

УДК 94(37).07

**СПЕЦИФИКА РИМСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ  
И СЕМАНТИКА КОНЦЕПТА *RELIGIO***

© 2019 г.

*А.В. Махлаюк*

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Н. Новгород

makhl@imomi.unn.ru

*Поступила в редакцию 18.03.2019*

Семантический анализ концепта *religio* позволяет высветить ряд характерных особенностей римской религиозности. Он показывает, что различные аспекты, модусы и акты коммуникации между людьми и богами в представлении римлян были нерасторжимо слиты друг с другом и с правовыми институтами *civitas*, не имели индивидуализирующей направленности, подразумевавшей личное отношение человека с божеством. Как в своих семантических импликациях, так и в конкретных контекстах и оценочных суждениях римских авторов концепт *religio* коррелировал с моральными ценностями, но генетически был связан скорее с теми безотчетными табу, которые в той или иной степени всегда в ней сохранялись, был укоренен в повседневных практиках и всегда оставался неотделимым от «материалистичности» ритуала. В этом строгом ритуализме, а не в откровении или исихазме благочестивые римляне видели главный способ поддержания связи с божеством.

*Ключевые слова:* Древний Рим, римская религия, религиозность, *religio*, *religiosus*, «включенность».

«...Со слова никогда, или почти никогда, нельзя стряхнуть то, что внесено в него его этимологией. Несмотря на все изменения, распространения и дополнения к его значениям, оно всегда хранит в себе некую исходную идею, которая пропитывает собой все эти дополнения и в каком-то смысле управляет ими» [1].

Прежде всего необходимо пояснить, почему в название статьи вынесено понятие «религиозность», а не «религия». Дело в том, что первое, как операциональная социологическая категория, отсылает к определенным качествам индивида и группы, выражающимся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений<sup>1</sup>. Иными словами, религиозность – это не сами по себе верования, культовые практики, не обыденные или идеологизированные представления о божественном, но то, как все эти внешние проявления и внутреннее содержание собственно религии отражаются, преломляются и «переживаются» в коллективном и(или) индивидуальном сознании и поведении. Религиозность следует рассматривать как состояние, которое, различаясь по степени интенсивности (можно ведь говорить о ее упадке или, наоборот, обострении), объективируется в тех или иных действиях, но характеризует главным образом ментальность индивида или группы. Вместе с тем религиозность – это и определенный формат отношения людей к миру божественного, и как таковая она имеет различные исторически обусловленные специфические типы (можно, например, говорить о религиозности первобытной (архаической [7]), библейской, буддистской, православной, мусульманской и т.д.). Эти общие типы религиозности, в свою

очередь, по-разному проявляются у тех или иных народов, в рамках отдельных этнополитических образований, в разные периоды времени. С этой точки зрения, в пределах одного и того же типа религиозности выделяются ее специфические варианты, существовавшие в данном конкретном социуме. Поэтому возможно различать и сравнивать религиозность разных народов: греческую и римскую, кельтскую и иранскую и т.д. Используя понятие «религиозность» в указанном смысле, можно отойти от распространенной среди исследователей тенденции концентрировать внимание на религиозно-культовых установлениях и представлениях, чтобы рассмотреть своеобразие римской религии с точки зрения отношения самих римлян к богам, верованиям, культам, к миру сверхъестественного в целом.

Второе соображение, о котором нужно упомянуть, заключается в том, что само понятие «религия» именно применительно к Древнему Риму, давшему многим современным языкам соответствующие лексемы, оказывается в высшей степени неоднозначным и обманчивым, тем более если принять во внимание величайшее культурно-«конфессиональное» многообразие римского мира, в котором одновременно сосуществовали и взаимодействовали самые разные религиозные традиции, а также зарож-

дались принципиально новые, такие как христианство. Латинское слово *religio*, безусловно, принадлежит к тем самым «ложным друзьям переводчика», с которыми приходится сталкиваться, читая римских авторов. Для историков римской религии оно вместе с другими аналогичными терминами, по справедливому замечанию Дж. Шайда, играет «коварную роль, поскольку охватываемые ими понятия не совпадают с теми, к которым эти термины отсылают в современных языках. Тем самым их понимание существенно для того, чтобы избежать анахронизма и выяснить статус религиозного в римской культуре» [8, с. 35]. Именно поэтому важен терминологический анализ римских религиозных понятий, ибо в изменении и переосмыслении значений тех или иных категорий (таких, как *religio*, *fides*, *pietas*) проявилась та коренная смена самого типа религиозности, которая связана с утверждением христианства.

Вопрос о специфике римской религиозности выходит и на более широкую проблематику, активно дискутируемую в последние десятилетия и связанную с понятием «полисной религии», или гражданской модели религии, и с концепцией «включенной религии» – *embedded religion*, которая, в свою очередь, восходит к идее К. Поланьи о том, что в ранних обществах «мотивы и условия производственной деятельности были включены (*embedded*) в общую организацию общества» [9]. Аналогичным образом и религия в античных обществах стала рассматриваться в ракурсе ее «включенности» (*embeddedness*) в семейные, бытовые, политические и экономические отношения и институты. Этот тезис, подчеркивающий коренные отличия античных реалий от реалий современного, постпросвещенческого мира, в котором религия жестко отделяется от остальных сфер жизнедеятельности, так или иначе высказывается во многих современных работах, авторы которых вполне обоснованно стремятся избежать анахронизмов, не допуская христианизирующего взгляда на римскую религию. Такой подход, например, прямо заявлен в книге М. Бирд, С. Прайса и Дж. Норта: «Когда мы смотрим на то, как взаимодействовали религия и общество, мы не обнаруживаем особых институтов и видов деятельности, отделенных от повседневной жизни и предназначенных для достижения религиозных целей, но, скорее, имеем дело с ситуацией, в которой религия и связанные с ней ритуалы были включены во все институты и виды деятельности» [10; ср. 11–12]. Аналогичным образом выражается и другой видный специалист по истории римской религии Й. Рюпке, который пишет о *Eingebettetsein von Religion in*

*viele gesellschaftliche Lebensvollzüge* [13], сравнивая такое положение вещей с употреблением пищи, которое в любом обществе воспринимается как данность и «включено», как и религия, в габитус культуры: «Религия также воспринималась как данность и в то же время занимала центральное положение» [14, р. 9–10].

Что касается концепции полисной религии, которая также ориентирована на выяснение специфики античных религий в сравнении с прочими<sup>2</sup>, то она, напомним, исходит из того, что вся греческая религиозная система была структурирована вокруг полиса, который «скреплял, легитимизировал и служил посредником всей религиозной активности» [15, р. 15]; именно он был «той институциональной властью, которая структурировала вселенную и мир богов в религиозной системе, артикулировал пантеон с теми или иными особыми конфигурациями божественных персонажей и устанавливал систему культов, отдельных ритуалов и святилищ, а также сакральный календарь» [15, р. 19]. В то же время и сам полис артикулировался религией, которая была его центральной идеологией, дававшей значение всем элементам, составлявшим его идентичность и физический ландшафт [15, р. 22]. С точки зрения этой концепции, коренная сущность греко-римской религиозной традиции обнаруживается прежде всего в государственных культах гражданской общины, которая сама мыслилась и как религиозное, и как социальное сообщество. Иными словами, «религии» как некоей обособленной сферы человеческой деятельности не существовало, ибо она была включена во всеобъемлющую структуру полиса [14, р. 19]; религиозной идентичности, отделенной от политической или гражданской идентичности, также не было. При этом главная особенность такой религии заключалась в ритуале, а не в веровании как таковом (см., например: [18–19]). Такое положение дел являлось «естественным следствием религиозной системы, которая была включена в политическую – или политической, включенный в религиозную» [20]. Именно поэтому у римлян так и не появилось слова для обозначения того, что сейчас принято называть религией [21]<sup>3</sup>. Более того, можно сказать, что, с точки зрения римских представлений, политическое сообщество граждан включало в себя и людей, и богов [23, р. 3, not. 7], которые вступали друг с другом в договорные отношения, подобно коммерсантам [18, р. 56].

Вместе с тем очевидно, что с радикальным изменением социально-политического контекста развития религиозной сферы, в частности, с установлением Империи, эта модель граждан-

ской религии все более изживала себя [24–29]<sup>4</sup>. Поэтому критики названной концепции, отдавая ей должное как плодотворному подходу к выяснению специфики греко-римской религии в ее классическом варианте, как раз и обратили внимание на многообразие локальных вариантов и плюралистичность религиозных явлений в рамках Римской державы [30–31]. Концепция же «включенности» религии также не осталась без критики, которая, в частности, указывает на риторичность самого этого понятия, что делает его недостаточно строгим, чтобы адекватно интерпретировать сложные явления религиозной жизни в античных обществах [32–33], варибельность религиозных практик и их историческую эволюцию ([22, p. 14 ff., 92 ff., 103 ff., 150 ff.]).

Оставляя в стороне перипетии и нюансы данной дискуссии, обратимся к специфике римской религиозности, для понимания которой названные концепции дали немало ценных идей и наблюдений. Основные вопросы, на которых мы сосредоточим внимание, могут быть сформулированы следующим образом. Если признать, что «включенность» полисной религии действительно является ее важнейшей сущностной характеристикой, то как эта ее специфика выражалась в тех понятиях, терминологии, дискурсе, которыми пользовались сами древние? В чем заключалось в связи с этим своеобразие именно римского варианта полисной религиозности?

Конечно, всякая попытка охарактеризовать в целом римскую религию является, как заметил Х. Вагенворт, *a bold undertaking* [34], даже если ограничиться только исконными римскими институтами и классическим периодом в истории древнеримской религии. Отдавая себе в этом отчет, подчеркнем, что, говоря о римской религии, мы будем иметь в виду главным образом то ее «ядро», которое сложилось к тому времени, когда в Риме – прежде всего в лице Цицерона и Варрона – были предприняты первые попытки осмыслить и сформулировать специфику собственной религиозной системы<sup>5</sup>. И хотя к I в. до н.э. эта система прошла значительный путь развития, испытав многообразные внешние влияния (прежде всего со стороны греческой религиозно-культурной практики и философской мысли [41, p. 205–220]), это «ядро» как раз и представляет собой то, что и в последующие времена рассматривалось как «римское», как один из признаков римской идентичности [22, p. 174 ff.].

В качестве отправного пункта нашего анализа уместно хотя бы бегло перечислить те основные особенности римской религии, которые выделяются современными исследователями, совершенно не склонными разделять старые ее

оценки как холодной и прозаичной, невероятно трезвой и сухой, рано выродившейся в мелочное и бездушное исполнение обрядов<sup>6</sup>. Пожалуй, наиболее полную и четкую формулировку современного взгляда на эти особенности дает Дж. Шайд, выделяющий следующие черты римской религии [8, с. 31–34]:

- отсутствие откровения, догматов и ортодоксии;
- ритуализм и ортопраксия;
- разделение эксплицитной веры и религиозной практики;
- отсутствие посвящения и обучения, связь религиозных обязательств с социальным статусом индивидов;
- строгая связь с сообществом и политической сферой;
- отсутствие моральных установлений, освящаемых религией;
- ориентация на земное благополучие;
- политеизм<sup>7</sup>.

К этим позициям следует добавить выделяемые Дж. Нортон такие базовые характеристики, как легализм, консерватизм и вместе с тем открытость к инновациям [46]<sup>8</sup>. Римскую религию отличает также локальный (локативный) характер, который находит свое выражение в распространении юридического языка, относящегося к лицам и земле, на богов и их активность. Римляне, по словам К. Эндо, не только описывали государственный культ как посредничество в отношениях между богами и *populus Romanus*, т.е. юридически определенной совокупностью граждан, но также рассматривали своих богов как сограждан и использовали язык межличностных гражданских обязательств для объяснения действий и целей культа [47].

При этом римская религиозная система обладала специфическими механизмами, позволявшими бесконфликтно ужиться самым разным верованиям. К таким механизмам могут быть, по мнению Ч. Кинга, отнесены:

- полиморфизм, т.е. идея о том, что боги могут иметь множественные идентичности с несовместимыми атрибутами;
- ортопраксия, концентрировавшаяся на стандартизированных ритуалах, а не на стандартизированных верованиях;
- *pietas* как римский идеал взаимных обязательств, который был достаточно гибок, чтобы позволить римлянам поддерживать отношения с многочисленными богами на разных уровнях обязательств [48].

Все эти наблюдения и выводы в значительной степени опираются на разносторонние исследования римской религии, включая и терми-

нологические штудии, и, несомненно, заслуживают внимания. Однако дискуссии продолжают в разных направлениях, в том числе и по проблеме римской религиозной терминологии, включая и такое ключевое понятие, как *religio*, к анализу которого мы и обратимся, чтобы ответить на поставленные выше вопросы.

Этому латинскому понятию, не имеющему, кстати сказать, соответствия в греческом языке [49, р. 540–541], за минувшие сто с лишним лет было посвящено немало работ, которые показали его многозначность, трудноуловимые подвижки в значении и явное несовпадение его римской семантики с современным (христианизированным) наполнением этого термина<sup>9</sup>, который неприменим как описательная категория для античной религиозности [61]. Прежде всего нужно подчеркнуть, что в римских «языческих» текстах никогда не встречается понятие *religio* в значении личной «веры» в бога и преданности божеству [49, р. 543], как у христианских авторов (например, у Лактанция<sup>10</sup>, который этимологизировал *religio* от *religare*<sup>11</sup>, или у Кассиодора, который подчеркивал, что невозможно принудить к вере, потому что никто не принуждается к тому, во что верит помимо воли<sup>12</sup>, или у Исидора Севильского, который называет веру исповеданием божественности и основанием религии<sup>13</sup>). В латинском языке, действительно, ни глагол *credo*, ни существительное *fides*, ни прилагательное *pius* не принадлежали к собственно религиозной сфере [18, р. 54]. Да и само слово *religio* не использовалось в техническом смысле ни в жреческом обиходе, ни в ритуале [50, р. 8].

В текстах доцицероновского времени слово *religio* обнаруживает широкий спектр значений, не только весьма далеких от христианских коннотаций, но и вообще не связанных напрямую с религиозной сферой. Так, у Теренция в «Андрии» (166 г. до н.э.) *religio* выступает синонимом к *scrupulus* («опасение, сомнение, тревога»)<sup>14</sup>. Аналогичное значение встречается у Плавта: *Vocat me ad cenam; religio fuit, denegare polui* – «Зовет на пир; неловко было, отказать не захотел» (*Curcul.* 350. Пер. А. Артюшкова, с изменениями). Сохранилась также пара строк из трагедии Акция (*Ribbeck*, 172–173), в которых *religio* употреблено в значении религиозной скрупулезности, сомнения, препятствия, запрета:

*Nunc, Calcas, finem religionum fac: desiste exercitum*

*morari meque ab domuitione, arcere tuo ob-sceno omine*

«Теперь, Калкант, прекрати свои *religiones*, перестань задерживать войско и удерживать меня от возвращения домой своим дурным предзнаменованием».

Давно отмечено, что в значении «чувства страха» слово *religio* употребляется Цезарем, а у Ливия может указывать на суеверие и даже святотатство [50, р. 9]<sup>15</sup>. Сервий вообще определяет *religio* как страх: «Религия, то есть страх, потому как то, что захватывает душу, называется религией» – *Religio, id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio* (*Serv. Ad Aen.* VIII.349). В сфере культовых предписаний, как показывают слова Авла Геллия о запрете фламину Юпитера ездить верхом, *religio* имеет значение «запрет, табу»: *Equo Dialem flaminem veli religio est* (*Gell.* X.15.4).

Более сложной и неоднозначной семантика рассматриваемого термина предстает в сочинениях Цицерона, у которого он очень часто встречается и в речах, и в трактатах (только в «Верринах» *religio* и производные от него прилагательные использованы более ста раз [57, р. 68]). Многое, разумеется, зависит от конкретных контекстов, в которых употребляется данное слово, и их рассмотрение далеко бы увело за рамки нашего предмета. Поэтому обратим внимание на несколько наиболее характерных примеров и тенденций.

В общем виде Цицерон отождествляет «религию» с такой добродетелью, как справедливость<sup>16</sup>. Примечательно, однако, что там, где Цицерон (или кто-то из персонажей его философских диалогов) поднимают принципиальные вопросы, термин *religio* употребляется в сочетании с другими сущностными категориями или поясняется через них, образуя с ними показательные триады. Так, говоря о государственной религии, автор указывает:

*Quumque omnis populi Romani religio in sacra et auspicia divisa sit, et tertium adiunctum sit, si quid praedictionis causa ex portentis et monstris Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihi que ita persuasi*

«Так как вся религия римского народа первоначально разделялась на обряды и ауспиции, а затем к этому добавилось третье – прорицания, которые давались на основании чудес и знамений толкователями Сивиллы и гаруспиками, то я всегда считал, что ни одной из этих составных частей религии нельзя пренебрегать».

(*De nat. deor.* III.5. Пер. М.И. Рижского, с уточнениями)

Показательно, что в данном случае каждый из трех названных компонентов (*sacra*, *auspicia* и толкования гаруспиков<sup>17</sup>) обозначается как *religio*, а выше в том же пассаже Котта говорит, что будет защищать «святыни, обряды и религиозные учреждения (*sacra caeremonias reli-*

gionesque), которые мы восприняли от предков» [23, р. 2]. Получается, что *religio* включает в себя составные части, которые сами, в свою очередь, понимаются как *religiones*.

У Цицерона обнаруживается еще одна характерная тенденция – сближение (почти отождествление) понятия *religio* с такими категориями, как *cultus deorum* и *pietas* [60, с. 167]. В самом начале “*De natura deorum*” (I.3) он задается риторическим вопросом: если признать, что боги совершенно не пекутся о человеческих делах, то какое может быть благочестие, какая набожность (*sanctitas*), какая религия? А во II книге (II.8), говоря о превосходстве римлян над другими народами в отношении религии, оратор даже прямо отождествляет религию с почитанием (культом) богов: *religione, id est cultu deorum* (ср. II.5: *deorum cultus religionumque sanctitates*). В другом месте того же трактата (I.116) он подчеркивает, что благочестие (*pietas*) – это справедливость по отношению к богам, а набожность (*sanctitas*) – это умение почитать богов (*scientia colendorum deorum*), а ниже говорит о «религии, которая состоит в благочестивом поклонении богам» – *religionem, quae deorum cultu pio continetur* (I.117). Подобная же мысль звучит в “*De inventione*” (II.53.161): *religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant curam caerimoniamque affert* – «религия – это то, что окружает заботой и поклонением некую возвышенную сущность, которую называют божественной». В известном пассаже из речи «Об ответах гаруспиков» (9.19) оратор с гордостью заявляет, что римляне превзошли все народы «благочестием, почитанием богов (*pietate ac religion*) и мудрой уверенностью в том, что всем руководит и управляет воля богов (*deorum numine*)» (пер. В.О. Горенштейна).

Состав комбинаций, центром которых остается *religio*, варьируется. Например, в «*De Inventione*» (II.22.66) Цицерон определяет *religio* как то, что состоит в страхе и ритуальном поклонении богам (*quae in metu et caeremonia deorum*); *pietas* в продолжении этой фразы трактуется как долг в отношении отечества, родителей и других кровных родственников. В «Верринах» *religio* также упоминается наряду с почтением и страхом перед божеством. Например, утверждается, что жадность Верреса «не сдержали ни страх, ни запрет...» – *non metus, non religio contineret* (здесь и далее выделено мною. – А.М.) (II Verr. 4.45.101. Пер. В.О. Горенштейна)<sup>18</sup>. Рассказывая, что Веррес, уже после того как в качестве магистрата выступил из Рима, принеся обеты за свой империй и благо государства, приказывал носить себя ночью на лектике в Рим к любовнице, Цицерон особо под-

черкивает, что обвиняемый вел себя «вопреки «божественного права, ауспиций, всех заветов богов и людей» – *contra fas, contra auspicia, contra omnes divinas atque humanas religiones* (II Verr. 5.13.34. Пер. В.О. Горенштейна). В данном случае явно подразумевается, что источником *religiones* могут быть как боги, так и люди. Характерно также сочетание этого понятия с другими специфически римскими сакральными категориями – *fas* и *auspicia*.

Не менее интересно словоупотребление и в другом пассаже (II Verr. 5.72.187), где упоминается об осквернении Верресом святынь Цереры: ...*Ceres et Libera, quarum sacra, sicut opiniones hominum ac religiones ferunt... sacra populus Romanus... tanta religione et publice et privatim tuetur...* – «...Церера и Либера, чьи обряды по мнению и по верованиям людей... чьи обряды римский народ... хранит и в своей общественной и в своей частной жизни с таким благоговением...» (Пер. В.О. Горенштейна). Из приведенных цитат нетрудно убедиться, что одно и то же слово *religio* переводчик вынужден передавать тремя разными лексемами. И если в одном случае действительно речь идет о священном табу, призванном внушать страх нарушителю, то в последнем из процитированных отрывков правильнее, на наш взгляд, было бы толковать *religiones* не столько как верования, сколько как те священные установления, которые тоже своим источником имеют человеческое общество, но действуют в соответствии с законными процедурами, подобно тому как в римском вещном праве вещи или места становились *sacrae* или *religiosae*, т.е. попадали в категорию *res divini iuris*, причем в результате особых действий людей (ср.: Gai. Inst. II.3–8)<sup>19</sup>.

Пожалуй, наиболее полно совокупность категорий, описывающих отношения людей и богов, представлена в одной из начальных глав диалога «О природе богов», в которой, по сути, определяется предмет самого обсуждения: его составляет то, «что должно думать о религии, благочестии, набожности, обрядах, вере, клятве, что о храмах, святилищах, торжественных жертвоприношениях... о самих ауспициях... ведь все это также относится к вопросу о бессмертных богах» (пер. М.И. Рижского)<sup>20</sup>. По сути дела, здесь указана та общая основа, которая объединяет все перечисленные категории: это коммуникация людей и богов. Трудно поэтому согласиться с мнением А. Бендлина, считающего, что принцип, на основе которого Цицерон объединяет *pietas, religio, sanctitas* и прочие понятия, является простым дополнением, поскольку между этими понятиями нет качественного отношения, позволяющего признать

какое-либо из них более привилегированным и приближающим к пониманию концепта «религия» [22, р. 4]. Как представляется, Цицерон, варьируя сочетания понятий и предлагая в разных контекстах различные определения, обыгрывает многозначность слова *religio*, чтобы уловить и выразить исключительную противоречивость той коммуникации между людьми и божественным миром, в которой для римлян было заключено все: страх и почтение, благоговение и суеверие, строгая обрядность и взаимные обязательства, законы и обычаи общины, знания и непостижимость. К понятию *religio(nes)* в абсолютном большинстве случаев Цицерон (как и другие римские авторы) прибегает там и тогда, где и когда речь идет либо о прямом (обрядовом, эмоциональном, деловом, частном или публичном, формализованном или спонтанном) контакте человека с божеством, либо о ситуации, в которой, без явной сверхъестественной подоплеки, присутствует то, что неподвластно человеческому разумению и обыденному знанию. *Religio(nes)* – это и формы такого контакта, и его содержательная сторона (отсюда, возможно, проистекает и частое употребление данного слова во множественном числе, указывающем не столько на множественность «верований», «религий» и культов<sup>21</sup>, сколько на многомерность самого феномена<sup>22</sup>). Для Цицерона *religio* не есть просто смутное чувство или суеверный страх (*superstitio*), но представляет собой то, что возникает в результате признания богов частью социального порядка, тот габитус, который находит свое выражение в соответствующих ритуалах [57, р. 70].

Многозначность и противоречивость римского понятия *religio* наглядно обнаруживается также в производном от него прилагательном *religiosus*. В некоторых контекстах и определениях оно может указывать на прямо противоположные качества. Так, если у Нигидия Фигула, цитируемого Авлом Геллием (IV.9.1 = V.148 Ribbeck), это слово имеет негативный смысл – «суеверный» в противоположность «набожному» («Набожным следует быть, дабы не стать суеверным» – *religentem esse oportet, religiosus ne fuas*)<sup>23</sup>, то у Цицерона *religiosus* трактуется как сугубо положительное качество. Проводя различие между суеверием и истинной набожностью, он пишет:

«Не только философы, но и предки наши делали различие между религией и суеверием. Ибо те, которые целыми днями молились и приносили жертвы, чтобы их дети пережили их, те были названы суеверными, позже это название приобрело более широкий смысл. А те, которые над всем, что относится к почитанию бо-

гов, усердно размышляли и как бы перечитывали, были названы *religiosi* (от слова *relēgere*, как, например, *elegantēs* от слова *elegere* (понимать, различать); также *diligentes* от *diligere*, как *intelligentes* от *inteligere*). Ибо во всех этих словах тот же корень, что и в слове *religiosus*. Итак, из двух слов «суеверно» и «религиозно» первое стало обозначать порицание, а второе – похвалу» (De nat. deor. II.28.71–72. Пер. М.И. Рижского).

Сервий в комментарии на «Георгики» Вергилия (I.269) тоже обращает внимание на позитивное значение этой категории, причем противопоставляя религиозную компетентность и суеверие:

«*Religiosi* называются те, которые умеют различать в соответствии с обычаем государства, какие божественные дела надлежит совершать, а какими пренебрегать, и не впадают в суеверия (*superstitionibus*)».

Фест, следуя Веррию Флакку, также обнаруживает в этом понятии положительный смысл и называет *religiosi* тех, «кто отличает, что должно делать и чего избегать» – *religiosi sunt qui facienda et vitanda discernunt* (ар. Мастр. Sat. III.3.10). В другом месте Фест со ссылкой на римского писателя и юриста I в. до н.э. Элия Галла определяет «религиозное» так:

«Религиозным является не только тот, кто высоко ценит почитание богов, но также тот, кто исполняет долг по отношению к людям. Религиозными же являются те дни, в которые, если нет необходимости, нечестиво работать... в эти дни весь мир находится под угрозой. Согласно Галлу Элию, [религиозное – это то], что человеку не позволено совершать, а если он это совершит, то считается, что совершил против воли богов; к этой категории относится следующее: войти мужу в храм Благой богини, вопреки закону нести людям тайные обряды, в запретный день судиться у претора»<sup>24</sup>.

Ниже, говоря о вещах божественного права (*sancta, sacra, religiosa*), он еще раз подчеркивает, что *religiosum quoque esse, qui non iam sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere* (De verb. sign. 348 L.).

Другой автор, Мазурий Сабин, также цитируемый Авлом Геллием (IV.9.8 = Fr. 17 Huschke), поясняет значение *religiosus* следующим образом: *religiosum, inquit, est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est – «religiosum* есть то, что удалено и отстранено от нас вследствие некоей святости» (пер.

А.Б. Егорова). Это объяснение дается в контексте обсуждения понятия «собственность», которая принадлежит богам, а не смертным. При этом Мазурий производит это слово от глагола *relinquere* (оставлять) и, в изложении Геллия, указывает, что храмы и святилища, которые следует посещать не обыденно и легкомысленно, но целомудренно и благоговейно, скорее должны внушать почтение и страх, чем быть привычными. При этом, однако, так же как в толковании Галла, отмечается, что неблагоприятные дни названы *religiosi* из-за несчастливых знамений (IX.9.10).

Таким образом, понятие «религиозный» применяется и к лицам, и к вещам, и к датам, и к действиям, неся одновременно целый спектр разноречивых значений, которые, как и в связи с понятием *religio*, в качестве некоего общего знаменателя имеют коммуникацию с миром богов, либо непосредственную (как в толковании знамений<sup>25</sup> или при молитвах и исполнении обрядов, что, однако, в случае чрезмерной интенсивности может превратиться в суеверие), либо опосредованную правовыми установлениями, обычаями и запретами, которые хотя и вводятся людьми (как, скажем, категории вещей божественного права или запретные дни), но имплицитно подразумевают присутствие богов и некую божественную санкцию (что выражено понятиями *fas* и *nefas*). Можно, наверное, сказать, что понятия *religio* и *religiosus* аналогичны по своему характеру латинским понятиям *altitudo* и *altus*, которые обозначают протяженность по вертикали, как в высоту, так и в глубину, либо понятию *facinus*, которое в зависимости от контекста имеет значение «подвиг» или «преступление»: так же и *religio* и *religiosus* указывают и на нечто священное (благоговение, трепет, достоподобное почитание, сверхъестественное и т.п.), и на нечто чрезмерное, превосходящее человеческий разум и меру, нечто запретное, внушающее страх или отчуждение.

Во всех этих смысловых оттенках так или иначе присутствует исходная этимология слова *religio*, на что обращали внимание уже древние авторы, цитированные выше, которые производили его либо от *religare* (Lact. Div. instit. IV.28.12; Serv. Ad Aen. VIII.349), либо от *relegere* (Cic. De nat. deor. II.28.72; Gell. IV.9.11), либо от *relinquere* (Gell. IV.9.9). С точки зрения современной лингвистики, первые две этимологии в равной степени возможны. На наш взгляд, было бы, однако, преувеличением, видеть, как это делает М. Сашо, в данном расхождении существование двух разных концепций «религии» [69]. По мысли Сашо, понятие *religio* обозначало внутреннее расположение верующего, а не

объективную целостность верований и культовых практик; указывая на *la réalité de la religion*, античные писатели мыслили о связи (*religare* – «связывать»), а отсылая к психологическим аспектам *religio* и *religiosus*, они подразумевали в первую очередь понятия, связанные с глаголами *relegere* («вновь собирать, перечитывать, обдумывать») и *retractare* («снова восстанавливать в памяти, размышлять»). В таком толковании Сашо близко следует Э. Бенвенисту, который интерпретировал римское понятие *religio* в подобном психологическом ключе, отмечая, что *religio* – это сомнение, удерживающее человека, внутреннее препятствие какому-то действию, а не чувство, побуждающее к действию или заставляющее исполнять обряд. При этом Бенвенист отдает предпочтение этимологии Цицерона, связывавшего *religio* с *relegere* [70]<sup>26</sup>. Учитывая специфический ритуализм римской религии и ее «включенность» в структуры гражданской общины, едва ли правомерно выдвигать на первый план психологические аспекты *religio*<sup>27</sup>. Нельзя, впрочем, отрицать того заложенного в самих этимонах данной категории потенциала, который дал возможность для радикального переосмысления значения понятия «религия» – как возобновления связи с божеством [60, с. 170] – в рамках мировоззренческой революции, осуществленной христианством<sup>28</sup>.

Вместе с тем нельзя не отметить, что уже и у римских («языческих») авторов, в частности у Цицерона, концепт *religio* в отдельных случаях используется для обозначения римской религии как некоей целостности<sup>29</sup>, выступающей в качестве идентифицирующего признака гражданской общины Рима. Наиболее показательны в этом отношении слова Цицерона в речи «В защиту Флакка»: *sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis* – «у каждого государства, Лелий, есть своя религия, у нас – наша» (Pro Flacc. 69). Здесь действительно религия римлян как политической общности противопоставляется религиям других народов, причем как такая, которая существует только в Риме и не может быть распространена повсюду [58, р. 20]. В близком к этому значении *religio* употребляется в речи «В защиту Бальба» (Pro Balb. 10), где говорится о том, что, нарушая союзный договор, Помпей действовал *contra populi Romani religionem et fidem* – «вопреки религии и верности римского народа», а также в выражении *omnis populi Romani religio*, использованном в диалоге «О природе богов» (III.5). Как справедливо указывает Й. Рюпке, *religio* в данном случае подразумевает идею общности (*generality*), но это локальная общность [29, р. 190; ср.: 57, р. 70 ff.]. Важно отметить, что выражение

*Romana religio* появляется впервые только в конце II в. н.э. у Тертуллиана (Apol. 24.1), причем это может расцениваться как сознательное изобретение апологета в контексте различения религиозных аффилиаций в терминах аффилиций этнических [22, p. 223–229].

Можно, таким образом, констатировать, что у самих римлян так и не сформировалось некое абстрактное понятие религии как особой духовной связи с божеством, что нашло отражение в содержании концепта *religio*. Данное обстоятельство лишний раз свидетельствует, что римская *religio* (по крайней мере, в ее классическом варианте) была не столько религией римского народа как «этнической» общности, сколько религией гражданского коллектива, причем локальной, привязанной к определенной территории и политической структуре, устанавливавшей соответствующие правила и нормы в коммуникации с миром божественного. Рассмотренная семантика концепта *religio* показывает, что различные аспекты, модусы и акты этой коммуникации были нерасторжимо слиты и друг с другом, и с правовыми институтами *civitas*, не имели сколько-нибудь выраженной индивидуализирующей направленности, подразумевавшей личное отношение человека с божеством, – эта тенденция начнет проявляться позже, уже за хронологическими пределами Римской республики. Как в своих семантических импликациях, так и в конкретных контекстах и оценочных суждениях римских писателей *religio*, безусловно, коррелировала с моральными ценностями (*pietas, iustitia, fides*), но генетически была связана скорее с теми безотчетными табу, которые в той или иной степени всегда в ней сохранялись, была укоренена в повседневных (и частных, и публичных) практиках и всегда оставалась неотделимой от «материалистичности» ритуала. В этом строгом ритуализме (*sacra, auspicia, cultus*), а не в откровении или исихазме благочестивые римляне усматривали главный (если не единственный) способ коммуникации с божеством. Такая религиозность, несомненно, очень далека и даже противоположна по своим принципам религиозности христианской. Но вряд ли случайно то обстоятельство, что именно латинский язык дал христианству слово для обозначения принципиально иной духовной реальности.

*Работа выполнена при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда (проект № 14-21-20003).*

#### Примечания

1. Понятие «религиозность», хотя и относится к базовым концептам социологии религии и широко в

ней применяется, в настоящее время все же не имеет строгой терминологической определенности. Его содержательное наполнение остается предметом дискуссий (например: [2–6]).

2. Сам этот термин получил распространение прежде всего благодаря работам Х. Сурвину-Инвуд [15–16]. Общую характеристику римской религии как полисной см.: [14, p. 17–24]. На римском материале данную концепцию разрабатывает также такой авторитетный специалист, как Дж. Шайд (например: [17]).

3. Более подробное рассмотрение этого вопроса см.: [22, p. 1–37].

4. О «плюралистичности» римской религии можно говорить и применительно к периоду поздней Республики. См.: [26].

5. О «теологии» Варрона см., в частности: [35–37]. Об отношении Цицерона к религии: [38–42]. В целом о философском влиянии на римские представления о религии: [43].

6. Ср. характерную оценку Т. Моммзена: «латинская религия... впала в невероятную трезвость и сухость и рано превратилась в мелочное и бездушное исполнение религиозных обрядов» [44].

7. О римском политеизме специально: [45].

8. О проблеме открытости римской религии: [22, p. 114–147].

9. См.: [50–52]. Из сравнительно новых работ: [53–58]. См. также обсуждение этой проблемы в [22, p. 1–8]. Работы на русском языке почти все принадлежат философам и культурологам: [42; 59–60].

10. «В толковании Лактанция слово *religio* получило своего рода крещение и восприняло другой смысл, более соответствующий духу Евангелия» [62].

11. Lact. Div. instit. IV.28.12: *Nomen religionis a vinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit* – «Понятие религии выводится из уз благочестия, потому что человека Бог привязал к себе и благочестием обязал». Ср. VI.10.2: «Ведь первая обязанность справедливости заключается в преданности Богу, вторая – в преданности человеку. Та первая обязанность называется религией, а эта вторая именуется милосердием или человечностью, которая является добродетелью истинных праведников и служителей Бога, ибо только в ней заключен смысл всей жизни» (Пер. В.М. Тюленева).

12. Cassiod. Var. II.27: *Religionem cogere non possumus, quid nemo cogitur ut invitatus credat*.

13. Isid. De differentiis. 2.139: *fides est divinitatis confessio et religionis solidum fundamentum*.

14. Герою пьесы представляется молодая девица, которая является его родной дочерью, но он боится признать ее: *At mi unu' scrupulus etiam restat qui me male habet* – «Но одно сомнение остается у меня, которое не дает мне покоя». На это другой персонаж отвечает: *dignus es cum tua religione, odium: nodum in scilro quaeri* – «Поделом тебе, несносный, с твоей *religio*: только бы сучок найти» (Terent. Andr. 940–941). В данном контексте *religio* явно означает «сомнение», «беспокойство», «страх» и никак не связано с религиозными представлениями.

15. Caes. BG. VI.37.8: *plerique novas ex loco religiones fingunt...* (в не совсем точном переводе М.М. Покровского: «большую часть [воинов] самое



место наводит на странные суеверные мысли»); Liv. IV.30.9: ...animos quoque multiplex religio et pleraque externa invasit – «...души охватили разнообразие и по большей части чужеземные суеверия»; Liv. XLII.3.9: ...obstringere religione populum Romanum – «...вовлек в святотатство римский народ». Ср.: [58, p. 16, с другими примерами].

16. Cic. Part. or. 78: ...iustitia dicitur, eaque erga deos religio.

17. Такая же трехчастная схема, включающая понтификов, авгуров и квиндецемвиров с соответствующими сферами ответственности, используется Цицероном и в других случаях (например: Cic. Leg. II.20; 30; De harusp. resp. 18; ср. также Varro. RD, fr. 4 Cardanus). Вероятно, такая систематизация восходит к юридическим сочинениям [22, p. 209–210, not. 104].

18. В диалоге Цицерона «О государстве» (I.23) Сципион вспоминает, что римское войско в Македонии «было охвачено трепетом и страхом» (perturbati exercitum nostrum religione et metu) из-за случившегося в ясную ночь лунного затмения.

19. Вопрос об отражении в юридическом учении о вещах божественного права характерных особенностей римской религии заслуживает особого рассмотрения, которое выходит за рамки данной статьи. Подробно о римском понимании *res divini iuris* в юридическом и религиозном смысле см.: [63–65], а также: [66–67]; мне осталась недоступной работа [68].

20. Cic. De nat. deor. I.14: ...quid de religione pietate sanctitate caerimoniis fide iure iurando, quid de tempilis delubris sacrificiisque sollempnibus, quid de ipsis auspiciis... existimandum sit – haec enim omnia ad hanc de dis immortalibus quaestionem referenda sunt. Ср. I.1: quaestio... de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria – «вопрос о природе богов, который в высшей степени и для познания духа важен, и для устройства религии необходим» (пер. М.И. Рижского). Ср. также: Cic. De divin. II.70, где упоминаются *mos, religio, disciplina, ius augurium, collegii auctoritas*.

21. Хотя, разумеется, множественное число может употребляться и в таком смысле, так же как единственное число может использоваться для обозначения культов как всех богов вообще (ср. Cic. Lael. 25.96: religio deorum immortalium), так и отдельных божеств, как, например, у Тацита, использующего такие понятия, как *religio Veneris, religio Iovis et Triviae* (Ann. III.62.1), *religio Herculis* (Ann. XII.13.3). Но такое словоупотребление Тацита, возможно, является модификацией Цицероновской концепции *religio* [29, p. 190].

22. Й. Рюпке верно отмечает, что формы единственного и множественного числа, используемые Цицероном, не совпадают с нашей концепцией религии и религий. В единственном числе религия есть необходимое логическое следствие всякого теизма и находит выражение в различных религиях. Можно рассуждать о теизме, поскольку он представляет теоретическую проблему и отправной пункт, но не о *religio*. «Религии» же можно оценивать по стандартам социальной легитимации и человеческого понимания [29, p. 188–189].

23. При этом дается пояснение: «Это словообразовательное окончание слов... всегда означает некую

неумеренную степень качества, о котором идет речь. Поэтому *religiosus* назывался тот, кто связал себя чрезмерным и суеверным соблюдением обрядов (*superstitiosa religione*), причем это считалось пороком» (Gell. IV.9.2 = Fr. 4 Swoboda).

24. De verb. sign. 347 L.: Religiosus est non modo deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus homines. dies autem religiosi, quibus, nisi quod necesse est, nefas habetur facere... atque hi†, quibus mundus patet. †esse Gallus Aelius, quod homini ita facere non liceat, ut si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere. quo in genere sunt haec: in aedem Bonae deae virum introire; adversus mysticae† legem ad populum ferre; die nefasto apud praetorem lege agere.

25. Примечательно, что место, пораженное молнией, признавалось «религиозным», поскольку «представляется, что бог посвятил его себе» (Paul. Epit. Fest. 82 L.: Fulguritum, id quod est fulmine ictum, qui locus statim fieri putabatur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videtur).

26. Этот подход, по сути дела, разделяет Ю.Ю. Першин [42, с. 36–37].

27. Критику односторонности этой концепции см.: [53, p. 41; 58, p. 19].

28. Показательно в этом плане, что в христианскую эпоху значение прилагательного *religiosus* смещается с «запретного» на «святое, благочестивое» [67, с. 63].

29. Д. Штербенк Эркер пишет о “the totality of the cults and representations of the gods”, что, по ее мнению, близко к современному смыслу слова «религия» [58, p. 20].

#### Список литературы

1. Остин Дж. Три способа пролить чернила: Философские работы / Пер. с англ. В. Кирющенко. СПб.: Алетейя; Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 229.
2. Laermans R. The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel // Social Compass. 2006. Vol. 53. No. 4. P. 479–489.
3. Stolz J. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model // The British Journal of Sociology. 2009. Vol. 60. Iss. 2. P. 345–376.
4. Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. 2011. № 12. С. 77–87.
5. Хлопкова О.В. Современные западные подходы к изучению феномена религиозности // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер. Социальные науки. 2011. № 4 (24). С. 151–154.
6. Костылев П.Н. К критике базовых понятий социологии религии: религиозность // Социология религии в обществе Позднего Модерна: Сб. ст. по материалам четвертой Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород, 2014. С. 63–68.
7. Першин Ю.Ю., Ахмадишина В.И. Архаическое сознание и религиозность человека: очерки по археологии религии / Науч. ред. В.И. Разумов. Омск: Социокосмос, 2012. 469 с.
8. Шайд Дж. Религия римлян / Пер. с фр. О.П. Смирновой. М.: Новое издательство, 2006. 280 с.

9. Polanyi K. Aristotle Discovers the Economy // Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory / ed. K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson. Glencoe, IL: Free Press, 1957. P. 71.
10. Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 43.
11. Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. II: A Sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. X.
12. Beard M. Religion // CAH<sup>2</sup>. Vol. IX. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 729, 734.
13. Rüpke J. Die Religion der Römer: Eine Einführung. München: C.H. Beck, 2001. S. 13.
14. Rüpke J. The Religion of the Romans / Transl. and ed. by R. Gordon. Cambridge – Malden, MA: Polity Press, 2007. 368 p.
15. Sourvinou-Inwood C. What is Polis Religion? // Oxford Readings in Greek Religion / ed. R. Buxton. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 13–37 (= The Greek City from Homer to Alexander / ed. O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 295–322).
16. Sourvinou-Inwood C. Further Aspects of Polis Religion // Oxford Readings in Greek Religion / ed. R. Buxton. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 38–55 (= Annali di Istituto Universitario Orientale, Napoli, Sezione di Archeologia e Storia Antica. 1988. T. 10. P. 259–274).
17. Scheid J. Religion et piété dans la Rome antique. Paris: Éditions Albin Michel, 2001. 192 p.
18. Linder M., Scheid J. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne // Archives de sciences sociales des religions. 1993. Ann. 38. No. 81. P. 47–61.
19. Scheid J. Les sens des rites. L'exemple romain // Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions / ed. J. Scheid. Genève: Droz, 2007. P. 39–63.
20. Beard M., Crawford M. Rome in the Late Republic. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. P. 30.
21. Schulz C.E. Rome // The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions / ed. B.S. Spaeth. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2013. P. 169.
22. Bendlin A.E. Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. PhD Thesis. University of Oxford, 1998.
23. Ando C. Introduction: Religion, Law and Knowledge in Classical Rome // Roman Religion / ed. C. Ando. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. P. 1–16.
24. Rüpke J. Römische Religion und «Reichsreligion»: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen // Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / Hg. H. Cancik und J. Rüpke. Tübingen, 1997. S. 3–23.
25. Woolf G. Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces // Römische Reichsreligion und Provinzialreligion / Hg. H. Cancik und J. Rüpke. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 71–84.
26. Bendlin A.E. Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome // Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience / ed. E. Bisham and Chr. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 115–135.
27. Rüpke J. Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion // Journal of Religion in Europe. 2010. Vol. 3. P. 197–214.
28. Rüpke J. Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit // Historische Zeitschrift. 2011. Bd. 292. S. 297–322.
29. Rüpke J. From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014.
30. Rives J.B. Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine. Oxford: Clarendon Press, 1995. xviii + 334 p.
31. Rives J.B. Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches // Currents in Biblical Research. 2010. Vol. 8. No. 2. P. 240–299.
32. Nongbri B. Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // Numen. 2008. Vol. 55. P. 440–460.
33. Kindt J. Polis Religion – A Critical Appreciation // Kernos. 2009. Vol. 22. P. 9–34.
34. Wagenvoort H. Pietas. Selected Studies in Roman Religion. Leiden: Brill, 1980. P. 223.
35. Rüpke J. Varro's *tria genera theologiae*: Religious Thinking in the Late Republic // *Ordia Prima*. 2005. Vol. 4. P. 107–129.
36. Rüpke J. Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro // Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid / Hg. A. Bendlin, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009. S. 73–88.
37. Rüpke J. Historicizing Religion: Varro's *Antiquitates* and History of Religion in the Late Roman Republic // History of Religions. 2014. Vol. 53. No. 3. P. 246–268.
38. Kroymann J. *Cicero und die römische Religion // Ciceroniana*. Hommages à K. Kumaniecki. Leiden: Brill, 1975. S. 116–128.
39. Stroh W. Cicero und die Religion. Vortrag für das Seniorenstudium, 17.4.2008 (online-Publikation, URL: [http://epub.ub.uni-muenchen.de/4579/1/Cicero\\_und\\_die\\_Religion\\_IV.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/4579/1/Cicero_und_die_Religion_IV.pdf)).
40. Graver M. Cicero // Ancient Philosophy of Religion / ed. G. Oppy and N.N. Trakakis. London – New York: Routledge, 2009. P. 119–132.
41. Rüpke J. Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012. P. 186–204.
42. Першин Ю.Ю. К этимологии слова «религия»: парадигма Цицерона // АнтропоТопос: теоретический журнал в области философских наук / Под ред. В.И. Разумова. Вып. 9–10. Омск, 2011. С. 24–38.
43. Brunt P.A. Philosophy and Religion in the Late Republic // *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society* / ed. J. Barnes, M.T. Griffin. Oxford, 1989. P. 174–198.
44. Моммзен Т. История Рима / Пер. с нем. Т. 1. СПб.: Наука; Ювента, 1994. С. 150.
45. Bendlin A. Nicht der Eine, nicht die Vielen: Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms // *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Griechenland und Rom, Judentum,*

Christentum und Islam / Hg. R.G. Kratz H. Spieckermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 279–311.

46. North J. Conservatism and change in Roman religion // Papers of the British School at Rome. 1976. Vol. 44. P. 11.

47. Ando C. Ontology of Religious Institutions // History of Religions. 2010. Vol. 50. No. 1. P. 60.

48. King Ch. The Organization of Roman Beliefs // Classical Antiquity. 2003. Vol. 22. No. 4. P. 275–312.

49. Schilling R. Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion // L'antiquité classique. 1972. T. 41, fasc. 2. P. 540–562.

50. Fowler W.W. The Latin History of the Word «Religio» // Idem. Roman Essays and Interpretations. Oxford: Clarendon Press, 1920. P. 7–15 (= Transactions of the third International Congress for the History of Religions. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1908. P. 169–175).

51. Kobbert M. De verborum «Religio» atque «Religiosus» usu apud Romanos: quaestiones selectae: Diss. Hartungiana, 1910.

52. Wilt H.T. *Religio: A Semantic Study of the Pre-Christian Use of the Terms «religio» and «religiosus»*: PhD Diss. Columbia University, 1954 (*non vidi*).

53. Schilling R. L'originalité du vocabulaire religieux latin // Revue belge de philologie et d'histoire. 1971. T. 49, fasc. 1. P. 31–54.

54. Lieberg G. Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *religio* // Rivista di filologia e di istruzione classica. 1974. Vol. 102. P. 34–57.

55. Kirsopp Michels A. The Versatility of *Religio* // The Mediterranean World: Papers Presented in Honour of Gilbert Bagnani, April 26, 1975. Peterborough (Ontario): Trent University, 1976. P. 36–77.

56. Muth R. Vom Wesen römischer *religio* // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Tl. II. Bd. 16.1. Berlin – New York: De Gruyter, 1978. S. 290–354.

57. Rüpke J. *Religio* and *Religiones* in Roman Thinking // Les Études Classiques. 2007. Vol. 75. P. 67–78.

58. Šterbenc Erker D. Semantics of Latin words *religio* and *ritus* // Horin. Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur. 2008. Bd. 15. P. 13–31.

59. Першин Ю.Ю. Археология религии: religio в дохристианской парадигме // Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7, Философия. 2012. № 1 (16). С. 11–18.

60. Сарапин А.В. Методологические возможности этимологизации понятия religio // Свеча-2013. Т. 23. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция. Владимир, 2013. С. 164–173.

61. Nongbri B. Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // Numen. 2008. Vol. 55. Iss. 4. P. 445.

62. Sabatier A. Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. 2<sup>e</sup> ed. Paris: Fischbacher, 1897. P. 7.

63. Fabbrini F. Res divini iuris // Novissimo Digesto Italiano. 1968. Vol. 15. P. 510–565.

64. Fabbrini F. Dai «religiosa loca» alle «res religiosae» // Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano. 1970. Vol. 73. P. 197–228.

65. Rives J. Control of the Sacred in Roman Law // Law and Religion in the Roman Republic / ed. O. Tellegen-Couperus. Leiden – Boston: Brill, 2012. P. 165–180.

66. Jacob R. La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit // Revue historique. 2006. No. 639. P. 523–588.

67. Астапов С.Н. Religiosum, sacrum, sanctum в текстах римского права // Свеча-2013. Т. 23. Религия, religio и религиозность в региональном и глобальном измерении. Международная конференция. Владимир, 2013. С. 57–65.

68. Tassi Scandone E. Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae. Napoli: Jovene, 2013. 208 p.

69. Sachot M. Religio/Superstitio: Historique d'une subversion et d'un retournement // Revue de l'histoire des religions. 1991. No. 208. 4. P. 355–394.

70. Benveniste E. Le vocabulaire des Institutions indo-européennes. Vol. II: Pouvoir, droit, religion. Paris: Édition de Minuit, 1969. 340 p.

## SPECIFIC FEATURES OF ROMAN RELIGIOSITY AND SEMANTICS OF THE CONCEPT *RELIGIO*

A.V. Makhlayuk

Semantic analysis of the concept *religio* makes it possible to highlight a number of characteristic features of Roman religiosity. It shows that the various aspects, modes and acts of communication between humans and gods, from the Roman point of view, were inextricably linked to each other and to the legal institutions of *civitas*, and did not have an individualizing orientation implying an individual's personal relationship with a deity. In their semantic implications, as well as in specific contexts and assessments of the Roman authors, the concept *religio* correlated with moral values, but was originally related to those unconscious taboos that were always preserved, to some extent or other, in the Roman religion and were embedded into everyday practices and always remained inseparable from the «materialistic» aspects of the ritual. It is in this strict ritualism, rather than in revelation or hesychasm, that the pious Romans saw the main way of keeping in touch with the deity.

*Keywords:* Ancient Rome, Roman religion, religiosity, *religio*, *religiosus*, embeddedness.

## References

1. Ostin Dzh. Tri sposoba prolit' chernila: Filosofskie raboty / Per. s angl. V. Kiryushchenko. SPb.: Aletejya; Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2006. S. 229.
2. Laermans R. The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel // *Social Compass*. 2006. Vol. 53. No. 4. P. 479–489.
3. Stolz J. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model // *The British Journal of Sociology*. 2009. Vol. 60. Iss. 2. P. 345–376.
4. Breskaya O.Yu. Izuchenie religioznosti: k neobhodimosti integral'nogo podhoda // *Sociologicheskie issledovaniya*. 2011. № 12. S. 77–87.
5. Hlopkova O.V. Sovremennye zapadnye podhody k izucheniyu fenomena religioznosti // *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Ser. Social'nye nauki*. 2011. № 4 (24). S. 151–154.
6. Kostylev P.N. K kritike bazovyh ponyatij sociologii religii: religioznost' // *Sociologiya religii v obshchestve Pozdnego Moderna: Sb. st. po materialam chetvertoj Mezhdunar. nauch. konf. NIU «BelGU», 12 sentyabrya 2014 g. / Otv. red. S.D. Lebedev. Belgorod, 2014. S. 63–68.*
7. Pershin Yu.Yu., Ahmadishina V.I. Arhaicheskoe soznanie i religioznost' cheloveka: ocherki po arheologii religii / Nauch. red. V.I. Razumov. Omsk: Sociokosmos, 2012. 469 s.
8. Shajd Dzh. Religiya rimlyan / Per. s fr. O.P. Smimovoj. M.: Novoe izdatel'stvo, 2006. 280 s.
9. Polanyi K. Aristotle Discovers the Economy // *Trade and Market in the Early Empires: Economics in History and Theory* / ed. K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson. Glencoe, IL: Free Press, 1957. P. 71.
10. Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. I: A History. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 43.
11. Beard M., North J., Price S. Religions of Rome. Vol. II: A Sourcebook. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. X.
12. Beard M. Religion // *CAH<sup>2</sup>*. Vol. IX. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 729, 734.
13. Rüpke J. Die Religion der Römer: Eine Einführung. München: C.H. Beck, 2001. S. 13.
14. Rüpke J. The Religion of the Romans / Transl. and ed. by R. Gordon. Cambridge – Malden, MA: Polity Press, 2007. 368 p.
15. Sourvinou-Inwood C. What is Polis Religion? // *Oxford Readings in Greek Religion* / ed. R. Buxton. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 13–37 (= The Greek City from Homer to Alexander / ed. O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 295–322).
16. Sourvinou-Inwood C. Further Aspects of Polis Religion // *Oxford Readings in Greek Religion* / ed. R. Buxton. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 38–55 (= *Annali di Istituto Universitario Orientale, Napoli, Sezione di Archeologia e Storia Antica*. 1988. T. 10. P. 259–274).
17. Scheid J. Religion et piété dans la Rome antique. Paris: Éditions Albin Michel, 2001. 192 p.
18. Linder M., Scheid J. Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne // *Archives de sciences sociales des religions*. 1993. Ann. 38. No. 81. P. 47–61.
19. Scheid J. Les sens des rites. L'exemple romain // *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions* / ed. J. Scheid. Genève: Droz, 2007. P. 39–63.
20. Beard M., Crawford M. Rome in the Late Republic. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985. P. 30.
21. Schulz C.E. Rome // *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions* / ed. B.S. Spaeth. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2013. P. 169.
22. Bendlin A.E. Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE. PhD Thesis. University of Oxford, 1998.
23. Ando C. Introduction: Religion, Law and Knowledge in Classical Rome // *Roman Religion* / ed. C. Ando. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. P. 1–16.
24. Rüpke J. Römische Religion und «Reichsreligion»: Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen // *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* / Hg. H. Cancik und J. Rüpke. Tübingen, 1997. S. 3–23.
25. Woolf G. Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces // *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* / Hg. H. Cancik und J. Rüpke. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 71–84.
26. Bendlin A.E. Looking beyond the Civic Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome // *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience* / ed. E. Bisham and Chr. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. P. 115–135.
27. Rüpke J. Hellenistic and Roman Empires and Euro-Mediterranean Religion // *Journal of Religion in Europe*. 2010. Vol. 3. P. 197–214.
28. Rüpke J. Reichsreligion? Überlegungen zur Religionsgeschichte des antiken Mittelmeerraums in der römischen Zeit // *Historische Zeitschrift*. 2011. Bd. 292. S. 297–322.
29. Rüpke J. From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period. Oxford: Oxford University Press, 2014.
30. Rives J.B. Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine. Oxford: Clarendon Press, 1995. xviii + 334 p.
31. Rives J.B. Graeco-Roman Religion in the Roman Empire: Old Assumptions and New Approaches // *Currents in Biblical Research*. 2010. Vol. 8. No. 2. P. 240–299.
32. Nongbri B. Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // *Numen*. 2008. Vol. 55. P. 440–460.
33. Kindt J. Polis Religion – A Critical Appreciation // *Kernos*. 2009. Vol. 22. P. 9–34.
34. Wagenvoort H. Pietas. Selected Studies in Roman Religion. Leiden: Brill, 1980. P. 223.
35. Rüpke J. Varro's tria genera theologiae: Religious Thinking in the Late Republic // *Ordia Prima*. 2005. Vol. 4. P. 107–129.
36. Rüpke J. Antiquar und Theologe: Systematisierende Beschreibung römischer Religion bei Varro //

- Römische Religion im historischen Wandel: Diskursentwicklung von Plautus bis Ovid / Hg. A. Bendlin, J. Rüpke. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2009. S. 73–88.
37. Rüpke J. Historicizing Religion: Varro's Antiquitates and History of Religion in the Late Roman Republic // *History of Religions*. 2014. Vol. 53. No. 3. P. 246–268.
38. Kroymann J. Cicero und die römische Religion // *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki*. Leiden: Brill, 1975. S. 116–128.
39. Stroh W. Cicero und die Religion. Vortrag für das Seniorenstudium, 17.4.2008 (online-Publikation, URL: [http://epub.ub.uni-muenchen.de/4579/1/Cicero\\_und\\_die\\_Religion\\_IV.pdf](http://epub.ub.uni-muenchen.de/4579/1/Cicero_und_die_Religion_IV.pdf)).
40. Graver M. Cicero // *Ancient Philosophy of Religion* / ed. G. Oppy and N.N. Trakakis. London – New York: Routledge, 2009. P. 119–132.
41. Rüpke J. Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012. P. 186–204.
42. Pershin Yu.Yu. K etimologii slova «religiya»: paradigma Cicerona // *AntropoTopos: teoreticheskij zhurnal v oblasti filosofskih nauk / Pod red. V.I. Razumova*. Vyp. 9–10. Omsk, 2011. S. 24–38.
43. Brunt P.A. Philosophy and Religion in the Late Republic // *Philosophia togata: Essays on Philosophy and Roman Society* / ed. J. Barnes, M.T. Griffin. Oxford, 1989. P. 174–198.
44. Mommzen T. *Istoriya Rima / Per. s nem. T. 1. SPb.: Nauka; Yuventa*. 1994. S. 150.
45. Bendlin A. Nicht der Eine, nicht die Vielen: Zur Pragmatik religiösen Verhaltens in einer polytheistischen Gesellschaft am Beispiel Roms // *Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam* / Hg. R.G. Kratz, H. Spieckermann. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 279–311.
46. North J. Conservatism and change in Roman religion // *Papers of the British School at Rome*. 1976. Vol. 44. P. 11.
47. Ando S. *Ontology of Religious Institutions // History of Religions*. 2010. Vol. 50. No. 1. P. 60.
48. King Ch. The Organization of Roman Beliefs // *Classical Antiquity*. 2003. Vol. 22. No. 4. P. 275–312.
49. Schilling R. Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion // *L'antiquité classique*. 1972. T. 41, fasc. 2. P. 540–562.
50. Fowler W.W. *The Latin History of the Word «Religio»* // *Idem. Roman Essays and Interpretations*. Oxford: Clarendon Press, 1920. P. 7–15 (= *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1908. P. 169–175).
51. Kobbert M. *De verborum «Religio» atque «Religiosus» usu apud Romanos: quaestiones selectae*. Diss. Hartungiana, 1910.
52. Wilt H.T. *Religio: A Semantic Study of the Pre-Christian Use of the Terms «religio» and «religiosus»*. PhD Diss. Columbia University, 1954 (non vidi).
53. Schilling R. L'originalité du vocabulaire religieux latin // *Revue belge de philologie et d'histoire*. 1971. T. 49, fasc. 1. P. 31–54.
54. Lieberg G. Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio // *Rivista di filologia e di istruzione classica*. 1974. Vol. 102. P. 34–57.
55. Kirsopp Michels A. *The Versatility of Religio // The Mediterranean World: Papers Presented in Honour of Gilbert Bagnani*, April 26, 1975. Peterborough (Ontario): Trent University, 1976. P. 36–77.
56. Muth R. *Vom Wesen römischer religio // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. Tl. II. Bd. 16.1. Berlin – New York: De Gruyter, 1978. S. 290–354.
57. Rüpke J. Religio and Religiones in Roman Thinking // *Les Études Classiques*. 2007. Vol. 75. P. 67–78.
58. Šterbenc Erker D. Semantics of Latin words religio and ritus // *Horin. Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur*. 2008. Bd. 15. P. 13–31.
59. Pershin Yu.Yu. Arheologiya religii: religio v dohristianskoj paradigme // *Vestnik Volgogradskogo gos. un-ta*. Ser. 7, Filosofiya. 2012. № 1 (16). S. 11–18.
60. Sarapin A.V. Metodologicheskie vozmozhnosti etimologizacii ponyatiya religio // *Svecha-2013*. T. 23. Religiya, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii. Mezhdunarodnaya konferenciya. Vladimir, 2013. S. 164–173.
61. Nongbri B. Dislodging «Embedded» Religion: A Brief Note on a Scholarly Trope // *Numen*. 2008. Vol. 55. Iss. 4. P. 445.
62. Sabatier A. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. 2e ed. Paris: Fischbacher, 1897. P. 7.
63. Fabbrini F. *Res divini iuris // Novissimo Digesto Italiano*. 1968. Vol. 15. P. 510–565.
64. Fabbrini F. Dai «religiosa loca» alle «res religiosae» // *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano*. 1970. Vol. 73. P. 197–228.
65. Rives J. *Control of the Sacred in Roman Law // Law and Religion in the Roman Republic* / ed. O. Tellegen-Couperus. Leiden – Boston: Brill, 2012. P. 165–180.
66. Jacob R. La question romaine du sacer. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit // *Revue historique*. 2006. No. 639. P. 523–588.
67. Astapov S.N. Religiosum, sacrum, sanctum v tekstah rimskogo prava // *Svecha-2013*. T. 23. Religiya, religio i religioznost' v regional'nom i global'nom izmerenii. Mezhdunarodnaya konferenciya. Vladimir, 2013. S. 57–65.
68. Tassi Scandone E. *Quodammodo divini iuris. Per una storia giuridica delle res sanctae*. Napoli: Jovene, 2013. 208 p.
69. Sachot M. Religio/Superstitio: Historique d'une subversion et d'un retournement // *Revue de l'histoire des religions*. 1991. No. 208. 4. P. 355–394.
70. Benveniste E. *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes*. Vol. II: Pouvoir, droit, religion. Paris: Édition de Minuit, 1969. 340 p.