

ПРАЗНИКЪТ НА ANNA PERENNA СПОРЕД „ФАСТИ“ НА ОВИДИЙ

Елия Маринова

Преди първото пълнолуние на Ромуловата година, т.е. на мартенските иди от най-ранния римски календар, на зелените морави недалеч от бреговете на Тибър, някъде около днешната Piazza del Popolo¹, се чествал празникът на Ана Перена. Това име се цитира често като пример за раждането на древно италийско божество от ритуална формула, но етимологията му не е окончателно изяснена. В случая формулата на отправеното към богинята пожелание е съхранена косвено в свидетелството на Макробий, *Saturnalia*, I, 12, 6: *Eodem quoque mense, et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur, ut annare perennareque commode liceat*. Словосъчетанието, което някои изследователи (Porte 1971, 287; 289) възстановяват оттук, би съдържало императивните² форми на хапакса *annare* и на рядкото *perannare*, свързани чрез хомойотелевтон и рима, както е типично за староримския *carmen*. На подобна възстановка се опира хипотезата, че възгласът “(Commode) anna ac peranna!” (бъди жив и здрав през цялата година!) е функционирал в един ранен момент като новогодишен поздрав и като инвокация към богинята, персонифицираща годината в нейното протичане и вечно завръщане. Идеята за раждането на Ана Перена от тази ритуална формула се потвърждава от една препратка на Авъл Гелий, XIII, 23 към изгубената Менипова сатира на Варон Реатински *Skiomachia*, в която се среща формата *Peranna* вместо *Perenna*:

M. Varro... dicit in his versibus:

Te Anna ac Peranna, Panda te, Lato, Pales,

Nerienes et Minerva, Fortuna ac Ceres.

Идеята, че двата императива като устойчива ритуална формула започват да се схващат от един момент нататък като име на богинята, би обяснила проблематичното наличие на съединителния съюз *ac* между *praenomen* и *nomen*. Спорен въпрос обаче е доколко можем да игнорираме водещата за школите на 19. век теза, че Anna и Perenna са имена за две

различни божества и понятия, които се сливат в едно само на 15 март (Latte 1960, 137) или за два полярни аспекта на едно и също божество, отразяващи откриването на новата и затварянето на изтеклата година (Wissowa 1912, 241). Според Узенер (Usener 1875, 207) Ана Перена в двойната си същност възпламенява протичащата година, но и вече изтеклата, т.е. обхваща цикъл от две години. Тази интерпретация отговаря на конкретния характер и ялната връзка с момента и мястото, отличителни за ранната римска религия. Очевидната ѝ слабост обаче е в неубедителното реконструиране на *anna*, -ae, *f* от *annus*, -i, *m* и на *perenna* от *perennus*, хипотетичен дублет на *perennis* (Ernout-Meillet 1967, 35). При цялата си простота тази етимология не отговаря на въпросите (1) защо **anna* ще прави изключение от правилото, че при абстрактните имена различаването по род не е функционално; (2) какво обосновава извеждането на женски хомолог на несъществуващия в римската религия бог *Annus*, толкова повече, че нищо в представата за времето не изисква обвързване със семантичното поле на женското.

Единственият запазен античен текст, който се занимава изчерпателно с етимологията на името *Anna Perenna*, е “Фасти” на Овидий, книга трета, стихове 523–696. Овидий не само облича абстракцията в плът – от нея израстват образите на три различни по възраст и външен вид и все пак слабо диференцирани божества. В добросъвестния дух на римското антикварно знание поетът обещава да изброи всички предания, свързани с произхода на богинята, за която никой вече не помнел коя е или какъв е първоначалният смисъл на нейния празник: *Quae tamen haec dea sit, quoniam rumoribus errat, / fabula proposito nulla tegenda meo*³. Той предлага цели шест хипотези за произхода на името, някои от които са явно поетическа инвенция, а три от тях разгръща в етимологични митове, отразяващи ранната история на Рим.

За обредната страна на празника не знаем почти нищо, тъй като единственото свидетелство, за което дълго се смяташе, че съдържа податка за специфичен за празника ритуал, е един несъмнено коруптен стих в епиграма на Марциал⁴. Така “Фасти” се оказват основен източник на информация за *festum geniale*, радостния празник, макар и само в неофициалната му част (стихове 523–542). В живото и свежо поетическо описание тълпата, *plebs*, се пръсва по пролетните полянки и някои разпъват импровизирани палатки и построяват колибки от клони, а други възлягат *cum pare quisque sua* под открито небе. Затоплени от виното и

слънцето, те вдигат безчислени наздравии и се надпиват с пожелания за много години, *annos precantur*. Пеят това, което са научили в театрите (*cantant quid didicere theatri*), танцуват с вече понатежала стъпка, *ducunt duras choreas*, натъкмените девойки скачат в ритъм с разпуснати коси. Когато се връща обратно в Рим, залигащата процесия предлага радваща окото гледка и всеки срещнат ги нарича *fortunatos*. В края на този бликащ от настроение откъс Овидий духовито отбелязва, че сам той срещнал едно такова “шествие” – пияна баба теглела подир себе си пиян старик (*occurrit nuper ... pompal senem potum pota trahebat anus*).

Основното, което прави впечатление в тези стихове, е акцентът върху карнавалната и неофициална страна на празника. Вероятно през ранната императорска епоха тя е доминирала, особено ако денят на Ана Перена е кореспондирал с непосредствено предшестващите Mamuralia, разигравачи ритуалното изгонване на стария Март или старата година Mamurius Veturius. Подчергано фриволният характер на този “пикник извън града” се потвърждава от факта, че Децим Лаберий е бил автор на мим, озаглавен *Anna Peranna*, от който са запазени два фрагмента, под-сказващи наличието на еротична сцена (Ribbeck 1871, 279). От друга страна, знаем от вече цитираното място у Макробий, че *feriae Annae Perennae* са били и официален празник (*et publice et privatim*) и че процесията се отправяла извън града, за да извърши жертвоприношение на култовото място на богинята. За съжаление поемата на Овидий не предлага информация за строго религиозните практики, нито по-конкретен топографски ориентир за пътя на празничното шествие. Вероятно олтарът, на който се извършвало жертвопринасянето, както и статуята на богинята (*signum Perennae*, Fasti, 673) се намирали в свещената горичка над Тибър. Втората част от празника, която е предмет на описание във “Фастии”, се провеждала обаче не в горичката, където не би имало нужда от палатки и импровизирани навеси, а под нея – практика, засвидетелствана за Neptunalia на 23 юли и за нощните празници на Венера. В действителност описанието на Овидий съдържа всички познати култови елементи на римския празник, но преобърнати в пародийно подражателен план: тържествената процесия е заменена от дружното завръщане в града на нестройно олюляващата се (*titubat*) компания; ритуалното състезание е заменено от надпиване (*quot sumant cyathos, ad numerumque bibunt*), което същевременно изпълнява и функцията на ритуално възливане (*libatio*). Импровизираните заслони се опират на колове вместо на

здрави колони (*pro rigidis calamos statuere columnis*), а над тях с безцеремонна практичност са опънати тоги (*desuper extentas imposuere togas*). От забележката на Овидий, че празнуващите изпълнявали наученото в театъра, можем да предположим, че в празника е навлязъл значителен текстови и игрови елемент от комедията, ателаната и мима. Обсценните *carmina*, които пеели девойките, без съмнение са били родствени с фолклорния жанр на фесценинските хорови песни.

Не е ясно дали участниците в празника са си разменяли символични подаръци, докато новата година започвала все още от 1 март. Съществуването на такъв обичай е засвидетелствано с изобилен археологически материал, но не и в пряка връзка с деня на Ана Перена. Късноантичният автор Симах отнася възникването на тази практика към времето на Тит Таций, който пръв получил зелени клонки от горичката на сабинското божество *Strenia* като дар и добро предзнаменование за новата година⁵. Също така някои детайли, които ще проследим в етиологичния разказ във „Фасти“, подсказват ритуалното приготвяне и поднасяне на вид сладкиши като безкръвен дар към Ана Перена. Но дори да приемем тези хипотези, първоначалното значение на нейния празник вероятно е било загубено, ощекогато Нума Помпилий реформира римския календар – оттук нататък практиката да се разменят новогодишни пожелания минава под патронажа на Янус. И ако Овидий представя мартенските иди като празник на римския плебс, а не като честване на официален култ, то причината по-вероятно е в стесняването и десемантизирането на култа към Ана Перена, отколкото в желанието на поета да се дистанцира от Августовата идеологическа програма за реставриране на староримската древност.

Трите етиологични разказа, които следват описанието на празника, целят да обяснят както значението на божеското име, така и отделни негови ритуални елементи. Първата интерпретация, отхвърляна от поколения филолози и историци на религията като наивна инвенция на самия Овидий, отъждествява забравената богиня с Ана – сестрата на прочутата картагенска царица. Висова (Wissowa 1912, 239) подлага на унищожителна критика „хрумването“ на Овидий, като приема, че една глуповата етимология и съвпадението на името на италийското божество с това на картагенката Ана са дали опорна точка за вторичното и чисто литературно свързване на древния култ с легендата за изгонването на Дидонината сестра от Картаген и странстванията ѝ по море до Лациум⁶. От друга страна, въпросът, който би бил уместен, е не доколко Овидий

вярва на собствената си етио- и етимология, а защо избира да разкаже тази история именно тук и да ѝ отдели цели 111 стиха (III, 545–656).

Разказът за пътуването на Ана до италианските брегове е допълващо продължение, но и актуализация на четвърта книга на “Енеида”, при което премеждията на Ана повтарят в елегическия микрокосмос пътя на Еней във Вергилиевия епос. Проблемът за генеричното ниво взема особено интересна форма именно в трета книга на “Фасти”, в чийто пролог поетът подчертава, че не е изоставил напълно леката еротична елегия – това е видно по тематичното и вербално ехо от ранните му творби, и конкретно от обвинителното писмо до Еней и автоепитацията на Дидона в “Героини”, 195–196. Така за читателя става ясно от самото начало, че този епизод е алюзия към Енеида, но интересът е фокусиран върху еротичните и най-малко марциални и епични части от Вергилиевата творба – смъртта на Дидона, угризенията на Еней – и пикантно добавената ревност на Лавиния.

Пътят на Ана след бягството ѝ от превзетия от нумидийците Картаген преминава през плодородната Melite (Малта), където се радва три години на гостоприемството на цар Бат; принудена да се спасява от преследването на брат си Пигмалион, тя се отправя към нова земя, но току пред устието на Кратис, който се влива в Тарентския залив, буря връща кораба ѝ в открито море и накрая я изхвърля на лаврентинския бряг. Тук тя попада на Еней, който се разхожда, съпътстван от верния Ахат – сцена, предназначена да напомни прословутия епизод в първа книга на “Енеида”, в който двамата герои изследват непознатите земи на пуните, към които ги праща гневът на Юнона. Но тук брегът е наречен *dotalis*, което внушава, че Еней не е господар на земята, получена в зестра; той се прокрадва незнаяно защо по заобиколна и тайна пътека *secretum*, и необяснимо защо е бос – описание, което го поставя веднага в ролята на скърбящия елегически герой: *litore dotali solo comitatus Achate/ secretum nudo dum pede carpit iter...* Измъчван от угризения, той кани корабокрушенката в двореца си, но стова дава причина за ревността на Лавиния и за нелепото нощно бягство на Ана, която изчезва във водите на близкия поток Нумидий (днес Рио Торто). На следващото утро откриват следите ѝ и от припихналите води на потока дочуват глас, който изрича: *placidi sum nympha Numici/ amne perenne latens Anna Perenna vocor.* (Именно този стих (3, 654) предизвиква недоверието на Висова с поетизираната етимология, според която приютената във вечноструящия

поток бегълка получава името си от неговото несекващо движение). Зарадвани, спасителите на Ана тутакси се нахранват на поляната, която са претършували доскоро и отпразнуват с щедри количества вино “себе си и този ден” (*protinus erratis laeti vescuntur in agris/ et celebrant largo seque diemque mero*).

Каква е причината за тази радост? Очевидно обожествяването на изстрадалата героиня. Импровизираната гощавка с изобилно леещо се вино за свое здраве и в чест на новото божество съдържа етиологичното обяснение за честването на Ана Перена извън града и за ежегодното устройване на пикник по бреговете на Тибър. Почитането ѝ като речно божество не е засвидетелствано в друг античен извор, но няколко факта говорят за това, че “приумицата” на Овидий едва ли се дължи единствено на желание да изведе елегантно произхода на името *Anna Perenna* от *amnis perennis*. Както ни е известно от коментара на Сервий към “Енеида”, 4, 682, Варон Реатински е познавал алтернативна версия на мита, в която Ана е заемала мястото на Дидона и именно Ана сложила край на живота си от нещастна любов. Първоначално *Anna*, име от семитски произход, което преминава в гръцки през александрийската епоха, е било (подобно на *Elissa*) само друго име на картагенската царица. Тази традиция би обяснила отчасти двусмисления език, с който Еней предлага гостоприемството си на бегълката във “Фасти”. Тезата, която все повече се налага напоследък е, че в политическия климат на последните години от Августовото управление Овидий заема маската на сериозния, дистанциран, изпълнен с пиетет към традицията разказвач, тъй като само по този начин може да си позволи непочтителни към римското минало или необичайни интерпретации, скрити зад алтернативните обяснения на чуждия авторитет. От друга страна, превръщането на Ана в речна нимфа допълва или дублира мита за обожествяването на Еней, както ни го разказва отново Овидий в “Метаморфози”, 14, 581–87: “...През тръстиката там лъкатуши/ с речните свои вълни към морето, тъй близко, Нумиций/ Нему нарежда, което в Еней на смъртта е подвластно/ да го изплави и в бяг мълчалив да го плисне в морето. След зова на Венера рогатият бог на реката/ всичко, което бе смъртно в Енея, със своите струи/ ръсне и плакне: у него остава нетленната същност”⁷. Еней също получава дара на безсмъртието във водите на същата река и оттук нататък бива идентифициран с *Iupiter Indiges*. Нумиций изплаква и смъртната същност на Ана – приютената от реката наядя няма образ, а само глас.

Така произволното на пръв поглед вплитане на “картагенската” нишка в италиятският мит за Ана Перена получава обяснението си – Еней и Ана (Дидона) са съединени в мястото на обожествяването си; един средиземноморски мит бива усвоен и адаптиран към римското религиозно светоусещане.

В стихове 657–660 Овидий изброява няколко божества, традиционно отъждествявани в римското мислене с Ана Перена тъкмо поради тяхната обвързаност с идеята за протичащото време: луната, задето с месеците си изпълва годината (*Luna, quia mensibus impleat annum*); Темида (като майка на Хорите); Ио, която в Египет става богиня Изиди. В последната идентификация, която предлага – с аркадската нимфа Azanida, която отхранила невръстния Зевс на планината Ликей (*invenies qui te nymphen Azanida dicant/ teque Iovi primos, Anna, dedisse cibos*), поетът осигурява естествения преход от възприемането на Ана Перена като вечномлада нимфа към представянето ѝ в следващия етиологичен разказ като *nutrix*, старицата, която милосърдно нахранва или подслонява изпадналите в беда. Тази втора интерпретация бележи едновременно снижаване на ранга на богинята и на жанровото ниво в рамките на “Фасти” и несъмнено цели да обясни защо денят на Ана Перена е празник на римския плебс.

Легендата за Ана от Бовиле (661–674) дълго беше тълкувана като механично наслагване на разкази с различна основа в изкуствен и маниеристичен Овидиев мит. Тук поетът усвоява един фолклорен сюжет, свързан с легендарно-историческото минало на Рим – *secessio plebis in montem sacrum*, оттеглянето на плебейската част от римската войска през 494 г. пр. Хр. на Свещената планина зад река Аниен, на около 5 км от Рим. Според разказа във “Фасти” една мила старица на име Ана, която живеела в предградието на Рим Бовиле, спасила останалите без провизии плебеи, като печала всяко утро сладки и им ги отнасяла още димящи. В знак на благодарност след връщането на мира старицата била почетена със статуя: *signum posuere Perennae*.

Показателно е, че Тит Ливий, 2, 32 не споменава и дума за участието на Ана в тези събития, при все интереса му към сходни легенди като тази за Юпитер Пистор. Също така е очевидно, че всякаква връзка между сецесията и Бовиле е исторически незащитима – градчето се намирало на 11 мили от Рим по Апиевия път, а върхът – на 3 мили североизточно от Рим и никой бързоходец не би могъл да снабдява

гладуващите с храна, която даже не е успяла да изстине. Възможно е в Бовиле да е бил упражняван локален култ към Ана Перена, но не разполагаме със свидетелства за това. И тъй като нито един античен текст освен “Фасти” не споменава за Ана от Бовиле, търсенето на легендарно-историческа основа на Овидиевата интерпретация едва ли би донесло някакъв резултат. От друга страна, поднесена като етиологичен мит, тази история още веднъж обосновава защо празникът на Ана Перена се свързва с пиршество извън града. Фокусът в нея е върху характеристиката на героинята и тъкмо тези стихове подсказват на каква литературна, а не легендарно-историческа традиция стъпва Овидий. Ана е описана като бедна, но работлива и спретната старица *pauper; sed multae sedulitatis anus*, която всяка сутрин завързвала белите си коси с лека кърпа, *levi mitra canos incincta capillos* и замесвала селски сладкиши с треперящата си ръка, *fingebat tremula rustica liba manu*. Детайлите в този портрет – затрогващата бедност и добросърдечие, извикващата симпатия спретната старост, подчертана от иначе странната в този контекст употреба на думата за женски тюрбан *mitra*, както и основните сюжетни моменти – детайлното описание на приготвянето на храната, посвещаването на статуя, респ. на игри в чест на героинята насочват недвусмислено към епилиона “Хекале” на Калимах като прототип на Овидиевата Ана. Така и тук зад препратката към събитие от римската история прозира александрийски сюжет. При това Ана от Бовиле е въведена във “Фасти” ведно с богатия фолклорен контекст, към който принадлежи персонажът на старата жена в Средиземноморието. “Αννα или ’Αννᾶ (според популярна легенда, засвидетелствана у Плутарх, De prov. Alex. 28 Cr.) била възрастна египтянка, която изнамерила специална форма за печене. Дори чисто етимологически Ана от Бовиле, почетена със статуя от благодарните плебеи, показва много по-ясно родство с египетската пекарка Ана, отколкото с римската богиня на богатата реколта Annona, както дълго се смяташе (Usener 1875, 208). Твърде вероятно е споменатите от Овидий *rustica liba* да са били част от даровете към Ана Перена и традиционно блюдо на пиршеството. Следва да се отбележи, че Янус (според Lydus, De mens. 4, 2) бил наричан θεὸς πότᾶνον, тъй като πότᾶνα, особен вид ритуални сладки, чието латинско име е *ianual*, били предлагани на всички Календи. Вярванията в могъща богиня, която приема образа на блага старица-хранителка, са съхранени имплицитно и на други места във “Фасти” – Кармента също нахранва бегълката Ино

с прясно опечени сладкиши (VI, 529–33), които впоследствие традиционно ѝ се поднасят на празника *Matralia*. Ритуалната практика, описана за празника *Liberalia* на 17 март, а именно поставянето на част от сладкишите *liba* в жертвеното огнище (III, 733–34), вероятно е имала аналог в предшестващия празник на Ана Перена.

Третият етиологичен разказ, поднесен от Овидий, също не е засвидетелстван извън “Фасти” и обяснява произхода на обичая девойките да пеят obscenни и дръзки закачки на празника на Ана Перена. В действителност този разказ съдържа самия сюжет на напевите им и несъмнено отразява апотропеичния характер на празничното осмиване по време на сватбения обред. Марс призовава обожествената наскоро *nova diva* Ана, която споделя един и същ месец с него, да му помогне да прелъсти Минерва. Ана измамно му обещава застъпничеството си, но сама се явява в сватбената нощ пред него, забулена с пурпурен воал. Богът на войната, разкрил твърде късно подмяната, става предмет на подигравки; обитателите на Олимп ликоват, че лукавата старица го е направила за смях.

Поднесената с езика на любовната елегия история с основание повдига въпроса (Fowler 1899, 60; Hinds 1992, 109) дали тук имаме най-сетне работа с фрагмент от същинската италийска митология или отново с изтънчен пример за грецизиращите антропоморфни тенденции от 3. и 2. век пр.Хр.? Марс и Минерва не се асоциират с идеята за брачен съюз в нито един античен източник. В оригиналния си вид фесценинската обредна песен навярно е чествала брака на Марс и Нерио (Нериене), сабинско божество, което първоначално представлявало един конкретен аспект или качество на бога на войната, а впоследствие е претопено и изцяло отъждествено с Венера и с Минерва. Така италиятският мит е възпроизведен във “Фасти” именно в късната си елинизирана обработка. При това древният съюз между двете божества е интерпретиран от Овидий в съзвучие с общата тема на трета книга на “Фасти” – поставянето в елегична рамка на укротения Марс и умиротворяването на епическите *атта* на месец март. В екскурса за влюбения Марс поетът експериментира с границите на жанра, пренасяйки фолклорния сюжет в познатия свят на елегията. Необичайното амплуа на бога като *amator Minervae* и на Ана Перена като сватовница е подчертано посредством специфичния подбор на лексиката, която внушава във всеки стих втори, еротичен план. Двусмисленото обръщение към Ана в стих 684 *conve-*

nient partes hae, tibi, comis anus, както и нейният отговор, в който марциалната лексика е натоварена с еротичен смисъл: *evicta est: precibus vix dedit illa manus*, извикват асоциация с образа на изобретателната сводница в римската елегия. Спецификите на този епизод, който вероятно е представлявал сюжет и на споменатия мим на Децим Лаберий, потвърждават достатъчно ясно, че празникът на Ана Перена е имал и карнавален характер. Пияната бабичка, с която Овидий завършва описанието си на празничната процесия (III, 542) е една от традиционните “говорещи маски” по време на обредните мимически игри в древен Рим. От друга страна, присъствието на персонажа на хитрата старица не само онагледява историзирането на мита чрез пренасянето му от света на боговете в света на хората, но и загатва първоначалната роля на богинята Ана Перена като съперница на Марс, поделяща си с него първия месец в годината.

Прочитът на трите Овидиеви интерпретации за произхода и значението на името и празника на Ана Перена изважда наяве освен експлицитно изразените и ред други, скрити етимологии. Очевидно образът на старата жена, притежаваща могъща магическа сила, отговаря най-точно на “същинската” и най-ранна римска представа за Ана Перена. Този образ присъства твърде ясно във “Фасты”, за да игнорираме значението му както за композицията на целия откъс, така и за разбирането на празника. Подпийналата старица, *pota anus*, участва в празничното шествие; пъргавата “римска Хекале”, *multae sedulitatis anus*, която нахранва гладния плебс; лукаво-остроумната новопроизведена богиня, *comis anus*, насочват към присъствието в текста на скритата етимология *anus*. Фактът, че античните граматисти са виждали семантична връзка между *anus* и *annus*⁸, се потвърждава от забележката на Фест в *De verborum significatu*, 5, 25: *anus dicta est ab annorum multitudine, quoniam antiqui non geminabant consonantes*.

От друга страна, тази интерпретация не изяснява схващането за Ана Перена като божество, обвързано с един конкретен ден в годината. Според Рошер (Roscher 1884, 356) съдържанието на фесценинските песни отразява представата за “стария” прогонен Марс и Ана Перена съответно като мъжка и женска персонификация на отиващата си година; за Висова и Узенер (вж. по-горе) “старата” Ана Перена и нейната млада двойница възплъщават вече изтеклата и новата година. Моментният характер на нейния *numen* предполага от самото начало ограниченото

разпространение на култа на Ана Перена и бързото ѝ потъване в забрава, а максималната му конкретност не оставя много възможности за обогатяване и доразвитие на толкова прецизно фиксирана идея. Вместо развитието на идеята за персонификация на времето, празникът на старото божество привлича други и често не-римски елементи и тълкувания. Твърде вероятно е Ана Перена да е била чествана и като речно божество и в мита за сливането ѝ с Нумиций да е запазен споменът за церемония, в която сламено чучело е било хвърляно в реката (срв. V, 621–62). В ранната империя, когато все по-космополитният и привлечен от зрелищата град губи интерес към старите римски обичаи, значението на празника се изгубва напълно, а на мястото на изгубеното предание се създават нови – етиологични митове, свързани с римската история или литературни обработки на популярни средиземноморски сюжети. Календарната страница на Ана Перена във “Фасти” отразява в този смисъл съвременните на Овидий митологични представи много по-пълно и адекватно, отколкото се считаше доскоро. Обединяването на различните предания за забравената богиня в разказ, който само на пръв поглед е противоречив и несвързан, а в действителност притежава логична композиционна спойка, показва как Ана Перена остава пленница на изначалната си функция – патрон на един-единствен ден в годината, но името ѝ продължава да кумулира нова митологична традиция.

БЕЛЕЖКИ

¹ Ватиканският календарен фрагмент CIL I, 2, p. 242, no. XIV казва за мартенските иди: *feriae Annae Perennae via Flam(inia) ad lapidem prim(um)*. Този първи камък по Фламиниевия път обаче не е запазен. Хюлзен локализира мястото недалеч от сегашната Villa Strohl-Fern.

² В латинския език на архаичната епоха заповедното наклонение може да изразява и значенията на *Coni. optativus*.

³ Цитатите от “Фасти” са направени по изданието на N. Holzberg. Publius Ovidius Naso. *Fasti*. Düsseldorf, 2006.

⁴ Mart., 4, 64, 16–17 *et, quod virgineo cruore gaudet/ Annae pomiferum nemus Perennae*. Някои интерпретатори на този стих смятат, че става дума за жертването на девствеността като част от разпуснатия характер на празника – но с право опонентите на това четене запитват как авторът на “Любовно изкуство” пропуска такъв детайл сред веселото опиянение на празника. Про-

вокативната обсебеност тук е от друг характер – девойките пеят probra, грубовати закачки с бога на войната Марс, подигран от Ана Перена за опита му да ухажва Минерва. В този смисъл Мъиро предлага за стих 16 четенето *virgine nequiore*. Друго разчитане на стиха (Immisch 1928, 190) гласи *Virgineo liquore*, при което се допуска, че плодоносната горичка е била напоявана от водите на aqua Virgo на Агрипа.

⁵ **Symm., Epist. X, 28:** Ab exortu paene urbis Martiae, strenarii usus adolevit, auctoritate Tatii Regis, qui verbenas felicis arboris ex luco Streniae anni novi auspices primus acceperit.

⁶ В действителност не става дума за изолиран вариант на мита: Силий Италик също описва странстванията на Ана по море в Punica, 8, v. 50 sq.

⁷ Цитирано по превода на Г. Батаклиев, *Метаморфози*. София, 1974, с. 315.

⁸ На тази етимология отделят внимание и Ernout-Meillet, p. 35, col. 1, приемайки, че Anna е хипокористично име, което би обяснило удвояването на консонанта.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ernout-Meillet, 1967: A. Ernout-A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1967.

Fowler, 1899: W. Warde Fowler. Festivals of the Period of the Republic. London, 1899.

Hinds, 1992: S. Hinds. Arma in Ovid's Fasti. Part 1: Genre and Mannerism. In: Arethusa, 25, 1992, 81–113.

Holzberg, 2006: N. Holzberg (Ed.). Publius Ovidius Naso. Fasti. Düsseldorf, 2006.

Immisch, 1928: O. Immisch. Der Hain der Anna Perenna (zu Martial IV 64). In: Philologus, 83, 1928, 183–192.

Latte, 1960: K. Latte. Römische Religionsgeschichte. München, 1960.

Porte, 1971: D. Porte. Anna Perenna, „Bonne et heureuse année”? – In: Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 97, 1971, 282–291.

Ribbeck, 1871: O. Ribbeck (Ed.). Scaenicae Romanorum poesis fragmenta. Leipzig, 1871.

Roscher, 1884: W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Bd. I, Leipzig, 1884, 355–360.

Usener, 1875: H. Usener. Italischen Mythen. In: Rheinisches Museum, 1875, n. F. 30.

Wissowa, 1912: G. Wissowa. Religion und Kultus der Römer, 1912.