



УДК 94

DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-3-167-175

Оксана Владимировна Федченко,
школа № 25
(г. Балашиха, Россия),
e-mail: tiberis30@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9863-6573>

Очаг в сакральной топографии римского дома и ритуальной практике *familia*

Статья посвящена анализу домашнего очага как важнейшего сакрального центра внутреннего пространства римского жилища. В ней рассматриваются такие вопросы, как роль очага в *sacra privata* римской семьи; особенности ритуальной практики *paterfamilias*, *materfamilias* и их детей. Уделяется внимание пантеону богов, имеющему отношение к домашнему очагу, и ритуалам, направленным на их почитание. Актуальность исследования заключается в обращении к религиозной составляющей римского жилого пространства, что, к сожалению, не является приоритетной темой специалистов римской истории, обращающихся в большей степени к анализу социальных аспектов пространства римского дома. Методологической основой исследования послужил принцип историзма и научной объективности, также применялся сравнительно-исторический метод. Изучение домашней религии римлян позволило установить, что все значимые события в семье сопровождались ритуалами у очага; также к нему обращались в случае угрозы за помощью; очаг мог предупредить семью об опасности – он мог «кровоточить» или быть «опрокинутым». Важно отметить, что сакральность очага подтверждается и фактом перенесения огня из дома для совершения ритуальных действий, а не разведением его на месте. Несмотря на главенствующую роль *paterfamilias* в сакральной сфере, именно его дочери в большей степени, нежели жена, были привлечены к ежедневным ритуалам у очага, вероятно, в силу их «чистоты», которую они хранили до замужества. Результатом данного исследования является частичная реконструкция элементов сакральной сферы семьи, особенно её ритуальной практики. Проведение данной реконструкции весьма проблематично и условно, что связано с состоянием источников, но важно отметить, что даже частичная реконструкция позволяет определить основные функции участников ритуальной практики, а также утверждать, что сакральная сфера *familia* была прежде всего связана с домашним очагом, который являлся основой *sacra privata* древних римлян.

Ключевые слова: атриум, focus, ритуал, *paterfamilias*, *materfamilias*, Лары, Пенаты, Веста

Oksana V. Fedchenko,
Secondary School 25
(Balashikha, Russia),
e-mail: tiberis30@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9863-6573>

Hearth in the Sacral Topography of a Roman House and Ritual Practice of *Familia*

The article is devoted to the analysis of the hearth as the most important sacred center of Roman dwelling interior space. It addresses such issues as the role of the hearth in a Roman family's *sacra privata*; peculiarities of the ritual practice of *paterfamilias*, *materfamilias* and their children. Attention is paid to the pantheon of gods related to the hearth and rituals aimed at their veneration. The relevance of this study lies in addressing the religious component of Roman living space, which, unfortunately, is not a priority for the specialists in Roman history who focus more on social aspects analysis of the space of a Roman house. Historicism and scientific objectivity principles served as a methodological basis for the research, the comparative-historical method was also used. A study of Romans' home religion made it possible to establish that all significant events in the family were accompanied by rituals at the hearth; they also turned to it for help in the event of a threat; the hearth could warn a family of danger – it could “bleed” or be “overturned”. It is important to note that the sacredness of the hearth is also confirmed by the fact that they should have bring it from home and not light a fire on the spot. The *paterfamilias*' daughters and not his wife, were involved in daily rituals at the hearth, probably due to their “purity” which they kept until marriage. Research result is the partial reconstruction of family's sacred sphere, especially ritual practice. Conducting this reconstruction is very problematic and conditionally due to the lack of sources, but it is important to note that even a partial reconstruction allows us to define the main functions of participants in ritual practice and claim that family's sacred sphere was primarily associated with the hearth, which was the basis of the ancient Romans' *sacra privata*.

Keywords: atrium, focus, ritual, *paterfamilias*, *materfamilias*, Lares, Penates, Vesta

© Федченко О. В., 2021



Введение. В представлении древних римлян дом являлся центром религиозной жизни, где обитали домашние божества, и каждая часть жилища была священна: «Есть ли что-нибудь более святое, более ограждённое всяческими религиозными запретами, чем дом любого гражданина? Здесь находятся алтари, очаги, боги-пены, здесь совершаются религиозные обряды, священнодействия, моления...» (*Cic. De Domo Sua.* 109). Древние авторы с разных позиций освещали вопросы римского внутреннего пространства. Наиболее ценными для нас являются сведения Витрувия, Плиния, Варрона, Катона, Колумеллы и Цицерона [1, с. 55]¹. Богатый материал для анализа очага в контексте сакральной топографии дома предоставляют археологические открытия, сделанные в Помпеях (и в Кампании в целом), Остии и Риме. Исследования внутреннего римского пространства значительно продвинулись в последние десятилетия, но религиозный аспект остаётся затронутым в меньшей степени, чем социальный [2–5]. Наша задача – проанализировать роль римского домашнего очага как важнейшего сакрального центра жилища и проследить отдельные элементы ритуальной практики членов римской familia.

Методология и методы исследования. С методологической точки зрения для исследования важны труды А. К. Байбурина, К. Белл и Дж. Шайда [6–8]. Для характеристики ритуальной практики древних римлян использовались методы сравнительно-исторического анализа и историко-типологическое сравнение, что помогло не только определить цель самого ритуала, но и расширить сведения о религиозных представлениях древних римлян в рамках *sacra privata*. Применялся ретроспективный анализ, так как изучение римской частной религии затрудняет состояние источников.

Результаты исследования и их обобщение. Помпеи и Геркуланум – провинциальные города, которые дают достаточно информации о домашней архитектуре, начиная с IV в. до н. э. и до момента катастрофы. Анализ помпеянских домов подтверждает, что важной жилой единицей

¹ Katsi N. *Mediterranean Houses and Society. A Comparative study between Houses in Classical Olynthos and Roman Pompeii.* – Leiden: University of Leiden, 2014. По мнению Н. Каци, в период жизни Плиния и Витрувия дом римлянина становится важным инструментом демонстрации социального статуса, что способствовало усилению внимания к римскому жилому пространству со стороны интеллектуальной элиты Рима.

римского жилища был атриум [9], в котором находился очаг [4, с. 78]: «А поначалу очаг прямо в прихожей горел...» (*Ovid. Fast.* VI. 303–304). У огня собиралась вся семья (familia): «Некогда пред очагом сидели на длинных скамейках, / Веруя, что за столом с нами и боги сидят» (*ibid.* VI. 302–308). Домочадцы, принимая пищу, совершали ежедневные священнодействия, жертвуя часть еды домашним богам и молясь о благополучии семьи (*Ovid. Trist.* V. 11–16; *Serv. Ad Aen.* I. 730).

Развитие домашней архитектуры меняет сакральную топографию жилища, пищу уже не готовят в атриуме, а используют отдельно выделенную для этих целей комнату – кухню (*culina*) [10, с. 47–48; 11]². Пенелопа Эллисон считает, что атриум уже не мог претендовать на исключительное право наличия очага, теперь он мог находиться в перистиле, крыльях атриума или другой части дома одновременно [2; 4, с. 69]. Таким образом, римская семья, сохранив очаг в атриум, продолжала его рассматривать в качестве сакрального объекта домашней религии, исключив при этом хозяйственно-бытовую функцию³. Кроме того, в Помпеях непосредственно на кухне имелись очаги, анализ биоматериала из которых показал, что они не служили своему целевому назначению, т. е. не использовались для приготовления пищи [2]. На очаге были обнаружены остатки кедровых и грецких орехов, фундук, инжир, виноград, оливки. Некоторые из указанных продуктов перед сжиганием не подвергались кулинарным манипуляциям, что говорит не о процессе подготовки ингредиентов для приготовления блюда, а подтверждает ритуальные цели жертвователя [12, с. 117–118]. Изменение топографии сакральных объектов в доме и способы их представления меняют статус очага, который, оставаясь в атриу-

² Scheffer Ch. *Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries.* Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Archaeology and Classical Studies // *Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome.* – 2000. – Vol. 7. – Pp. 175–183. К. Шеффер полагает, что в Средиземноморском ареале до V–IV вв. до н. э. мы не можем идентифицировать конкретную комнату в доме в качестве кухни; Ricotti S. *Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle.* Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. – Paperback, 1978. – 116 p. Рикотти предлагает иную хронологию и называет II в. до н. э. временем появления римской кухни, хотя Плавт уже использует слово “culina” в комедии «Грубиян» (*Truc.* 615), а это уже рубеж III в. до н. э.

³ См.: Сакральный оттенок focus: *Serv. Ad Aen.* I. 726; *Serv. Ad Aen.* III. 134; *Serv. Ad Ecl.* V. 65; *CIL* VI. n. 2041; *Cic. De dom.* 1. 1; *Ovid. Fast.* II. 560.



ме, становится средством презентации *sacra privata* семьи.

Американский филолог Грегори Надь считает, что лат. “focus” («очаг») является прямой корреляцией лат. “ara” («алтарь»). Главное их отличие в том, что “focus” – это подвижный алтарь, а “ara” – нет, при этом автор не исключает практическую сторону лат. “focus”. На наш взгляд, алтарь является продолжением и развитием домашнего очага, он способствовал расширению внутреннего сакрального пространства, добавляя новые архитектурные единицы, вероятно, древние римляне не делали между ними принципиального различия.

Очаг – это сакральный объект, который доставлял жертву богам, ведь римляне считали: “...nullum sacrificium sine igne est” («...нет жертвы без огня») (*Serv. Ad Aen. I. 292*). Жертвоприношение могло происходить перед *lararium*, который обычно размещался вблизи очага или непосредственно на очаге с использованием переносной жаровни (*foculus*) или жертвенника. У Петрония есть рассказ о старухе, которая готовится принести жертву: «...Энотея поставила посреди алтаря старый жертвенник, насыпала на него доверху горячих углей» (*Petr. Sat. 135*), а из дальнейшего повествования становится очевидным, что Петроний имел в виду очаг, когда писал об алтаре.

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

Когда заканчивался старый год, зажигался новый огонь в храме Весты. Макробий пишет: “*Vesta aris accendebant*”, – где “aris” используется автором во множественном числе (*plur.*), при этом не указывается, о каких конкретно алтарях идёт речь. Возможно, что это очаги частного характера, а это повышало статус главы дома как хранителя священного огня. Огонь для домашнего очага могли принести из очага храма Весты, и сделать это могла хозяйка дома. Допустима и другая ситуация, когда *paterfamilias* в день нового года сам

разжигал новый огонь в очаге (*Ovid. Fast. III. 141–144; Serv. Ad Aen. II. 296–297*), используя достаточно трудоёмкий способ: трением одного куска дерева о другой (*Fest. P. 106M*). Кэтрин Белл считает, что сакральность символизма обретается через ритуал, потому что он имеет способность «изменять профанное, превращая его в сакральное» [7, с. 156]. В римском доме очаг не приобретёт сакральность, пока огонь не будет разожжён по специальным правилам. Пока отец совершал ритуальное зажжение огня, женщины проводили уборку и обновляли старые очаги, чтобы подготовить их для нового огня [13, с. 152]. После приёма пищи, в тишине, приносили в жертву часть священного солёного пирога, сделанного руками дочерей: его помещали на тарелочке и ставили в огонь для Весты (*Serv. Ad Aen. I. 730*). О связи огня, очага и Весты пишет Сервий: «...ни одно священнодействие не совершается без огня. Поэтому и она сама (Веста), и Янус вызываются во всех жертвоприношениях» (*ibid. 292*).

Огонь и очаг могли выступать в качестве предзнаменования. Ливий пишет, что «...из Калатии с общественного поля римский гражданин Марк Валерий донес, что очаг его три дня и две ночи сочился кровью» (*Liv. 45. 16. 5–6*). Эти знамения, согласно Сивиллиным книгам, требовали молитв и обильных жертвоприношений животных; было назначено однодневное всенародное молебствие, а на форуме в жертву принесли пятьдесят коз. На следующий день пред всеми ложами богов были вознесены молитвы с последующим обрядом очищения города. Эти *sacra* были совершены в целях соблюдения интересов гражданской общины, где римская семья в лице *paterfamilias* тесно взаимодействовала с гражданским коллективом. В данном случае знак в виде кровоточащего очага был явлен частному лицу в его доме, но требуемые ритуалы совершались в рамках *sacra publica*, что добавляет новые аргументы в защиту священного статуса домашнего очага. Интересен также случай, произошедший во время войны с тирренами, когда в палатку консула Гнея Манлия ударила молния, опрокинув очаг и осквернив предметы воинского вооружения. Тиррены, вернее их прорицатели, увидели в этом хороший знак (*Cic. De Div. II. 28–29*). Палатка, поражённая молнией, теперь была отмечена смертью: римляне называли подобные места “religious” [8, с. 38]. Символически «опрокинутый очаг»,

хотя «палатка» является, скорее, временным жилищем, и весь сюжет имеет отношение к публичной сфере. Тем не менее, семантика образа весьма значительна, не говоря о последствиях – возможной смерти.

Вся семья обращалась за помощью к очагу и домашним богам: «Скорый возврат отца, – подхватил Асканий, – молю вас / Весты седой очагом, Ассарака ларом, святыней / наших пенатов, ко мне воротите родителя, дайте / снова увидеть его! Вся судьба моя, все упования / в ваших руках» (*Verg. Aen. IX. 253–262*). К очагу и ларам обращаются с молитвой перед отъездом «на алтаре и лара почтил, и малых пенатов / Радости полный; и с ним Эвандр и юноши Трои / в жертву богам принесли овец по обряду отборных» (*ibid. VIII. 543–545*). Дионисий рассказывает о Марции, который, прощаясь со своей семьёй, прощается и с покровителями дома, отчим очагом и боже-ствами, обитающими в этом месте (*Dion. II. 230*). Тибулл перед отъездом на войну молит ларов: «Но сохраните, о Лары родные! Меня вы хранили / Нежным младенцем. Тогда бегал у ваших я ног... Лары, молю, отклоните от нас медноострые копья» (*Tib. I. 10. 15–28*) [14].

У очага совершались жертвоприношения гению отца. Тибулл пишет: «...Гения славь игрою и пляской, / Гения славь и виски чистым вином ороси... / Дня сего Гений, приди: почту я тебя фимиамом, / Сладкий пирог испеку на мопсопийском меду» (*Tib. I. 7. 49–57*). Гений занимал особое место в семейном пантеоне, он был воплощением мужской производительной силы отца семейства. Бэkker предполагает, что гении и пенаты, в отличие от ларов, были тесно связаны с привилегированной римской верхушкой, т. е. свободнорожденными римлянами [15, с. 43]. Почтить гений отца могли в дни поминовения мёртвых, совершив при этом жертвоприношение: «Духу отца приносил Эней ежегодные жертвы / С этой поры и пошел сей благочестный обряд / Некогда, впрочем, пока велись упорные войны / Долгие, был позабыт день почитанья отцов» (*Ovid. Fast. II. 545–548*).

Ювенал, Проперций и Катон пишут об украшении очага гирляндами (*Juv. 12. 83–88; Prop. 4. 3. 53–58; Cato. Agr. 143*), также об этом свидетельствуют фрески в Помпеях, на которых изображены очаги с цветами. Овидий описывает обряд, когда перед каждым приёмом пищи домохозяйка ставила тарелку (*patella*) на очаг или бросали кусоч-

ки трапезы в огонь: «Ставьте тарелку для них (Ларов) – почести знак и любви» (*Ovid. Fast. II. 634*). Автор связывает домашний очаг с ларами¹, о чём писали Плиний Старший (*N. H. XXVIII. 267*) и Вергилий (*Verg. Aen. V. 743–745*)² [16], Сервий же относит очаг к Пенатам (*Serv. Ad Aen. XI. 211*)³. Во время жертвоприношения, если пища падала на пол, её поднимали после специальных заклинаний, клали на стол, а потом снова бросали в огонь (*Plin. N. H. XXVIII. 27*). Подношения ларам могут быть дополнены сведениями Ювенала: «О наши скромные лары! Как часто я вас почитаю / Ладана скромным дымком, или зёрнами, или веночком» (*Juv. IX. 138*) [17]; поэта Тибулла: «Бог деревянный, простой в скромной божнице стоял. / Добрым он делался вмиг, посвящал ли молящийся грозди / Иль из колосьев венки в волосы бога вплетал. / Тот, чьи желанья сбылись, приносил пироги в благодарность, / Девочка-дочка вослед чистые соты несла» (*Tib. I. 10. 21*).

Плавт пишет о первых фруктах, вине и крови жертвенного животного. Его герой Демонес говорит своей жене: «Как приду я, приготовь мне всё, для жертвы нужное / Нашим божествам семейным, нам семью умножившим. / Поросята есть для жертвы и ягнята» (*Plaut. Rud. 1205–1208*). О бескровной жертве упоминает Сервий: лепёшки и мёд (*Serv. Ad Aen. VII. 109*), в другом месте он говорит, что богам, когда им было трудно получить надлежащее животное для жертвоприношения, приходилось довольствоваться имитацией (*simulata*) из хлеба или воска (*ibid. II. 116*).

Жертвоприношением сопровождалось любое событие в семье. Жертвующий, если мы говорим о домовладыке, приближаясь к очагу, находился, вероятнее, немного впереди остальных, учитывая его социальный и религиозный статус. Дж. Шайд пишет о том, что *paterfamilias* – это и есть

¹ В древние времена останки умершего члена семьи могли похоронить внутри жилища под очагом (*Serv. Ad Aen. V. 64; VI. 152*). Возможно, что *lares familiares* являются пережитком данной ритуальной практики.

² В Помпеях лары не были представлены только в ларариях. Вероятно, что помимо ларария они имели тесную связь с очагом, где находился небольшой шкафчик (*Juv. Sat. III. 8. 110–111; Petr. Sat. 29*), в котором хранились статуэтки этих богов, что подтверждается находками в некоторых помпеянских домах.

³ Dubourdieu A. *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*. – Rome: Ecole française de Rome, 1989. См.: Данные А. Дюбурдьё: статуэтки Пенатов можно было найти за пределами *lararia*, по статистике они были локализованы только в 116 ларариях из 505 изученных.



сам очаг [8, с. 89]. Перед этим члены семьи совершали омовение, о чем сообщает Ливий (*Liv.* I. 45. 6–7). Совершение молитвы – важная часть жертвоприношения, но перед этим обращаясь к божеству должен был коснуться очага (алтаря) или ларариума (*Gor. Carm.* III. 23; *Verg. Aen.* IV. 219), Сервий пишет, ссылаясь на Варрона, отмечает: “...necesse enim erat aras a sacrificantibus teneri”¹. Члены семьи могли совершить ритуальное шествие вокруг очага, которое, вероятно, имело цель – создать имитацию магического круга. Сервий сообщает о женщинах, которые с факелами ходили вокруг алтаря: “...spatiatur ad aras matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur, quod cum quodam gestu fiebat...” (*Serv. Ad Aen.* IV. 62).

Важным событием в семье был приход новобрачной в дом. Сопроводительные ритуалы имели отношение к двум природным стихиям: воде и огню, что говорит о глубокой архаичности обряда (*Var. LL.* V. 61). Невеста приходила в дом вместе с тремя мальчиками (*patrimi et matrimi*) (*Fest.* P. 245M). Двое вели её за руки, а третий нёс перед ними факел из белого терновника (*spina alba*), который зажигали в доме невесты от огня в очаге (*Non.* P. 161L; *Tib. Car.* LXI. 15). Фест указывает, что факел (*fax*) после того, как процессия заходила в дом жениха, выносили, потому что его присутствие могло принести смерть одному из новобрачных (*Fest.* P. 87M.). По мнению Дж. Гудолл, эта церемония напоминает современный обряд, когда невеста бросает свадебный букет, и тот, кто его поймает, получит благословление и удачу. Автор приводит примеры из фольклора, когда невеста могла положить факел под супружеское ложе, чтобы умер жених, а он со своей стороны мог отнести факел на могилу, оставив его там догорать, тогда должна была умереть невеста [18]. У римлян, по сообщению Сервия, есть схожие верования: веточка из погребального костра, принесённая на крышу дома, приведёт к пожару, сделать это могут злые силы (*Serv. Ad Aen.* IV. 462). Сервий сообщает также о девушке, которая несла

чистую воду (*ibid.* 165–167). Таким образом, невеста приходила в дом жениха со своими огнём и водой. Известно о жертвоприношении у очага новобрачной, когда она в переданном Нонием Марцеллом обычае, переходя в дом мужа, оставляла один асс на очаге новой семьи, а другой – на перекрёстке, вверяя себя покровительству Ларов (*Non.* P. 852 L).

Важным моментом ритуала является вопрос о том, кто исполнял приобщение новобрачной к новому очагу, следовательно, к новому семейному культу. Благодаря сообщению Сервия мы знаем, что на свадьбе присутствовала пронуба (*pronuba*) – женщина, которая совершала некоторые ритуальные действия: например, накрывала покрывалом новобрачных (*Serv. Ad Aen.* IV. 166). Известно также о камилле (*camillus*), который нёс свадебный сосуд вокруг алтаря перед новобрачными (*Fest.* P. 50M). Но кто проводил ритуал с огнём, традиция умалчивает, что может быть обусловлено следующими причинами. «Во-первых, очевидность для античных авторов главной роли *paterfamilias* или его жены; во-вторых, ясное представление о контролирующей функции отца в совершении некоторых ритуалов, через определённый круг посредников: жену, детей, приглашённых лиц (жрецы, пронуба и т. д.), слуг и рабов. Важно определить, как поступать в тех достаточно частых случаях, когда традиция сообщает о важных ритуалах частного характера и не упоминает главных действующих лиц, которые его исполняют. Всегда ли возможно говорить об отце семейства как главном исполнителе ритуала? Ответить на поставленный вопрос весьма затруднительно, в силу состояния источников, которые не позволяют в полной мере, например, через сопоставление или сравнение тех или иных ритуалов выяснить роль *paterfamilias*. Поэтому отметим следующее: если в источнике не сообщается об исполнителе ритуала, мы, вероятнее всего, можем говорить о контролирующей функции отца семейства. Но эта функция не может умалить его значение в ритуальной практике *familia*, так как даже контроль максимально включает его в совершение ритуала, более того, нельзя выделить в качестве главенствующей контролирующую или техническую сторону ритуала. Что касается технической стороны ритуала, в котором присутствие отца предполагается, но не упоминается, то она остаётся в области предположений. Отно-

¹ *Serv. Ad Aen.* IV. 219: “...orantem perorantem, non precantem, ut supra dictum est: ‘talibus orabat luno’ arasque tenentem veteres aras ‘aras’ dicebant; postea inmutata littera ‘s’ in ‘r’ ‘aras’ dixerunt, sicut Valesios Valerios, Fusios Furios: quod Varro rerum divinarum in libro quinto plenius narrat: necesse enim erat aras a sacrificantibus teneri: quod nisi fieret, diis sacrificatio grata non esset. quod plenius intellegi voluit, gratum hoc esse numinibus, subiungendo ‘arasque tenentem audiit omnipotens’”.

сительно рассматриваемого случая допустимо, что перечисленные действующие лица могли совершить данное ритуальное действие, а хозяин дома *paterfamilias* или жених новобрачной оставались контролёрами или гарантами исполнения ритуала. Совершение обряда главой семьи, на наш взгляд, привлекло бы внимание многих античных авторов, чего нельзя сказать о женском варианте исполнения ритуала.

Очаг также становился объектом ритуальных действий, когда в семье появлялся новорождённый. Поэт Стаций сообщает, что в день рождения младенца разжигали огонь на жертвеннике и совершали возлияние вина, при этом благодарили богов¹. На ритуальное обращение к очагу в данном случае указывает и известная легенда о рождении Сервия Туллия: «...в царском жилище из домашнего очага... над огнём поднялся мужской детородный орган...» (*Dion.* I. 206). Можно предположить, что в основу указанной легенды положен распространённый европейский обычай прикладывать младенцев к очагу [6]², который, вероятно, проходил в Риме в день *nominalia*. После того как ребёнку давали имя, видимо, и совершался данный обряд, но в источниках нет сообщения о том, как происходила эта часть праздника. А. Энман предполагает, что она, по крайней мере производилась у италийских народов таким же способом, как и в греческие амфидромии, – прикладыванием ребёнка к огню (очагу) [19]. Согласно староримским обычаям кормить младенца должна сама мать (*Plut.* *Cato mai.* 20), но некоторые семьи использовали кормилицу. Кто же совершал ритуалы, связанные с появлением нового члена семьи? По значимости ритуал достаточно важен и, более того, в случае рождения мальчика речь идёт о наследнике не только имущества отца, но и

родовых святынь. Таким образом, проведя параллель между двумя обрядами, можно допустить, что *paterfamilias* контролирует данный этап ритуала, несёт ответственность за его обязательное проведение, используя посредника – кормилицу или члена своей семьи. Авсоний, вспоминая о своей бабушке Эмили Коринфе, пишет: «От колыбели меня, с материнского самого лона / Ласково ты приняла в твёрдые руки свои» (*Auson.* V. 10), что допускает близких родственников к совершению данного ритуала.

Жертвователем мог быть не только *paterfamilias*, но и *materfamilias*: она могла принести жертву Юноне (*Hor.* III. 8. 2–6) или принять участие в общих семейных празднествах и совершить возлияние вина на очаг (алтарь) (*Fest.* P. 455. 14L; *Plut.* RQ. 57). В современной историографии существует дискуссия о религиозной состоятельности римской женщины. Ребекка Флемминг в своей работе «Фест и роль женщины в римской религии» утверждает, что древние свидетельства не обязательно поддерживают идею о том, что женщины были отстранены от главной части ритуала – жертвоприношения [20]. «*Exesto, extra esto. Sic enim lector in quibusdam sacris clamitabat hostis, vincetus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur*» (*Fest.* P. 72L). Как считает Флемминг, «*Exesto/прочь*» нельзя интерпретировать как общий запрет на участие в ритуале, использование «*quibusdam/определённый*», показывает, что только в определённых случаях, перечисленные категории, в том числе женщины, были отстранены от участия в ритуале. Чтобы укрепить свою позицию, автор исследования обращается к источнику «Римские вопросы» (*Plut.* QR. 85): «*Διὰ τί τὰς γυναῖκας οὐτ' ἀλεῖν εἶων οὐτ' ὄψοπιεῖν τὸ παλαιόν*» («Почему в древние времена женщины не допускаются, чтобы размолоть или приготовить?»). Плутарх, по мнению Флемминг, пишет именно о древнем прошлом (τὸ παλαιόν), и он не стал бы делать пояснение, если бы это касалось современных ему событий. Кроме того, по мнению автора слово «ἀλεῖν» не является техническим термином, а имеет исключительно бытовой оттенок, важно заметить, что в пояснении Плутарх использует другой глагол, который как раз и употребляется в контексте жертвоприношения «*μαγειρεύειν*». Таким образом, правильнее будет сделать вывод о том, что женщину не исключали из жертвоприношения, а только ограничили её бытовую сферу деятельно-

¹ Stat. Silv. IV. 8. 35–40 “Cumque tibi vagerit tertius infans / protinus ingenti nonvenit nuntia cursu / littera, quae festos cumulare altaribus ignes / et redimire chelyn postesque ornare iuberet / Albanoque cadum sordentem promere fumo / et cantu signare diem?”

² Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 237 с. А. К. Байбурин приводит пример возможного практического значения данного действия: «...быстро закричавший ребёнок будет долго жить, а родившийся в обмороке и лишь потом оживший будет болезненным и рано умрёт. Многочисленны описания приёмов повитухи, направленных на то, чтобы младенец подал признаки жизни... Иногда совершаются действия с последом – “двойником” новорождённого: не перерезая пуповину, послед кладут на угли, чтобы согреть, затем поливают водкой. Считалось, что после этих процедур ребёнок должен “ожить” и громко закричать».



сти. Поэтому упоминание Авла Геллия (X. 23) о запрете употребления женщинами неразбавленного вина (*temetum*) надо трактовать не как полный запрет, а лишь предостережение от чрезмерного употребления.

Дж. Шайд, обращаясь к данной проблеме, замечает, что существовала прямая зависимость между социальным положением женщины и её религиозной дееспособностью; вдова, женщина, жившая без мужа, женщина пожилого возраста или низкого происхождения были несостоятельны в религиозной сфере, в то время как матроне (*matrona*) разрешалось совершать некоторые жертвоприношения и присутствовать в качестве стороннего наблюдателя в любых культах [21, с. 405].

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

Домашняя религия римлян имеет примеры, когда дети достаточно автономно совершали определённые ритуальные действия. Эти ритуалы имели отношение к совершеннолетию мальчика и девочки: достигнув зрелости, юноша приносил жертву ларам в виде буллы (*Fest. P. 32 L*) и первой бороды¹, которую он мог совершить на оча-

¹ *Petr. Sat. 29*: «Кроме того, увидел я в углу большой шкаф, в нише которого стояли серебряные Лары, мраморное изображение Венеры и доволь-

ге (*Pers. V. 31*), а девушка перед вступлением в брак жертвовала свою детскую одежду и игрушки (*Non. P. 189; 538. 14; Arnob. II. 67; Pers. II. 70*).

Необходимо отметить и роль дочерей в отправлении ритуалов у очага. Э. Фантэм считает, что именно дочери в большей степени, нежели жёны, были привлечены к ежедневным обрядам, например, к культу Весты и ларов [22, с. 227–228]. Вероятно, определяющим фактором являлась их чистота, которую они хранили до замужества [23]². По свидетельству Плутарха, огонь имеет прямую корреляцию к девственности (весталок): «...чистую и нетленную сущность огня заботам тела непорочного и незапятнанного, или, быть может, находил нечто общее между бесплодием пламени и девством» (*Plut. Num. 9. 5*) (пер. С. П. Маркиша). В комедии «Клад» Плавт делает акцент на пренебрежении семейным культом со стороны Эвклиона, даже несмотря на то, что он является *paterfamilias*. Лар открывает секрет хозяину дома Эвклиону о богатстве под очагом, потому что его дочь Федра «каждодневно в дар вино приносит, ладан или ...венки кладёт» (*Plaut. Aul. 26–27*). В этом сюжете именно дочь выступает в качестве исполнителя ритуалов, совершаемых у очага, показательное отсутствие среди героев Плавта жены главы дома – *materfamilias*, что усиливает связь дочери с очагом.

Заключение. Таким образом, ритуальная практика членов римской семьи была связана с очагом, который являлся связующим звеном внутреннего сакрального пространства и центром ритуальной практики римской *familia*. Члены семьи, совершая каждодневные ритуалы, обладали различной степенью включённости в *sacra privata*. Определяя роли каждого участника домашней религии древних римлян, необходимо отметить, что реконструкция элементов сакральной сферы семьи, особенно её ритуальной практики, весьма проблематична

но большая засмоленная золотая шка-туплка, где, как говорили, хранилась первая борода самого хозяина» (пер. В. А. Амфитеатрова-Кадашева).

² Joshel S. R. *The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia // Pornography and Representation in Greece and Rome / A. Richlin (ed). – Oxford: Oxford University Press, 1992. – Pp. 163–190.* Сандра Джошел, анализируя историю трёх римлянок в трудах Тита Ливия: Тарпеи, Реи Сильвии и Лукреции – проводит параллель между целомудрием девушки и пространством римской ойкумены, сравнивая нарушение весталками девства с возможной угрозой территории Рима, что, на наш взгляд, сопоставимо с девственностью дочерей и сохранением сакральных границ домашнего пространства *familia*.

и условна, что связано с состоянием источниковой базы вопроса. Это создаёт определённые трудности в попытке восстановить её элементы. Поэтому важно отметить, что даже частичная реконструкция позволяет сформулировать некоторые закономерности функционирования *sacra privata* древних римлян. Во-первых, *paterfamilias* являлся гарантом отправления культа оча-

га и объединял вокруг него членов семьи; во-вторых, необходимо заметить, что в отдельных случаях допускалось достаточно независимое участие *materfamilias* и детей в ритуальной практике, связанной с *focus*; в-третьих, сакральная сфера *familia* прежде всего была связана с домашним очагом, который являлся основой *sacra privata* древних римлян.

Список литературы

1. Katsi N. *Mediterranean Houses and Society. A Comparative study between Houses in Classical Olynthos and Roman Pompeii*, 2014. 118 p.
2. Allison P. *The Distribution of Pompeian House Contents and its Significance*. Ph. D Dissertation. Sydney: University of Sydney, 1994. Vol. I, II.
3. Allison P. *Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space* // *American Journal of Archaeology*. 2001. Vol. 105. No. 2. Pp. 181–208.
4. Foss P. W. *Kitchens and dining rooms at Pompeii: the spatial and social relationship of cooking to eating in the roman household*. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Classical Art and Archaeology) in The University of Michigan. 1994. 922 p.
5. Romanowski R. E. *Room function. The roman domus: a study of the Pompeian houses*. Ontario: McMaster University Hamilton, 1999. 123 p.
6. Байбурин А. К. *Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб.: Наука, 1993. 237 с.
7. Bell C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford, 1997. 368 p.
8. Шайд Дж. *Религия римлян* / пер. с фр. О. П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. 280 с.
9. Santoro S. *Sacra privata nell' Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia* // *Dialogues d'histoire ancienne*. 2013. Vol. 39. Pp. 49–66.
10. Ricotti S. *Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle*. *Rendiconti: Atti della Pontificia accademia romana di archeologia*, 1978. 116 p.
11. Scheffer Ch. *Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries*. Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Archaeology and Classical Studies // *Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*. 2000. Vol. 7. Pp. 175–183.
12. Robinson M. *Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei*. In: P. G. Guzzo M. P. Guidobaldi (a cura di), *Nuove ricerche a Pompei ed Ercolano, Atti del Convegno internazionale (Roma 2002)*. Napoli, 2005. Pp. 109–119.
13. Fowler W. W. *Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. New York: Macmillan, 1899. 401 p.
14. Descoedres J.-P. *Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town*. Sydney: Meditarch, 1994. 185 p.
15. Bakker J. Th. *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia*. Amsterdam, 1994. 311 p.
16. Dubourdieu A. *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*. *Publications de l'École française de Rome*, 1989. 566 p.
17. Naiden F. S. *Smoke signals for the gods: ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 421 p.
18. Goodall J. *Ancient Weddings. Winner of the AbleMedia's Bronze, Silver, and Gold Chalice Awards*. SUNY Albany, 1997. URL: <http://www.ablemedia.com/ctcweb/consortium/ancientweddings5.htm> (дата обращения: 14.02.2021). Текст: электронный.
19. Энман А. *Легенда о римских царях, её происхождение и развитие*. СПб.: Тип. Балашева и Ко, 1896. 380 с.
20. Flemming R. *Festus and women's role in Roman religion* // *Bulletin of the Institute of Classical Studies / F. Glinister, C. Wood, Verrius, Festus and Paul*. 2007. Supplement 93. Pp. 87–108.
21. Scheid J. *The Religious Roles of Roman Women* // *A History of Women in the West / P. Schmitt*. 1992. Vol. 1. Pp. 377–408.
22. Fantham E. *Women in the Classical World*. Oxford, Oxford University Press, 1994. 430 p.
23. Joshel S. R. *The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia* // *Pornography and Representation in Greece and Rome / A. Richlin (ed)*. New York: Oxford University Press. 1992. Pp. 163–190.

Статья поступила в редакцию 14.03.2021; принята к публикации 25.04.2021

Сведения об авторе

Федченко Оксана Владимировна, учитель истории, школа № 25; 143900, Россия, Московская обл, г. Балашиха, ул. Солнечная, 10; e-mail: tiberis30@yandex.ru; <https://orcid.org/0000-0001-9863-6573>.



Библиографическое описание статьи

Федченко О. В. Очаг в сакральной топографии римского дома и ритуальной практике familia // Гуманитарный вектор. 2021. Т. 16, № 3. С. 167–175. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-3-167-175.

References

1. Katsi, N. Mediterranean Houses and Society. A Comparative study between Houses in Classical Olynthos and Roman Pompeii. 2014. (In Engl.)
2. Allison, P. The Distribution of Pompeian House Contents and its Significance. Ph. D. Dissertation. Sydney: University of Sydney. 1994. Vol. I and II. (In Engl.)
3. Allison P. Using the Material and Written Sources: Turn of the Millennium Approaches to Roman Domestic Space. American Journal of Archaeology, no. 2, pp. 181–208, 2021. (In Engl.)
4. Foss P. W. Kitchens and dining rooms at Pompeii: the spatial and social relationship of cooking to eating in the roman household. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Classical Art and Archaeology) in The University of Michigan, 1994. (In Engl.)
5. Romanowski, R. E. Room function. The roman domus: a study of the Pompeian houses. McMaster University Hamilton, Ontario. 1999. (In Engl.)
6. Baiburin, A. K. The Ritual in Traditional Culture. A Structural and Semantic Analysis of the Eastern Slavic Rites. SPb: Science, 1993. (In Rus.)
7. Bell, C. Ritual: Perspectives and Dimensions. New York. Oxford, 1997. (In Engl.)
8. Scheid, J. The Romans Religion. Translated from the French by Smirnova O. P. M: New publishing, 2006. (In Rus.)
9. Santoro S. Sacra privata nell' Italia romana: lo stato degli studi archeologici in Italia. In: Dialogues d'histoire ancienne, vol. 39, no. 2, pp. 49–66, 2013. (In Ital.)
10. Ricotti, S. Ricette della cucina romana a Pompei e come eseguirle. Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. Roma. L'Erma di Bretschneider, 1997. (In Ital.)
11. Scheffer, Ch. Cooking stands and braziers in Greek sanctuaries. Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Archaeology and Classical Studies. In: Opuscula: Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome, vol. 7, pp.175–183, 2000. (In Engl.)
12. Robinson, M. Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei. In: P. G. Guzzo M. P. Guidobaldi (a cura di), Nuove ricerche a Pompei ed Ercolano, Atti del Convegno internazionale (Roma 2002). Napoli, 2005: 109–119. (In Ital.)
13. Fowler W. W. Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans. NY. Macmillan, 1899. (In Engl.)
14. Descoedres, J.-P. Pompeii Revisited: The Life and Death of a Roman Town. Sydney: Meditarch, 1994. (In Engl.)
15. Bakker, J. Th. Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia. Amsterdam, 1994. (In Engl.)
16. Dubourdieu, A. Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome. Publications de l'École française de Rome, 1989. (In French)
17. Naiden, F. S. Smoke signals for the gods: ancient Greek sacrifice from the Archaic through Roman periods. Oxford/New York, Oxford University Press, 2013. (In Engl.)
18. Goodall J. Ancient Weddings. Winner of the AbleMedia's Bronze, Silver, and Gold Chalice Awards. SUNY Albany, 1997. <http://www.ablemedia.com/ctcweb/consortium/ancientweddings5.htm> (In Engl.)
19. Enman, A. Legend of the Roman Kings: Its Origin and Development. SPb: Printed by Balashev & Co, 1896. (In Rus.)
20. Flemming, R. Festus and women's role in Roman religion. In: F.Glinister, C.Wood (eds). Verrius, Festus and Paul. Bulletin of the Institute of Classical Studies, supplement 93, pp. 87–108, 2007. (In Engl.)
21. Scheid, J. The Religious Roles of Roman Women In: P. Schmitt A History of Women in the West. London, vol. 1, pp. 377–408, 1992. (In Engl.)
22. Fantham, E. Women in the Classical World. Oxford, Oxford University Press, 1994. (In Engl.)
23. Joshel, S. R. The Body Female and the Body Politic: Livy's Lucretia and Verginia. In: A. Richlin (ed). Pornography and Representation in Greece and Rome. New York. Oxford University Press. 1992: 163–190. (In Engl.)

Received: March 14, 2021; accepted for publication April 25, 2021

Information about author

Fedchenko Oksana V., History teacher, Secondary School 25; 10 Solnechnaya st., Balashikha, Moscow region, 143900, Russia; e-mail: tiberis30@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9863-6573>.

Reference to the article

Fedchenko O. V. Hearth in the Sacral Topography of a Roman House and Ritual Practice of Familia // Humanitarian Vector. 2021. Vol. 16, No. 3. PP. 167–175. DOI: 10.21209/1996-7853-2021-16-3-167-175.