о конёк крыши двумя топорами; в Венгрии под кровать роженицы клали разобранный топор³⁵. Подметание помещения как средство, отпугивающее духов и ведьм, также является известной практикой. В Силезии в углу комнаты ставили две метлы или клали одну перед порогом, чтобы ни ведьма, ни домовая не потревожили домочадцев. В Шварцвальде на страстную пятницу ночью или на рассвете подметали комнату, а метлу выбрасывали на перекрёстке дорог; эти метлы там лежали целыми кучами. Что касается пестика, то, согласно исследованию Э. Самтера, родственный обычай наблюдался в Индии, когда перед дверью роженицы клали пестик, и отдалённая аналогия наблюдалась в Богемии, где в колыбель к ребёнку клали скалку³⁶. Таким образом, ритуал можно однозначно трактовать как защитный³⁷. Отдельный вопрос, какое «зло» имеется в виду, и что следует понимать под «*pe vexet*». Глагол *vexare* переводится как «швырять, колебать, беспокоить, угнетать, мучить, разрушать, портить». Очевидно, нет речи о том, что Сильван может *погубить* мать и дитя; он либо «мучает», либо «беспокоит»³⁸. Возможно, римляне подразумевали под мучением или беспокойством какую-то болезнь, которая может поразить мать и новорождённого. Отметим, что во всех случаях «злу» преграждали дорогу предметами человеческого мира, «домашнему» противопоставлены те злые силы, над которыми человек не властен и которые являются извне.

Таким образом, вынашивание плода и роды в ритуальном отношении предстают детализированным процессом: беременность, рождение как таковое, первые часы и дни после него. С каждым этапом связаны божества-защитники. Римляне опасались, что мать не выносит плод, он будет неправильно расположен, роды могут быть с патологиями, мать и дитя поразит какая-то болезнь³⁹. Главная задача родовспомогателей —

³⁵ Samter. Op. cit. S. 49-50.

³⁶ Ibid. S. 34, 37, 52.

³⁷ Трактовке этих ритуалов Т. Кёвес-Цулауф посвятил вторую главу своей книги, она так и называется «*Intercidona, Pilumnus, Deverta*» (*Köves-Zulauf*. Op. cit. S. 95-217).

³⁸ В переводе Маркуса Додса (Marcus Dods) на английский соответствующего отрывка стоит глагол «*molest*».

³⁹ Возможно, это связано с распространением малярии: маленькие дети легче заражаются, чем более взрослые, а у беременных малярия вызывает выкидыши. Анализ

помочь роженице, но о младенце речь не идёт. Родовспомогатели не отвечают за то, чтобы ребёнок был здоровым.

Отсюда вытекает вопрос об отношении к младенцу. Он, безусловно, воспринимался как ценность, что отразилось в желании уберечь его от безымянных зловредных сил. Но вместе с тем до определённого момента он не рассматривался как член общества. Родители могли даже «выставить» младенца, т.е. унести прочь из дому и уже не заботиться о его судьбе. В историографии господствует точка зрения, что малыша клали под ноги отцу, и тот либо «поднимал» его, либо нет, тем самым признавая либо не признавая его право на существование⁴⁰. Однако не все исследователи её разделяют. Т. Кёвес-Цулауф специально рассматривает проблему «поднимания детей». Согласно его трактовке, ребёнка «укладывали» на землю, чтобы проверить его жизнеспособность, поднимала его акушерка, а вовсе не отец. Об этом автор пишет в главе «Tollere infantem»⁴¹. Исследователь рассматривает общеизвестные ссылки, которые приводятся в доказательство ритуала «признания ребёнка». Из них можно сделать только один вывод: младенец какое-то время лежит на земле. Кёвес-Цулауф отмечает, что обычай класть дитя на землю появился позже, а первоначально роды происходили на земляном полу, и в этом нет ничего удивительного. Как указывает Э. Самтер, роды на земле практиковались у разных народов в ранние периоды их истории⁴². По мнению Т. Кёвес-Цулауфа, хотя, безусловно, новорожденного показывали отцу, это не было ритуальным действием. Необходимо отметить: источники не подтверждают существование «церемонии признания». Поэтому мнение немецкого исследователя представляется обоснованным. Брент Д. Шоу в статье «Поднимание и убийство детей: два римских мифа» ту же проблему рассматривает с юридической точки зрения и соглашается с Т. Кёвес-Цулауфом⁴³.

Но когда и как новорождённый становился членом общества? Для ответа на эти вопросы необходимо вспомнить, какие ритуалы, согласно данным римской традиции, связаны с рождением.

детских костей, обнаруженных на позднеимском кладбище при вилле в Луньяно, показал, что дети были больны лихорадкой: *Soren D., Soren N.* 1999. P. 522, 633.

⁴⁰ *Harris.* 1874. P. 8; *Marquardt.* 1879. S. 81-82; *Dieterich.* 1905. P. 6-12; *Samter.* Op. cit. S. 1, 3-7, 19-20; *Weiss.* 1921. Sp. 467; *Radin.* 1925. P. 337-343; *Harmon.* 1978. P. 1596; *Dixon.* 1988. P. 237-240; *Harris.* 1994. P. 15 (исследователь не сомневается в этом праве и его содержании).

⁴¹ *Köves-Zulauf.* Op. cit. S. 1-27; 68-69.

⁴² *Samter E.* Op. cit. S. 5-8.

⁴³ *Shaw.* 2001. P. 31-77.

Во-первых, это церемония защиты от Сильвана, о которой было рассказано выше. Т. Кёвес-Цулауф делает вывод, что именно этот ритуал вводит новорождённого в семью, переводя его из власти хаотических природных сил под сень дома, т.е. человеческого общества. Однако в любом случае мы явно имеем здесь дело с апотропеическим действием, целью которого было преградить путь некоему «злу», каковое располагалось за порогом дома. Поэтому с выводом Кёвес-Цулауфа трудно согласиться, несмотря на широкую аргументацию, в которой немецкий исследователь обращается в числе прочего к греческой мифологии. Кроме того, при объяснении смысла ритуала Кёвес-Цулауф как будто «забывает» о Сильване и большую часть аргументации посвящает богам Пикумну, Пилумну и Луцине⁴⁴.

Второе религиозное действие также относится ко дню рождения (*dies natalis*). Согласно сообщению Стация, в день рождения ребёнка оплетали дверные косяки, возжигали огонь на праздничном жертвеннике, а также, вероятно, совершали возлияние вином и молились⁴⁵. Кроме того, к отцу приходили друзья и поздравляли с прибавлением в семье. Домашние и гости дарили ребёнку маленькие подарки, которые называли *crepundia* (погремушки, от *creper*). Можно сравнить это торжество с празднованием дня рождения взрослых, о чём традиция сохранила намного больше сведений. Важно, что праздник дня рождения не подразумевал кровавых жертвоприношений и был посвящён *гению*. Гений — это спутник человека, он есть у всех граждан, даже у мёртвых⁴⁶. Во время праздника изображение Гения украшали венками из цветов, на его алтаре приносили жертву: воскуряли ладан, ставили пищу и пирог. Этот пирог, говоря словами Овидия, «отмечает годы»⁴⁷. Виновник торжества надевал белую одежду, к нему приходили гости, поздравляли его и приносили подарки, а затем начинался пир. Праздник не был исключительно семейным, в нём участвовали и гости. Из этого сходства можно сделать вывод, что праздник *natalis* повторял тот ритуал, который сопровождал появление ребёнка на свет. Это была, вероятно, ежегодная благодарность Гению за помощь.

⁴⁴ См. критические обзоры книги Т. Кёвес-Цулауфа, сделанные Д. Линдерски (*Linderski*. 1992. P. 304) и Г. Гарднером (*Gardner*. 1992. P. 93).

⁴⁵ *Stat. Silv.* IV. 8. 35-40: 35 Cumque tibi vagerit tertius infans / protinus ingenti non venit nuntia cursu / littera, quae festos cumulare altaribus ignes /38 et redimire chelyn postesque ornare iuberet /39 Albanoque cadum sordentem promere fumo /40 et cantu signare diem?

⁴⁶ *Otto*. 1910. Sp. 1163.

⁴⁷ *Ovid. Trist.* III. 13. 17; *Mart.* X. 24. 3-4.

В-третьих, источники сообщают об «очистительном дне» (*dies lustricus*). Наиболее важные сведения находятся у Макробия и Феста (Р. 120L). Согласно Макробию, «есть у римлян также богиня Нундина, названная от девятого дня, каковой именуется “очистительным”. И также “очистительный день” (тот), в который детей очищают и дают (им) имя; но для мальчиков это (день) девятый, для девочек — восьмой»⁴⁸. У Тертуллиана (*De idol.* 16) сохранилось сообщение о неких «торжествах наречения имени» (*solemnitates nominalium*). В чём именно эти торжества заключались, у нас сведений нет. Й. Марквардт полагал, что *solemnitas* — торжественная трапеза в честь дня рождения ребёнка⁴⁹. Д. П. Хармон считает, что торжества наречения имени (*solemnitates nominalium*) у Тертуллиана идентичны очистительному дню (*dies lustricus*)⁵⁰. Оба предположения кажутся логичными. По мнению Виссова, люстрационный ритуал, который проводили на девятый день над младенцем, аналогичен очищению после похорон⁵¹. Действительно, внешнее сходство есть: принеся на могиле жертву на девятый день после похорон, семья давала «девятидневный обед» (*cena novendialis*) и завершала период траура⁵². Э. Замтер по этому поводу замечает: внешнее подобие может присутствовать, но всегда следует учитывать, что эти ритуалы по своим задачам радикально отличались⁵³. При рождении мы имеем дело не с проводами, а со встречей, поэтому и смысл всех действий меняется. Следовало не только очистить дитя, мать и дом от скверны, но и зафиксировать появление нового члена фамилии в присутствии «общества», в качестве которого можно рассматривать друзей. У Стация, поэт I в. н.э., есть сообщение, что к счастливому отцу с поздравлениями приходит друг (*Stat. Silv.* IV. 8. 40).

Можно предположить, что *dies natalis* и *dies lustricus* — это ритуалы, представляющие собой элементы одного и того же праздника. Именно благодаря сакральным действиям в эти дни ребёнок становился членом фамилии: он получал имя и Гения. Этот же день впоследствии отмечался как день рождения — не в смысле появления на свет, а в

⁴⁸ *Macrob.* Sat. I. 16. 36: Est etiam Nundina Romanorum dea a nono die nascentum nuncipata, qui lustricus dicitur. Est autem dies lustricus quo infants lustrantur et nomen accipiunt; sed is maribus nonus, octavus est feminis.

⁴⁹ *Marquardt.* Op. cit. S. 82.

⁵⁰ *Harmon.* Op. cit. P. 1597.

⁵¹ *Wissowa.* 1912. S. 391-392.

⁵² *Tac.* Ann. VI. 5; *Prophr.* Ad Hor. Ep. 17. 48. У Петрония (*Sat.* 65. 3) дано другое название трапезы — *lautum novendiale*.

⁵³ *Samter.* Op. cit. S. 4-7.

смысле рождения для человеческого сообщества. Бессмысленно праздновать появление на свет как таковое. Отдалённую аналогию можно провести с христианскими именинами, которые могут не совпадать с днём рождения. Но младенец должен был, образно говоря, «стать человеком» не только на частном (семейном) уровне. Согласно Дионисию Галикарнасскому (*Dionys. IV 15. 5*), за новорожденных необходимо было сделать взнос в сокровищницу храма Юноны Луцины, чтобы все граждане государства были учтены.

Таким образом, можно выделить два аспекта восприятия рождения ребёнка. Во-первых, рождение физическое, связанное с обращением за помощью к различным богам и ритуальной оплатой этой помощи. Беременность и роды рассматривались римлянами как чрезвычайно опасные процессы, о чем свидетельствует значительное число различных богов-родовспомогателей. Внешние злые силы могли напасть на мать и младенца в первые же часы после рождения, соответственно, оно сопровождалось преимущественно защитными ритуалами, целью которых было избавить мать и дитя от множества безымянных (исключая Сильвана) враждебных сил. Мать и ребёнок в таком случае воспринимались как нераздельное целое. При этом бросается в глаза, что боги-защитники призваны помочь именно роженице, другими словами, именно она, в отличие от ребёнка, представляла наибольшую ценность. Во-вторых, — «общественное» появление нового члена семьи и фиксация этого события. Оно включало ритуальное очищение, наречение имени, препоручение новорожденного Гению и «публичное» — с участием друзей — празднование. При этом объект направленности обрядов менялся: это уже дитя само по себе, и оно — не просто новое живое существо, но будущий член римской общины. Иными словами, из безымянного младенца ребёнок превращался в конкретного человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Aug. Civ. Dei. VI. 9.*
Aust E. Candelifera // RE. Halbbd. 3. Stuttgart, 1899. Sp. 1464-1465.
Aust E. Carmenta // RE. Halbbd. 6. Stuttgart, 1899. Sp. 1594.
Aust E. Deverra // RE. Halbbd. 10. Stuttgart, 1905. Sp. 260-261.
Aust E. Religion der Römer. Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. Münster, 1899.
Balsdon J. P. Roman women. Their history and habits. London, 1962.
Cic. Brut. 56; CIL. VI. 31032.
Cic. De nat. deor. II. 27. 68.
Cruse A. Roman Medicine. Oxford, 2004.
De-Marchi A. Il culto privato di Roma antica. Milano. 1896-1915.

- Deubner L.* Birth (Greek and Roman) // ARW. Edinburg, 1909.
- Dieterich A.* Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Leipzig, 1905.
- Dionys.* IV 15. 5.
- Dixon S.* The Roman mother. London-Sydney, 1988.
- Evans J. K.* War, Women, and Children in Ancient Rome. London, New York, 1991.
- Fest.* 182L.
- Flemming R.* Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen. Oxford, 2000.
- Nutton V.* Ancient medicine. London, New York, 2004.
- Gardner G.F.* Birth rites // The Classical Review. Vol. XLII. № 1. 1992.
- Gell.* III. 16.10.
- Golden M.* Did the ancient care when their children died? // G&R 1988. Vol. 35. № 2.
- Harmon D. P.* The Family Festivals of Rome // ANRW. Bd. 16. Belin, New-York, 1978.
- Harris G.* Domestic Everyday Life, Manners, and Customs in the Ancient World // Transactions of the Royal Historical Society. Vol. 3. 1874.
- Harris W. V.* Child-Exposure in the Roman Empire // JRS. Vol. LXXXIV. 1994.
- Hopkins K.* Death and Renewal. Sociological Studies in Roman History. Cambridge, 1983. Vol. 2.
- Keller A.* Die Abortiva in der römischen Kaiserzeit. Stuttgart, 1998.
- Latte K.* Lucina // RE. Halbbd. 13. Stuttgart, 1927. Sp. 1648–1649.
- Latte K.* Römische Religionsgeschichte. München, 1960.
- Linderski J.* Romische Geburtsriten by Thomas Koves-Zulauf // AJPh. Vol. 113. № 2. 1992.
- Macrob.* Sat. I., VI.
- Mannhard W.* Antike Wald- und Feldkulte. Berlin, 1877.
- Manson M.* The emergence of small child in Rome (third century BC – first century AD) // History of Education. 1983. Vol. 12. № 3. P. 149-159.
- Marquardt J.* Das Privatleben der Römer. Leipzig, 1879.
- Marquardt J.* Römische Staatsverwaltung. Bd. 2. Leipzig, 1876.
- Mart.* X. 24. 3-4.
- Non.* De prop. serm. 80.
- Otto W. F.* Genius // RE. Halbbd. 13. Stuttgart, 1910.
- Ovid.* Amor. II. 6. 46; Heroid. XI. 105; Trist. III. 6. 15, V. 3. 14, 13. 17; Ex Pont. IV. 15. 36; Epicedon Drusi. 164. Met. IX. 294; Fast. I 631-634.
- Palmer R. E. A.* Silvanus, Sylvester, and the Chair of St. Peter // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 122. № 4. 1978.
- Parkin. T. G.* Demography and Roman Society. Baltimore, 1992.
- Plaut.* Truc. 476.
- Plin.* Epist. VIII. 10.
- Plin.* NH. XVI. 235.
- Plut.* Quaes. Rom. 77.
- Preller L., Jordan H.* Römische Mythologie. Bd. 1. Berlin, 1881; Bd. 2. Berlin, 1882.
- Prioreschi P.* Roman medicine. Omaha, 1998.
- Prophr.* Ad Hor. Ep. 17. 48.
- Radin M.* The Exposure of Infants in Roman Law and Practice // The Classical Journal. Vol. 20. № 6. 1925. P. 337-343.
- Rawson B.* Children in the Roman Familia // The Family in Ancient Rome: new perspec-

- tives. London, New York, 1992.
- Rawson B.* Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome. Oxford, 1991.
- Rose H. J.* Primitive Culture in Italy. London, 1926.
- Saller R.* Patriarchy, Property and Death in the Roman Family. Cambridge, 1994.
- Samter E.* Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur Vergleichenden Volkskunde. Leipzig-Berlin, 1911.
- Scarborough J.* Roman Medicine. London, New York, 1969.
- Serv. Ad Aen.* IV, X.
- Shaw Brent D.* Raising and Killing Children: Two Roman Myths // *Mnemosyne*. Fourth Series. 2001. Vol. 54. № 1. P. 31-77.
- Soren D., Soren N.* A Roman villa and a late Roman infant cemetery: excavation at Poggio Gramignano, Lugnano in Teverina. Roma, 1999.
- Stat. Silv.* IV. 8. 35-40: 35.
- Suet. Cal.* 12; *CIL.* III. 2267; VI. 12403, 17935, 23790.
- Tac. Ann.* VI. 5.
- Tert. De anima.* 39.
- Val. Max.* IV. 6. 4.
- Varro LL.* V. 50; 74.
- Weiss E.* Kinderaussetzung // *RE.* Halbbd. 21. Stuttgart, 1921. Sp. 467.
- Wissowa G.* Diespiter // *RE.* Halbbd. 5. Stuttgart, 1905. Sp. 478-479.
- Wissowa G.* Intercidona // *RE.* Halbbd. 18. Stuttgart, 1916. Sp. 1608.
- Wissowa G.* Religion und Kultus der Römer. Aufl. 2. München, 1912.
- Женщина в античном мире. Сборник статей / Под ред. Л. П. Маринович, С. Ю. Сапрыкина. М., 1995.
- Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964.
- Павлов А. А.* Брак: любовь или добродетель (античные этюды) // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М., 2001а. № 2. С. 9-28.
- Павлов А. А.* Физиология любви Лукреция // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М., 2001б. № 4. С. 174-205.
- Павлов А. А., Елизарова Е. Ю.* Женщина в античном Риме: новые зарубежные исследования // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М., 2001. № 3. С. 174-205.

Кленьшева Наталья Дмитриевна, преподаватель кафедры теории, лингводидактики и межкультурной коммуникации Липецкого государственного педагогического университета; apennataly@rambler.ru.