

**DOI:** 10.31857/S0321039124030056

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О МНОЖЕСТВЕННОСТИ ДУШ В ПОЭТИКО-АНТИКВАРНОЙ ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕГО РИМА

Т. А. Бобровникова

*Специализированный учебно-научный центр МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

*E-mail:* scipio202@mail.ru

*ORCID:* 0000-0002-9750-7064

Статья посвящена реконструкции представлений о душе у римлян Республики и Ранней империи. Она основана на сравнительно-историческом анализе стихов Энния, а также поэтов-антикваров Вергилия и Овидия. Вторым важнейшим источником, помогающим реконструировать их фрагментарные сведения, служит материал сравнительного религиоведения. Диахронный анализ этих нарративов позволяет предположить, что по первоначальным римским представлениям человек имел несколько душ. Одна из них после похорон оставалась в могиле вместе с земными останками покойного, другая отправлялась в загробный мир и обожествлялась в качестве *di manes*. Очевидно, у римлян были и другие типы душ, но их природа и количество не вполне ясны из-за отсутствия источников, особенно по более раннему периоду.

*Ключевые слова:* культ мертвых, множественность душ, маны, тени (*umbrae*), поэты-антиквары, сравнительное религиоведение

## MULTIPLICITY OF SOULS IN THE POETIC ANTIQUARIAN TRADITION OF ANCIENT ROME

Tatiana A. Bobrovnikova

*Advanced Educational Scientific Center of Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia*

*E-mail:* scipio202@mail.ru

The paper investigates how the Romans imagined human soul in the Republican and early Imperial times. It is based on the comparative historical study of Ennius' poetical narrative compared to the works of antiquarian poets Virgil and Ovid. The second important source shedding light on the fragmentary evidence includes material of comparative religious studies.

---

*Данные об авторе.* Татьяна Андреевна Бобровникова – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин СУНЦ МГУ, заслуженный преподаватель МГУ имени М.В. Ломоносова.

Relying on the diachronic analysis the author argues that initially the Romans ascribed to any human being multiple souls. After the funeral one of them was believed to remain in the grave with the earthly remains. The other one moved on to the Afterlife and was deified as *di manes*. Obviously, the Romans distinguished other kinds of souls as well, but their nature and number are not completely clear due to the lack of sources dating to the pre-Republican period.

*Keywords:* cult of the dead, multiplicity of human souls, *manes*, shadows/*umbrae*, antiquarian poets, comparative religious studies

Рассказывая о происхождении обряда Лемурий, Овидий пишет: *Romulus ut tumulo fraternas condidit umbras* (*Fast.* V. 451). Эта загадочная фраза как будто полна несуразностей. Во-первых, разве душу хоронят? Разве она, по воззрениям древних народов, после смерти человека не уходит в мир иной? Во-вторых, почему слово *umbra* употреблено во множественном числе? Ведь у Рема, убитого и похороненного братом, очевидно, была лишь одна душа или тень. При сопоставлении отрывка из «Фаст» с другими древнеримскими свидетельствами эти вопросы выводят нас на более общие проблемы римских верований, не раз обсуждавшиеся в антиковедении, как мы увидим ниже. Не заключено ли в этой знаменитой цитате логическое противоречие, происходящее из-за смешения верований, относящихся к разным эпохам? Где душа пребывает после смерти? Насколько универсальны взгляды римлян на это? Наша статья<sup>1</sup> представляет попытку найти ответы на эти вопросы. Ее предметом являются представления римлян о душе. При этом сам загробный мир и его космогония остаются за рамками нашего исследования. Равным образом мы не затрагиваем сакрально-правовую традицию, требующую специального исследования.

Многое здесь зависит от источниковой базы и методики изучения. На первый взгляд кажется, что о культе смерти в древнем Риме есть множество свидетельств. Ведь в отличие от современного западного общества смерть в Риме не была табуирована<sup>2</sup>, благодаря чему сохранилось огромное количество источников, относящихся к *mos Romana*. Логично было бы предположить, что главным источником должна быть эпитафика. Но тут исследователя ждет разочарование. Во-первых, эпитафии в большинстве своем крайне лаконичны, содержат только обращение к манам и имя покойного<sup>3</sup>. Во-вторых, их почти невозможно точно датировать. Р. МакМаллен считает даже, что основная их часть относится к II–III вв. н.э.<sup>4</sup> Во всяком случае, те немногие надписи, которые доносят до нас хоть какую-то информацию о посмертном существовании души, в большинстве

<sup>1</sup> В основу статьи положены доклады, сделанные в 2021 г. на Международной конференции памяти Б.Л. Рифтина и в 2023 г. на Сергеевских чтениях.

<sup>2</sup> Edwards 2007, 1–19. Ср. Toynbee 1971; Hinard 1987; Hinard, Lambert 1995; Erasmo 2008; Hope 2011, XI–XXIV.

<sup>3</sup> King 1998, 108–109; 2020, XX, XXIV, 1. Э. Чемплин на этом основании вывел даже заключение о безверии римлян. См. Champlin 1991, 180–181.

<sup>4</sup> MacMullen 1982, 233–246.

случаев поздние и неримские по происхождению; они испытали огромное влияние философии, особенно платонизма, и восточных культов<sup>55</sup>.

Главным образом мы опираемся на римскую поэтико-антикварную традицию. Ясно, что она может заметно отличаться от народных представлений. Но, с другой стороны, нельзя забывать, что поэты не выдумывали описываемые ритуалы, а лишь интерпретировали их, поэтому за поэтической формой и философским объяснением всегда скрывается живой ритуал<sup>6</sup>, представленный в исторической традиции. Это относится особенно к обрядам, связанным с культом мертвых, как наглядно продемонстрировал в своем исследовании МакМаллен, который показывает, что данные археологии подтверждают описания Варрона и Овидия и расширяют их<sup>7</sup>. Стоит подчеркнуть, что источниками Овидия были не только наблюдения живого ритуала, но и труды антикваров: описывая майский обряд аргеев, поэт использует сведения Варрона и Эпикада, ученого вольноотпущенника Суллы, закончившего мемуары патрона (*Varr. V. 639–660; Macrobian. Sat. I. 2. 47; Suet. Gramm. 12*)<sup>8</sup>. Авторитет Варрона так велик, что это придает дополнительную ценность описанию Овидия.

Вторым главным источником нашей статьи являются материалы сравнительного религиоведения, которые помогают реконструировать фрагментарно дошедшие до нас римские верования о душе. Этот метод, в свое время успешно примененный к античности Фрезером, сейчас вновь возродился в ряде работ. М. Фортес сравнивал культ мертвых в Риме с китайскими и африканскими материалами, Д. Фини и Дж. Дэйвис – с синтоистскими<sup>9</sup>, Дж. Эванс – с древнекитайскими, Ч. Кинг – с мусульманскими, православными христианскими и китайскими<sup>10</sup>.

За последние десятилетия вышло большое число новых работ, посвященных *mors Romana*<sup>11</sup>, но проблемы души и последующего бытия не получили достаточного освещения. Характерно утверждение британской исследовательницы К. Эдвардс, что римляне не интересовались подобными темами, с чем в целом согласна и британский археолог М. Кэрролл<sup>12</sup>. Исключением являются работы американского исследователя Ч. Кинга, который не только исследует проблему души,

<sup>5</sup> Borg 2019, 274–277.

<sup>6</sup> А. Фулон в свое время отметил огромную важность лирической поэзии, которая, по его словам, может дать нам больше, чем подробное описание погребальной процессии (Foulon 1995). Ему возражает Л.Б.Т. Хотэн, отмечая, что в лирике главную роль играет не передача действительности, но поэтическая фантазия (Houghton 2011). Однако со столь категоричным суждением трудно согласиться. Конечно, перед нами сложный источник, и нельзя забывать его специфику (например, большое влияние на поэтов оказала греческая мифология), но в то же время поэты очень точно описывают детали погребального культа.

<sup>7</sup> MacMullen 2014, 493; ср. King 2020, 149; Phillips 1983, 780–817. Хороший обзор литературы об Овидии как поэте-антикваре см. в Herbert-Brown 2003.

<sup>8</sup> Frazer 1929, V, 80–81.

<sup>9</sup> Feeney 1998, 32; Davies 2004, 8.

<sup>10</sup> Evans 1985, 119–151.

<sup>11</sup> Особо следует отметить Edwards 2007; Erasmo 2008; Hope, Huskinson 2011; Borg 2019; King 2020.

<sup>12</sup> Edwards 2007, 13; Carroll 2006, 275.

но и привлекает сравнительные материалы. Однако приведенные им примеры из других эпох и культур представляются весьма спорными, есть прямые фактические ошибки<sup>13</sup>. Настоящая работа стремится до некоторой степени восполнить этот пробел. После этих предварительных замечаний перейдем к анализу источников.

Историк, обращающийся к творчеству поэтов-антикваров, сталкивается со странными противоречиями. Не только разные авторы противоречат друг другу — это еще возможно объяснить, — но один и тот же автор иногда в одном и том же, причем весьма продуманном, сочинении допускает необъяснимые противоречия. С одной стороны, нам сообщают, что душа соединена с прахом (для римлян, у которых господствовал обряд кремации — с пеплом, cinis), и по смерти живет замурованная в могиле; с другой стороны — что она отправляется в иной мир, причем становится божеством, манами. У Вергилия в III песни «Энеиды» читаем: «Мы схоронили душу в могиле» (Verg. *Aen.* III. 67–68)<sup>14</sup>. В VI же песни подробно описана переправа душ мертвых через подземную реку; Эней обходит круги подземного мира и видит там души умерших друзей и врагов. Это противоречит тому, что душа остается в могиле. У Овидия: «Ромул похоронил тени брата под могильным холмом» (*Fast.* V. 451). Оплакивая в трогательных стихах поэта Тибулла, он обращается к его праху: «Тихие кости, молю, покойтесь в мире в урне, и пусть земля не будет тяжела твоему пеплу» (*Am.* III. 9. 67–68)<sup>15</sup>. То есть пепел предстает живым существом, испытывающим боль и тяжесть; последние слова значат, по-видимому, что душа Тибулла будет жить в могиле в этих костях. Это вполне согласуется со словами о похороненной тени. Однако в том же стихотворении двумя строками выше выражается надежда, что душа Тибулла находится в Элизиуме (*Am.* III. 9. 65–66).

В надписях встречаются такие же противоречия. С одной стороны, гробница постоянно называется *domus aeterna* и в качестве пожелания мертвому фигурируют слова: *sit tibi terra levis!* Все это позволило Р. Латтимору утверждать, что бессмертие мыслилось как жизнь в могиле<sup>16</sup>. С другой стороны, в тех же надписях выражена вера в богов манов, которые не могли быть заперты в урне. Между тем боги маны были одними из самых почитаемых божеств в Риме<sup>17</sup>.

На это противоречие впервые обратил внимание Ф. Кюмон, который исследовал большой эпиграфический материал. Для объяснения этой странности он предложил эволюционную концепцию, согласно которой сначала верили, что душа живет в могиле; значительно позже сложилось представление о

<sup>13</sup> На с. XX последней книги Кинга содержатся грубые ошибки в определении культа святых в христианстве и исламе, особенно в суфийских интерпретациях исламской догматики. Здесь он транслирует давно отвергнутые в науке ошибочные представления востоковедов-миссионеров XIX — начала XX в. Несмотря на существование культа мусульманских святых, обожествления умерших и «мистического союза» суфийских наставников с Богом в исламе не было и нет. См. подробнее Knysh 2018.

<sup>14</sup> *Animamque sepulcro condimus.*

<sup>15</sup> *Ossa quieta, precor, tuta requiescite in urna, et sit humus cineri non onerosa tuo.*

<sup>16</sup> Lattimore 1962, 167.

<sup>17</sup> См., например, MacMullen 2014, 483–513.

специальном мире теней, причем первоначально он мыслился только под землей, а затем возникло представление о мире на небе, и тогда мертвых стали обожествлять<sup>18</sup>. Кинг справедливо отвергает эволюционную концепцию, поскольку она имеет внутреннюю проблему: материал берется из одних и тех же источников, а значит, вся хронология является лишь умозрительной гипотезой, не подкрепленной фактами<sup>19</sup>. Сам Кинг считает, что нет никаких оснований утверждать, что души находились в могиле подле своих останков, а надписи не дают однозначного толкования. Но как же быть с цитатами, где поэты-антиквары недвусмысленно говорят об этом? Кинг выходит из затруднения следующим образом: он приводит другие места из тех же поэтов, говорящие о путешествиях души в загробный мир<sup>20</sup>. Однако это и есть то противоречие, которое необходимо разрешить. Если Кюмон его видит, то Кинг игнорирует.

Прежде всего, на мой взгляд, необходимо выяснить, на чем основывается в своей эволюционной теории Кюмон. Во-первых, на общих представлениях о том, что верования людей эволюционировали от примитивных к более сложным и возвышенным. Во-вторых, на материалах сравнительного религиоведения. Он пишет: «Этнология доказала, что среди всех народов господствовало, а у некоторых и сейчас господствует представление, что мертвые продолжают жить в могиле». Оно распространено у всех «примитивных» народов и было в древних цивилизациях; классический пример такой веры – древний Египет, где душа, соединенная с мертвым телом, поселялась в могиле как в вечном доме<sup>21</sup>. Это рассуждение представляется чрезвычайно убедительным. Если такова была общая вера, зафиксированная в египетских текстах и уже в новое и новейшее время отмеченная этнографами у разных народов, неудивительно, что веру эту разделяли и древние римляне. Однако эти выводы строятся на данных науки времени Кюмона, которые сейчас пересмотрены.

В Египте (именно египетские верования являются главным аргументом исследователя) зафиксировано представление о том, что у человека несколько душ, причем одна из них остается в гробнице с мертвым прахом, а другая отправляется на небо или в поля блаженства и обожествляется<sup>22</sup>. Подобные же представления встречаются и в другой древнейшей цивилизации – в Китае. Там человека наделяли двумя душами: *хунь*, которая соединяется с божественными предками, и *по*, остающейся с прахом в могиле. Последняя считалась вредоносной<sup>23</sup>. Корейцы до сих пор признают наличие у человека трех душ: после смерти одна душа переселяется в ритуальную табличку, перед которой совершаются священнодействия, вторая – в могилу, а третья – в неведомый мир к 10 судьям. Мир этот,

<sup>18</sup> Cumont 1922, 44–99; 1949, 13–28, 55–77, 142–170. См. также Reid 1921, 838–841; Lattimore 1962, 167; Janssen 1981, 359–360; Dupont 1989, 401–402. Эту же концепцию раньше полностью принял Г. Буасье (Boissier 1914, 249–280).

<sup>19</sup> King 1998, 151.

<sup>20</sup> King 1998, 151.

<sup>21</sup> Cumont 1922, 45–46.

<sup>22</sup> Turaev 1935, 185; Perepelkin 2000, 167.

<sup>23</sup> Yuan Mei 1977, 405.

по-видимому, располагается на небе<sup>24</sup>. Точно такие же наблюдения сделаны на сибирских материалах<sup>25</sup>. Особенно важны наблюдения этнографа В.Н. Чернецова о множественности душ у обских угров<sup>26</sup>. У человека, по верованию угров, 4 души. Первая — это душа-тень, которая живет в мертвом прахе и называется «могильной душой». Она продолжает жить, пока существует тело, и умирает с его гибелью. Она вредоносна, и из этого рождается страх перед местами захоронения. Вторая душа называется «уходящая вниз (по реке)». Она переселяется в другой мир. Еще о двух душах, выходящих за рамки нашего исследования, мы говорить не будем.

Очень интересны выводы современного фольклориста Е.Е. Левкиевской, которая исследовала народные представления о душе русского населения Полесья. Автор отмечает в них многочисленные противоречия. Во-первых, любой труп, даже если над ним совершили соответствующие обряды, — существо вредоносное, стремящееся погубить живых. Во-вторых, душа после смерти обращается в птицу, ужа, жабу, зверя и только после гибели этих существ улетает на небо. Ученая с удивлением отмечает веру в метемпсихоз, чуждую христианству. В-третьих, улетев на небо, душа соединяется с сонмом праведных и теряет индивидуальность. В-четвертых, мертвые живут на кладбище, образуя общину<sup>27</sup>. Все эти представления никак не складываются в единое целое. Если душа покидает тело после смерти, почему тогда труп — зловредное существо? Если душа переселяется в птицу или пресмыкающееся, а потом улетает на небо, как могут мертвые жить своей общиной на кладбище? Между тем множественность душ объясняет все противоречия. Мы видим, во-первых, могильную душу, одушевляющую трупы. Во-вторых, встречаем душу, уходящую в мир небесный. Замечательно, что автор не читала статью В.Н. Чернецова, но на других материалах фактически приходит к тем же результатам.

В индоевропейском фольклоре также есть образ второй, внешней, души (так называемой *external soul*)<sup>28</sup>, от которой зависит жизнь человека (ср. сюжет о смерти Кощея). Но перед нами явно более широкое явление. Крупный этнограф и историк религии Л.Я. Штернберг считал, что вера во множественность душ была исконной верой человечества, которая была распространена по всей Евразии. Того же мнения держался М.П. Нельсон, который считал представление о множественности душ человека закономерным на определенном уровне сознания<sup>29</sup>. Об этой же вере применительно к героям Гомера говорит А.И. Зайцев. Однако он ошибочно полагает, что несколькими душами могли быть наделены лишь герои и полубоги<sup>30</sup>. При этом одна душа всегда остается в могиле и связана с останками, другая отправляется в особый мир, который мог локализоваться и на небе, и под

<sup>24</sup> Ionova 1969, 168; Underwood 1908, 78.

<sup>25</sup> Shternberg 1936, 314.

<sup>26</sup> Chernetsov 1959, 114–156.

<sup>27</sup> Levkievskaya 2013, 179–180, 184, 187.

<sup>28</sup> Ivanov, Toporov 1990, 278.

<sup>29</sup> Nilsson 1930, 97.

<sup>30</sup> Zaytsev 1976, 97–102.

землей, и где-то в очень далеком месте<sup>31</sup>. Это наводит на мысль, что, быть может, мы и в древнем Риме встречаем реликты именно этой веры и этим вызваны противоречия в тексте. Рассмотрим эту гипотезу.

Прежде всего, чрезвычайный интерес представляют фрагменты стихов «отца римской поэзии» Квинта Энния. Он описывает видение, разъяснившее ему план мироздания. К несчастью, текст сохранился во фрагментах, так что многое приходится восстанавливать из других источников. Лукреций говорит, что, по мнению Энния, души людей переселяются в животных (Lucr. I. 116), а Гораций называет видение Энния «*somnia Pythagorea*». По всей видимости, Энний, полугрек, родом из Великой Греции, был пифагорейцем и верил в метемпсихоз (Hor. Ep. II. 1. 52; ср. Pers. IV. 10; Enn. Ann. I. 9 Scrusch). Поэт описывает загробный мир, *Acherusia templa*, «где пребывают не наши тела и не души, а некие образы (*simulacra*)...»<sup>32</sup>. Далее, по его словам, «перед ним явился облик (*facies*) вечно цветущего Гомера. Он обливался солеными слезами и открыл перед ним всю природу вещей» (Lucr. I. 121–127). Энний узнал, что в него самого переселилась душа Гомера, а кроме того, он был павлином (Enn. Ann. fr. Ann. I. 3–4 Scrusch; Pers. VI. 10; Tertull. *De An.* 33)<sup>33</sup>. Но как же Энний мог видеть душу Гомера и даже беседовать с ней, когда она, эта душа, вошла в его собственное тело и, значит, никак не могла находиться в Ахерузии?

Объяснение, на наш взгляд, может быть только одно: Энний подчеркивает, что в Ахерузии живут не души — души переселяются, — а *образы* (*simulacra*). Но эти образы наделены чувствами (Гомер плакал) и разумом (Гомер же объяснял устройство вселенной Эннию). Кюмон первый связал это с делением человека не на две части, как мы привыкли: тело и душу, — а на три: тело, душу и тень. Кюмон, правда, считал эту концепцию изобретением Энния<sup>34</sup>, но нет никаких оснований для такого вывода. Итак, из слов Энния явствует, что человек имел не одну душу, а, по крайней мере, две.

Исключительно важные сведения мы находим у Вергилия: пассаж, где Эней приходит на могилу отца, чтобы совершить обряд. Как убедительно показал У. Фаулер, Вергилий здесь перелагает стихами ритуальную формулу призыва мертвого на могиле<sup>35</sup>. Он обращается к нему: *Salve, sancte parens... salvete... ciperes animaeque umbraeque paterni*, «здравствуй, святой родитель... здравствуйте, пепел, души и тени отца» (Verg. *Aen.* V. 80–81). Когда он завершает обряд, происходит знамение, и он снова зовет Анхиза: его *manes* и *animam* (V. 98–99). Здесь уникально то, что, во-первых, Эней призывает не отца и не его маны, как можно было бы ожидать, а четыре вида душ: *manes* (или *sanctus pater* — судя по всему, это

<sup>31</sup> Shternberg 1936, 314.

<sup>32</sup> *Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa  
Ennius aeternis exponit versibus edens,  
Quo neque permanent animae neque corpora nostra,  
Sed quaedam simulacra modis pallentia miris* (Lucr. I. 112–117).

<sup>33</sup> См. об этом Warmington 1979, 7; Bobrovnikova 1997.

<sup>34</sup> Cumont 1922, 79.

<sup>35</sup> Fowler 1899, 308.

синонимы), *animae, umbrae, cineres*. Во-вторых, все эти виды душ поставлены во множественном числе<sup>36</sup>.

Трудность эта осталась почти без внимания исследователей. Кинг утверждает, что Вергилий добавляет лишние слова, чтобы вписаться в стихотворный размер и для этого же употребляет множественное число вместо единственного. Ведь если бы мы приняли текст всерьез, следовало бы предположить, что одно существо, Анхиз, распалось по крайней мере на 6 субстанций<sup>37</sup>. Однако подобное объяснение невозможно назвать удовлетворительным. Во-первых, трудно представить себе, что такой крупный поэт, как Вергилий, не справился с гекзаметром. Во-вторых, мы имеем дело с ритуальной формулой, священной для римлянина. Мог ли поэт произвольно поставить важнейшие слова, адресаты молитвы, во множественном числе? В-третьих, множественное число встречается не только здесь. У Овидия в приведенном выше месте Ромул хоронит тени брата: «*fraternas condidit umbras*» (*Fast.* V. 451). Причем здесь мы имеем дело с последней, усеченной, стопой гексаметра, где длина последнего слога для метрики безразлична. Множественное число видим и в прозе у Светония, где призрак Калигулы называется *umbrae* (*Suet. Calig.* 39). Наконец, к этому месту имеется комментарий Сервия (*Serv. Aen.* V. 81). Он пишет, что не следует удивляться множественному числу, ибо, по мнению древних мудрецов, у человека не одна душа, а четыре (*animae*): «*Animaeque umbraeque paternae vocativus pluralis est: nam Plato et Aristoteles et omnes periti dicunt in homine quattuor sunt animae*». По-видимому, каждая *anima* по смерти становится тенью (*umbra*): «*de umbris autem facilis probatio: nam si quattuor sunt animae, sequitur ut tot sint umbrae*». Кинг игнорирует это важнейшее место. Правда, Сервий сам не очень хорошо понимал древнюю молитву. Для объяснения он привлекает философию. Кроме того, согласно его объяснению, у мертвого может быть только душа-*umbra*, как отражение души-*anima*. Между тем Эней зовет и *animae*, и *umbrae* умершего. Но хотя позднему автору Сервию уже не вполне ясен смысл древней молитвы, он определенно утверждает, что душ у человека несколько (четыре). С этим, по его словам, согласны *omnes periti*. Возможно, под этим обозначением надо понимать антикваров, которые и сами могли для объяснения привлечь философию.

Эней, как мы видели, призывает *три* вида душ — *manes, umbrae, animae*, а также сам пепел. Доказательство неслучайности этого ритуального словоупотребления можно видеть в параллельном месте из Овидия. Оплакивая умерших братьев, женщина обращается к их *manes* и *animae*, а затем к *cineres* и *umbrae* (*Ovid. Met.* VIII. 488, 496). Кинг не замечает параллели с Вергилием, а потому видит в словах Овидия полное смешение понятий или опять-таки поэтическую вольность,

---

<sup>36</sup> Мы не будем здесь затрагивать тему манов, которые всегда употребляются во множественном числе, даже если речь идет о манах одного лица. Она столь обширна, что могла бы послужить темой специальной работы. См. Fowler 1899, 341; Toynbee 1971, 35; Scullard 1981, 18; Flower 2006, 18; Lindsay 2000, 168; Bodel 2004, 492; Thomas 2005, 290; King 2020, 1–29. Причем Бодел считает, что лишь в позднюю эпоху термин стал применяться к индивидуальному мертвому.

<sup>37</sup> King 2020, 19–20.

чтобы заполнить текст<sup>38</sup>. Такая постоянная апелляция к *licentia poetica* кажется нам попыткой уйти от объяснения. Напротив, совпадение текстов позволяет прийти к иному выводу: это четыре разные сущности, которых призывают при обращении к умершему.

Однотипные представления о множественности душ можно обнаружить у других народов, в иных культурах различных эпох, от античности до нового времени. В Египте у человека было не только несколько типов душ, но «у одного и того же лица могло быть по нескольку душ одного и того же рода». То есть каждый человек имел несколько душ *ка*, несколько душ *ба*<sup>39</sup>. Точно так же в Китае человек имел несколько душ *но* и несколько душ *хунь*<sup>40</sup>. Это проясняет нам молитву Энея: *animae, umbrae* и *cineres* поставлены во множественном числе. Овидий говорит, что Ромул похоронил под холмом *umbras* брата (*Fast.* V. 451). То же находим у Светония (*Suet. Calig.* 39).

Обращает на себя внимание, что и Эней, и женщина из поэмы Овидия вызывают не только к душам, теням и манам, но еще и к пеплу, как к живому существу. Это подтверждает Катулл. Он подчеркивает, что обращение к пеплу и его призывание — необходимая часть ритуала, завещанного предками (*Catull.* 101. 4. 7–8. Ср. *Verg. Aen.* III. 303). Вспомним слова Овидия, где он особенно озабочен костями и прахом Тибулла и относится к ним как к живому существу. Все это позволяет выдвинуть гипотезу, что одна из душ остается в прахе. Это «могильная душа», которую зарывают и хоронят. Причем Овидий называет ее *umbrae* во множественном числе, а Вергилий — *anima* в единственном. Это показывает нечеткость терминологии, так как сама вера была, по-видимому, уже в реликтовом состоянии, и для одного и того же понятия употребляются разные термины. Тем не менее несомненно, что, по верованиям римлян, в могиле жили не божественные сущности маны, а тени. Вероятно, прав Овидий, который дважды связывает с прахом именно *umbrae*.

Вспомним, что практически у всех народов могильная душа считалась вредоносной, поэтому места захоронения и сами останки внушали ужас, хотя души предков и пребывают в каком-то ином блаженном мире. Схожее представление можно наблюдать и в Риме: на это указывает магическая практика колдовских табличек, которые исследованы в недавно вышедшем фундаментальном исследовании Дж. Редклифа. Вредоносные таблички имели явную связь с мертвыми телами и могилами, куда их часто помещали<sup>41</sup>. Кроме табличек огромной вредоносной силой обладали останки мертвых и прах. С их помощью погублен был, как считалось, Германик (*Ovid. Met.* III. 17; *Tac. Ann.* II. 69; *Dio Cass.* 57. 18)<sup>42</sup>. Очевидно, губительность связана здесь именно с могильной душой.

Возникает вопрос: если большая часть душ улетает в мир иной, а в гробнице остаются только могильные души, почему Эней зовет все виды душ у могилы

<sup>38</sup> King 2020, 17. Ср. King 1998, 118.

<sup>39</sup> Perepelkin 2000, 167.

<sup>40</sup> De Groot 1964, 70–76.

<sup>41</sup> Radcliffe 2019, 63–65.

<sup>42</sup> Radcliffe 2019, 55–65.

отца? Видимо, могилы мыслились как некие святилища, где происходит встреча живых и мертвых. Этой же точки зрения придерживается Кинг, который даже уподобляет могилу «иностранным консульству», через которое живые могли связаться с мертвыми<sup>43</sup>. Подобные ситуации встречаются в «Энеиде» два раза. Андромаха в Эпире воздвигла кенотаф Гектору, поставила алтарь и, совершая возлияние, звала manes Гектора (Verg. *Aen.* III. 301–305). Хотя Гектор был похоронен далеко за морем, его маны пришли на призывы жены к алтарю. Обстоятельное объяснение этому находится в пятой песни поэмы (V. 98–99). Эней молится у могилы отца. Завершив обряд, он собирается уходить, когда происходит некое знамение. Встревоженный герой снова зовет душу отца, хотя она уже успела вернуться в мир мертвых (animamque vocabant / Anchisae magni manesque Acheronte remissos)<sup>44</sup>.

Подведем итоги. Весь изученный материал позволяет разрешить противоречие, которое существует в литературе со времен Кюмона до наших дней: с одной стороны, душу хоронят, с другой стороны, она уходит в загробный мир. Объясняется это кажущееся противоречие тем, что, согласно первоначальным верованиям римлян, у человека было несколько душ. Одна из них оставалась в могиле вместе с земными останками. Другая отправлялась в загробный мир и обожествлялась в качестве manes. Очевидно, у римлян были и другие типы душ, но их природа не вполне ясна из-за отсутствия источников. У каждого человека могло быть по несколько душ одного и того же типа: несколько umbrae, manes и animae. Наше объяснение позволяет отказаться от эволюционной теории Кюмона. Множественность душ обнаруживает неправомерность многочисленных апелляций к licentia poetica для объяснения загадочных пассажей из древних поэтов. Понять особенности mors Romana помогают данные сравнительного религиоведения. Пусть они нередко и относятся к другим эпохам и культурам, но касаются однотипных явлений из области религиозных верований, отразившихся также в фольклоре.

## Литература / References

- Bobrovnikova, T.A. 1997: [Religious, Legal and Philosophic Beliefs of Quintus Ennius]. *Drevnee pravo [Ius antiquum]* 2, 40–44.  
Бобровникова, Т.А. Сакральные-правовые и философские взгляды Квинта Энния. *Древнее право / Ius antiquum* 2, 40–44.
- Bodel, J. 2004: Death, the Afterlife, and Other Last Things: Rome. In: S.I. Johnston (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*. Cambridge (MA), 489–492.
- Boissier, G. 1914: *Rimskaya religiya ot vremen Avgusta do Antoninova [Roman Religion from the Reign of August to the Antonins]*. Transl. by M. Korsak. Moscow.  
Буассье, Г. *Римская религия от времен Августа до Антонинов*. Пер. М. Корсак. М.
- Borg, V.E. 2019: *Roman Tombs and the Art of Commemoration. Contextual Approaches to Funerary Customs in the Second Century CE*. Cambridge.
- Carroll, M. 2006: *Spirits of the Dead: Roman Funerary Commemoration in Western Europe*. Oxford.
- Champlin, E. 1991: *Final Judgments: Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C. – A.D. 250*. Berkeley–Los Angeles.

<sup>43</sup> King 1998, 162–163.

<sup>44</sup> По мнению Сервия, душа Анхиза из Ахеронта поднялась на небо (remissos Acheronte).

- Chernetsov, V.N. 1959: [The Soul in the Religious Beliefs of the Ob-Ugrians]. In: *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh verovaniy. Trudy Instituta etnografii AN SSSR* [Studies and Materials on the Questions of Beliefs in Primitive Societies. Works of the Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR]. Vol. 52. Moscow, 114–156.
- Чернецов, В.Н. Представления о душе у обских угров. В сб.: *Исследования и материалы по вопросам первобытных верований. Труды Института этнографии АН СССР*. Т. 52. М., 114–156.
- Cumont, F.V.M. 1922: *After Life in Roman Paganism. Lectures Delivered at Yale University of the Silliman Foundation*. New Haven.
- Cumont, F.V.M. 1949: *Lux perpetua*. Paris.
- Davies, J.P. 2004: *Rome's Religious History: Livy, Tacitus and Ammianus on Their Gods*. Cambridge.
- Dupont, F. 1989: The Emperor-God's Other Body. In: M. Feher (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*. Pt. 3. 2<sup>nd</sup> ed. New York, 396–419.
- Edwards, C. 2007: *Death in Ancient Rome*. New Haven–London.
- Erasmio, M. 2008: *Reading Death in Ancient Rome*. Columbus.
- Evans, J.K. 1985: The Cult of the Dead in Ancient Rome and Modern China: A Comparative Analysis. *Journal of the Hong Kong Branch of Royal Asiatic Society* 25, 119–151.
- Feeney, D. 1998: *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge.
- Flower, H.I. 2006: *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*. Chapel Hill (NC).
- Foulon, A. 1995: La mort dans la poésie augustéenne. In: F. Hinard, M.-Fr. Lambert (éds.), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris–Sorbonne 7–9 octobre 1993)*. Paris, 351–363.
- Fowler, W.W. 1899: *The Roman Festivals of the Period of the Republic. An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*. London.
- Frazer, J.G. 1929: *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex. The 'Fasti' of Ovid*. Vol. IV. *Commentary on Books V and VI*. London.
- Groot, J.J.M. de. 1964: *The Religious System of China, its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect. Manners, Customs and Social Institutions*. Vol. IV. Book II. *On the Soul and Ancestral Worship*. Pt. 1. *The Soul in Philosophy and Folk-Conception*. Reprint. Taipei.
- Herbert-Brown, G. (ed.) 2003: *Ovid's 'Fasti': Historical Readings at Its Bimillennium*. Oxford.
- Hinard, F. (éd.), 1987: *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain. Actes du colloque de Caen, 20–22 Novembre 1985*. Caen.
- Hinard, F., Lambert, M.-Fr. (éds.), 1995: *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé per l'Université de Paris IV (Paris–Sorbonne 7–9 octobre 1993)*. Paris.
- Hope, V.M. 2011: Introduction. In: V.M. Hope, J. Huskinson (eds.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*. Oxford–Oakville, XI–XXIV.
- Hope, V.M., Huskinson, J. (eds.) 2011: *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*. Oxford–Oakville.
- Houghton, L.B.T. 2011: Death Ritual and Burial Practice in the Latin Love Elegists. In: V.M. Hope, J. Huskinson (eds.), *Memory and Mourning: Studies on Roman Death*. Oxford–Oakville, 61–77.
- Ionova, Yu.V. 1969: [Religious Views of the Koreans after the Collections of the Museum of Anthropology and Ethnography]. In: R.F. Its (ed.), *Kul'tura narodov zarubezhnoy Azii i Okeanii* [Culture of the Peoples of Foreign Asia and Oceania]. Leningrad, 158–187.
- Ионова, Ю.В. Религиозные воззрения корейцев (по материалам МАЭ). В сб.: Р.Ф. Итс (отв. ред.), *Культура народов зарубежной Азии и Океании*. (Сборник МАЭ, 25). Л., 158–187.
- Ivanov, V.V., Toporov, V.N. 1990: [Kaschey the Immortal]. In: E.M. Meletinskiy (ed.), *Mifologicheskiy slovar'* [Mythological Dictionary]. Moscow, 278.
- Иванов, В.В., Топоров, В.Н. Кашей Бессмертный. В сб.: Е.М. Мелетинский (ред.), *Мифологический словарь*. М., 278.
- Janssen, L.F. 1981: Some Unexplored Aspects of Devotio Deciana. *Mnemosyne* 34, 3/4, 357–381.
- King, Ch.W. 1998: *The Living and the Dead: Ancient Roman Conceptions of the Afterlife*. PhD thesis. Chicago.
- King, Ch.W. 2020: *The Ancient Roman Afterlife: Di manes, Belief, and the Cult of the Dead*. Austin.
- Knysh, A. 2018: *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton.
- Lattimore, R. 1962: *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana.

- Levkiewskaya, E.E. 2013: [The Dichotomy Soul/Dead in the Polessie's Beliefs in Posthumous Human Fate]. In: D.I. Antonov, O.B. Khristoforova (eds.), *In Umbra. Demonologia kak semioticheskaya sistema. Al'manakh [In Umbra: Demonology as a Semiotic System. Anthology]*. Vol. 2. Moscow, 177–194.
- Левкиевская, Е.Е. Дихотомия душа/покойник в полесских представлениях о посмертной природе человека. В сб.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова (ред.), *In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах*. Вып. 2. М., 177–194.
- Lindsay, H. 2000: Death-Pollution and Funerals in the City of Rome. In: V.M. Hope, E. Marshall (eds.), *Death and Disease in the Ancient City*. London, 152–173.
- MacMullen, R. 1982: The Epigraphic Habit in the Roman Empire. *American Journal of Philology* 103/3, 233–246.
- MacMullen, R. 2014: The End of Ancestor Worship: Affect and Class. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 63/4, 487–513.
- Nilsson, M.P. 1930: Existiert ein primitiver Seelenbegriff? In: *Actes du Ve Congrès international d'histoire des religions à Lund, 27–29 août 1929*. Lund, 90–99.
- Perpelkin, Yu.Ya. 2000: *Istoriya drevnego Egipta [History of Ancient Egypt]*. Saint Petersburg.
- Перепелкин, Ю.Я. *История древнего Египта*. СПб.
- Phillips, C.R. 1983: Rethinking Augustan Poetry. *Latomus* 42, 780–817.
- Radcliffe, G.E. III 2019: *Drowning down the Moon. Magic in Ancient Greco-Roman World*. Princeton.
- Reid, J.S. 1921: State of the Dead (Greek and Roman). In: J. Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. New York, 838–841.
- Scullard, H.H. 1981: *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. Ithaca–New York.
- Shternberg, L.Ya. 1936: *Pervobytnaya religiya v svete etnografii [Primitive Religion in the Light of Ethnography]*. Leningrad.
- Штернберг, Л.Я. *Первобытная религия в свете этнографии*. Л.
- Thomas, C.M. 2005: Placing the Dead: Funerary Practice and Social Stratification in the Early Roman Period at Corinth and Ephesos. In: D.N. Schowalter, S.J. Friesen (eds.), *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Cambridge (MA), 281–304.
- Toynbee, J.M.C. 1971: *Death and Burial in the Roman World: Aspects of Greek and Roman Life*. London.
- Turaev, B.A. 1935: *Istoriya drevnego Vostoka [History of Ancient East]*. Vol. I. Leningrad.
- Тураев, Б.А. *История древнего Востока*. Т. 1. Л.
- Underwood, H.G. 1908: *The Call of Korea: Political, Social, Religious*. New York–Chicago.
- Warmington, E.H. (ed.) 1979: *Remains of Old Latin*. Vol. I. *Ennius and Caecilius*. Cambridge (MA).
- Yuan Mei 1977: *Novye zapisi Tsi Se, ili o chem ne govoril Konfutsiy [New Wonder Tales of Qi or What the Master Would Not Discuss]*. Transl. by O.L. Fishman. Moscow.
- Юань Мэй. *Новые записи Ци Се, или о чем не говорил Конфуций*. Пер. О.Л. Фишман. М.
- Zaytsev, A.I. 1976: ἵα ψυχῆ (II. XXI, 569). *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]* 1, 97–102.
- Зайцев, А.И. ἵα ψυχῆ (II. XXI, 569). *ВДИ* 1, 97–102.