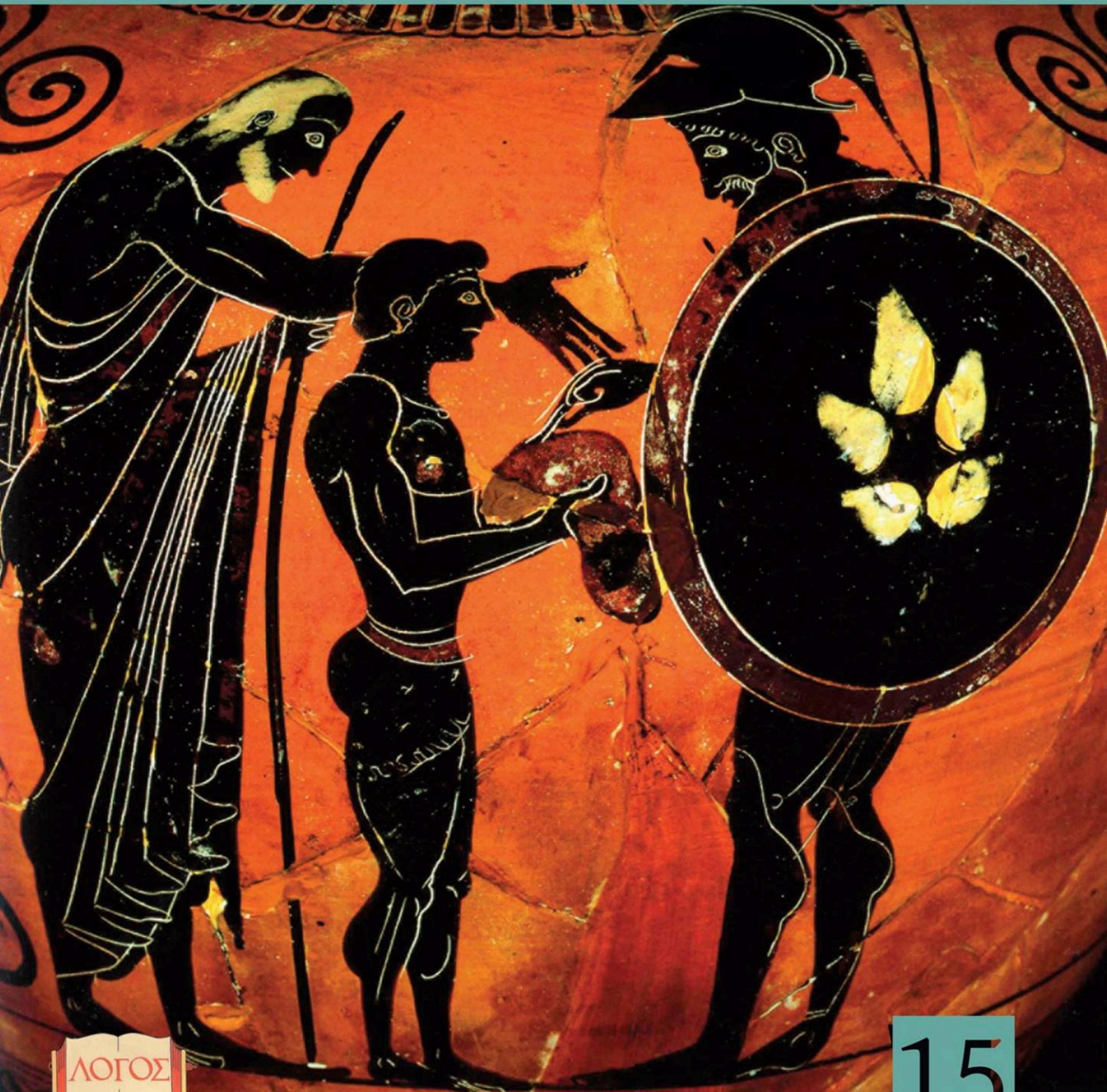


# ΑΡΙΣΤΕΙΜ

ARISTEAS • VOL. XV • MMXVII • MOSQVAE

ΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΑΝΤΙΚΛΑΣΣΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ





ТОМ XV

ВЕСТНИК КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ И АНТИЧНОЙ ИСТОРИИ

# АРИСТЕЙ



Университет Дмитрия Пожарского  
МОСКВА

2017

ISSN: 2220-9050

Журнал издается Университетом Дмитрия Пожарского

Журнал реферируется Российским индексом научного цитирования (РИНЦ)

**Редакционный совет:**

Н.В. Брагинская (Москва), А.Ю. Виноградов (Москва), А.В. Коптев (Хельсинки), А.Е. Кузнецов (Москва), К.Г. Красухин (Москва), В.Ф. Новодранова (Москва), С.Ю. Сапрыкин (Москва), О.В. Сидорович (Москва), И.Е. Суриков (Москва), Г.Р. Цецхладзе (Бирмингем), Ю.А. Шичалин (Москва), Михаэль фон Альбрехт (Гейдельберг)

**Editorial council:**

Nina Braginskaya (Moscow), Andrey Vinogradov (Moscow), Alexander Koptev (Helsinki), Alexander Kuznetsov (Moscow), Konstantin Krasukhin (Moscow), Valentina Novodranova (Moscow), Sergey Saprykin (Moscow), Olga Sidorovitch (Moscow), Igor Surikov (Moscow), Gocha Tsetskhladze (Birmingham), Yuri Shichalin (Moscow), Michael von Albrecht (Heidelberg)

**Редакционная коллегия:**

А.В. Подосинов (главный редактор), А.В. Белоусов (заместитель главного редактора), С.А. Степанцов (заместитель главного редактора), И.А. Макаров, А.В. Мосолкин, В.В. Файер, М.В. Шумилин, Е.А. Щербакова, Г.С. Беликов (ответственный секретарь)

**Editorial Board:**

Alexander Podossinov (Editor-in-Chief), Alexey Belousov (assistant Editor-in-Chief), Sergey Stepantsov (assistant Editor-in-Chief), Igor Makarov, Alexey Mosolkin, Vladimir Fayer, Mikhail Shumilin, Elisaveta Sherbakova, Grigory Belikov (executive secretary)

На первой странице обложки – *Гоплит гадает по печени*. Чернофигурная амфора. Атика. Ок. 510 г. до н. э. Замок-музей Булонь-сюр-Мер. Франция. Инв. 2003.2.39 AN100.

**Сайт:** [www.publisher.usdp.ru/aristeas](http://www.publisher.usdp.ru/aristeas)

**E-mail:** [aristeas.classics@gmail.com](mailto:aristeas.classics@gmail.com)

**Информационная поддержка:** [www.librarius.narod.ru](http://www.librarius.narod.ru)

© Редколлегия журнала, 2017

© Коллектив авторов, 2017

© А.В. Белоусова, дизайн и верстка, 2017

© Университет Дмитрия Пожарского, 2017

© Русский фонд содействия образованию и науке, 2017



## LECTORI BENEVOLO SALUTEM!

Номер, который ты, дорогой читатель, держишь в руках, получился, как мне кажется, интересным и разнообразным.

Раздел современной латыни представлен стихотворениями, написанными нашим талантливым коллегой из Санкт-Петербургского университета Денисом Кейером. Они представляют собой стихи, написанные по случаю юбилеев коллег и даже учреждений (знаменитой *Bibliotheca classica Petropolitana*), а также некоторые переводы на латинский язык стихотворений русских поэтов (Баратынского, Пушкина, Языкова, Жуковского, Бродского, Маяковского). Заканчивается подборка стихотворений довольно длинной эпиграммой – в лучших традициях античной сатиры – на вице-ректора Петербургского университета, который в 2012 году затеял сокращение числа поступающих на филологический факультет студентов (затея, вызвавшая большое сопротивление нашего сообщества и потому оставшаяся нереализованной).

Наш постоянный автор – латинист Алексей Следников – публикует в этом разделе большое интервью с Сигрид Альберт – главным редактором латиноязычного журнала *Vox Latina*, издающегося в Саарбрюккене (Германия). В этом латинском интервью обсуждаются многие актуальные проблемы современной латинистики, а также истории самого журнала.

В последнем томе «Аристея» мы публиковали латинские работы, посвященные памяти нашего учителя, выдающегося латиниста и замечательного человека Николая Алексеевича Федорова. Хочу сообщить читателю, что журнал *Vox Latina* в своем последнем номере (2016. 52. P. 617–620) также откликнулся на это печальное событие статьей Владимира Кравченко из Таганрога, написанной на латинском языке и озаглавленной “*In memoriam inclutissimam Pro.ris D.ris Nicolai Fedorov Moscoviensis (1925–2016)*”. Статья начинается эпиграфом со знаменитыми словами Н.А. Некрасова «Какой светильник разума угас, какое сердце биться перестало» (в латинском переводе: “*Quod lumen mentis interiit! Et quale cor micare desiit!*”).

Публикуемые далее статьи посвящены различным аспектам античной истории и эпиграфики – афинской (Е.И. Суриков) и ольвийской (Н.И. Николаев), римскому образованию в Каппадокии IV в. (О.В. Алиева), а также роли Иосифа Юста в установлении периодизации древнегреческой литературы в начале XVII в. (М.В. Шумилин).

Как всегда, в журнале большой раздел занимают публикации. Это новые переводы из Горация, выполненные Алексеем Корчагиным; вторая книга не переведившегося на русский язык произведения Марциана Капеллы «Бракосочетание Филологии и Меркурия» в переводе Ю.А. Шахова (перевод 1 книги был опубликован в 13 томе «Аристея»);

поэтический итинерарий поездки в Иерусалим византийского интеллектуала, педагога и придворного поэта XII в. Константина Манасси в переводе О.В. Смыка; также первый перевод на русский язык латинского трактата Григория Оксфордского «О чудесах города Рима» (XII в.), выполненный И.В. Кувшинской. Символично, что два последних автора, происходя из отдаленнейших друг от друга районов средневековой Европы (Оксфорда и Константинополя), в одно и то же время пишут на латыни и греческом произведения, показывающие существование в Европе мощной античной традиции.

Раздел *Miscellanea* содержит небольшую заметку Нины Лазаревны Кацман, посвященную трагической судьбе ее однокурсников на кафедре классической филологии МГУ, репрессированных в конце 40-х – начале 50-х гг.

Помимо двух рецензий (небольшой – Г.С. Беликова и подробнейшей – А.В. Белосова), мы публикуем в разделе *Personalia* интересные воспоминания профессора Петербургского университета Ю.А. Клейнера о выдающемся российском византистике Якове Николаевиче Любарском. Его жизнь и деятельность показана на материале как собственных воспоминаний автора, так и многочисленных свидетельств людей, окружавших Любарского в разные периоды его жизни. Воспоминания отличаются теплым, любовным отношением к герою статьи и немалым литературным мастерством автора.

В этом же разделе мы публикуем *suppliculum vitae* и библиографию трудов знаменитого британского археолога и историка античного мира сэра Джона Бордмана, составленные им самим. Эта публикация приурочена к 90-летию мэтра, которое будет праздноваться в августе 2017 года. Напомню, что к его 85-летию в «Аристее» была помещена посвященная ему статья (см. Аристей. VI. 2012. С. 278–282). Редколлегия журнала поздравляет сэра Бордмана с юбилеем и желает бодрости, здоровья и еще многих свершений во благо нашей науки о классической древности.

Завершается этот том статьей нашего постоянного автора Е.В. Скударь, посвященной работе выдающегося российского антиковеда А.А. Грушка над статьей «Цицерон» для Энциклопедического словаря Гранат.

Надеюсь, настоящий том будет интересен и полезен как антиковедам, так и широкому кругу читателей.

Москва, февраль 2017 года

*А.В. Подосинов*  
Главный редактор журнала

## СОДЕРЖАНИЕ



От главного редактора .....	5
СОДЕРЖАНИЕ. ....	7
CONTENTS .....	9
ЛАТЫНЬ СЕГОДНЯ	
<i>Денис Кейер</i> <b>Carmina Latina</b> .....	11
<i>Alexius Vestigiarius (qui et Slednikov)</i> “NVNC SVNT ALIA TEMPORA...” <b>Colloquium cum D.rice Sigride Albert Saravipontana commentariorum periodicorum “Vox Latina” qui inscribuntur moderatrice</b> .....	21
СТАТЬИ	
<i>И.Е. Суриков</i> <b>Новый фрагмент афинского монетного декрета из Афитиса (Халкидика) и его значение</b> .....	35
<i>Н.И. Николаев</i> <b>Ольвийские декреты в честь граждан Херсонеса в контексте локальных хронологий Ольвии, Херсонеса и Понтийского царства</b> .....	55
<i>О.В. Алиева</i> <b>Послания к юношам об образовании в Каппадокии IV в.</b> .....	77
<i>М.В. Шумилин</i> <b>Иосиф Юст Скалигер и периодизация истории древнегреческой литературы</b> .....	90
ПУБЛИКАЦИИ	
<b>Переводы из Горация (перевод А.О. Корчагина)</b> .....	128
<i>Марциан Капелла</i> <b>«Бракосочетание Филологии и Меркурия». Книга вторая (перевод и комментарий Ю.А. Шахова)</b> .....	135

<b>Поэма Манасси Кир Константина о его поездке в Иерусалим</b> (перевод и вступительная статья <i>О.В. Смыка</i> ) . . . . .	161
<b>Par tibi Roma nihil... Рассказ Магистра Григория Оксфордского</b> <b>о чудесах города Рима</b> (перевод, вступительная статья и комментарий <i>И.В. Кувшинской</i> ) . . . . .	193
MISCELLANEA	
<i>Н.Л. Кацман</i> <b>О моих репрессированных однокурсниках</b> . . . . .	229
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ	
<i>Г.С. Беликов</i> <b>Рецензия на книгу: Chernyakhovskaya O. Sokrates bei Xenophon:</b> <b>Moral - Politik - Religion. Classica Monacensia, Bd 49.</b> <b>Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2014. S. xii, 279.</b> . . . . .	235
<i>А.В. Белоусов</i> <b>«Материальный поворот» в современных исследованиях античной,</b> <b>средневековой и новоевропейской магии.</b> . . . . .	241
PERSONALIA	
<i>Ю.А. Клейнер</i> <b>Дни и труды Якова Николаевича Любарского</b> . . . . .	274
<b>К 90-летию сэра Джона Бордмана (curriculum vitae и библиография трудов)</b> . . . . .	304
ПРИЛОЖЕНИЕ: КЛАССИЧЕСКИЕ ЯЗЫКИ В РОССИИ	
<i>Е.В. Скударь</i> <b>Статья А.А. Грушка о Цицероне в Энциклопедическом словаре Гранат</b> . . . . .	326
СОКРАЩЕНИЯ . . . . .	335
НАШИ АВТОРЫ . . . . .	337
ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ ПРИСЫЛАЕМЫХ СТАТЕЙ. . . . .	339

## CONTENTS



Foreword of Editor-in-Chief .....	5
CONTENTS .....	9
LATIN TODAY	
<i>Denis Keyer</i> <b>Carmina Latina</b> .....	11
<i>Alexius Vestigiarius (qui et Slednikov)</i> “NVNC SVNT ALIA TEMPORA...” <b>Colloquium cum D.rice Sigride Albert Saravipontana commentariorum periodicorum “Vox Latina” qui inscribuntur moderatrice</b> .....	21
ARTICLES	
<i>I.E. Surikov</i> <b>A new fragment of the Athenian Coinage Decree from Aphytis (Chalcidice) and its significance</b> .....	35
<i>N.I. Nikolaev</i> <b>Olbian decrees in honor of citizens of Chersonesos in context of local chronologies of Olbia, Chersonesos and Pontos.</b> .....	55
<i>O.V. Alieva</i> <b>Addresses to the youth in the Fourth Century Cappadocia</b> .....	77
<i>M.V. Shumilin</i> <b>Joseph Justus Scaliger and the Periodization of the History of Ancient Greek Literature.</b> .....	90
PUBLICATIONS	
<b>Horatius</b> Selecta carmina / Traduxit A.O. Korchagin .....	128
<b>Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii. Liber II / Traduxit et prolegomenis instruxit Jurij A. Shachov</b> .....	135

<b>The poem of Manasses Cyros Constantinos about his journey to Ierusalem /</b> Traduxit et prolegomenis instruxit Olga V. Smyka. . . . .	161
<b>Par tibi Roma nihil... Narratio Magistri Gregorii de Mirabilibus Urbis Romae /</b> Traduxit et prolegomenis instruxit Irina V. Kuvshinskaya . . . . .	193
MISCELLANEA	
<i>N.L. Katsman</i> <b>About my fellow students, victims of the repressions</b> . . . . .	229
REVIEWS	
<i>G.S. Belikov</i> <b>Chernyakhovskaya O. Sokrates bei Xenophon: Moral - Politik - Religion.</b> <b>Classica Monacensia, Bd 49. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2014. S. xii, 279. . . . .</b>	235
<i>A.V. Belousov</i> <b>“The Material Turn” in modern studies of the ancient,</b> <b>medieval and neo-european magic</b> . . . . .	241
PERSONALIA	
<i>Jurij A. Kleiner</i> <b>Days and Works of Jakov Nikolaevich Lubarskiy</b> . . . . .	274
<b>The Ninety Birthday of Professor Sir John Boardman</b> <b>(curriculum vitae and bibliography)</b> . . . . .	304
SUPPLEMENT. CLASSIC LANGUAGES IN RUSSIA	
<i>E.V. Skudar</i> <b>A.A. Grushka’s article Cicero in Granat Encyclopedic Dictionary</b> <b>and its genre analysis</b> . . . . .	326
ABBREVIATIONS . . . . .	335
OUR AUTHORS . . . . .	337
INFORMATION FOR AUTHORS . . . . .	339



*А.В. Белоусов*

«МАТЕРИАЛЬНЫЙ ПОВОРОТ» В СОВРЕМЕННЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЯХ АНТИЧНОЙ, СРЕДНЕВЕКОВОЙ  
И НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МАГИИ

*Boschung D., Bremmer J.N.* The Materiality of Magic. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015 (Morphomata 20). 427 P. + 15 Pl. ISBN 978–3–7705–5725–7.

Вот уже несколько десятилетий «материальный» подход к исследованию социальных явлений в широком смысле и, в частности, к изучению конкретных культур является одним из самых заметных теоретических феноменов западной науки. Взяв старт из среды социальных антропологов и социологов, исследования «материальности» разрослись буйным цветом, породили, отбросили и переосмыслили несколько теорий, среди которых наибольшую известность получила акторно-сетевая теория Брюно Латура<sup>1</sup>. Обращение к «материальности» стало столь всеобщим, что даже было удостоено громкого титула «материального поворота» (material turn) (по аналогии с когнитивным поворотом и другими многочисленными «поворотами» истории науки в XX–XXI вв.)<sup>2</sup>.

Чего-то уж совсем необычного в особенном внимании к вещам, к изучению антропологии или даже биографии и теологии вещей для классиков, в общем, нет. Мы привыкли толковать вещи из них самих, связывая их в ансамбль и ставя в силовое поле взаимодействия с другими вещами, учитывая то, что мы, так сказать, по природе, не находимся в *вот*-явленности греческой или римской культуры и имеем почти врожденную привычку не пасовать перед твердостью вещей, зная наперед, что она может дать отпор, отбросить нас назад и вообще полна многообразных сюрпризов. Это наше свойство, конечно, не уберегает от постоянного искушения видеть в вещи «экран» для чего-то иного или смотреть сквозь нее, забыв о ней. Впрочем, ничего плохого и в этом случае не произойдет, если не забывать держать на острие критической рефлексии тот простой факт, что и весь наш научный аппарат в техническом смысле, то есть понятия, концеп-

<sup>1</sup> Латур 2014.

<sup>2</sup> См.: Bachmann-Medick 2006; Hicks 2010; Bräunlein 2012; Green 2012.

ты, язык вообще, всего лишь дивайсы, оптические приборы, часто созданные на случай, развивающиеся и постоянно переосмысляющиеся и живущие своей, часто легомысленной, жизнью вне критического научного мышления.

Отечественного ученого может смутить акцент на «материальном», что неудивительно, принимая во внимание то, что почти весь прошлый век мы только и делали, что занимались историей «материальной культуры», а бывшая Императорская археологическая комиссия до сих пор носит ленинское название. Неудивительно поэтому некоторая аллергия российского ученого, например, этнолога, на «материальное», которое кажется ему безнадежно устаревшим. «Одной из причин устаревания явилось падение авторитета прежних метанарративов – национальной истории (в исследованиях материальной культуры отражающейся, прежде всего, в реконструкциях т. н. этногенеза) и развития цивилизаций (выражающихся в интересующей нас сфере как компаративистские исследования артефактов и их комплексов, позволяющие проследить влияния и заимствования в системе локальных культур, их объединения и размежевания в границах постулируемых “цивилизаций”). Следы этих нарративов и аналитических подходов без труда обнаруживаются в работах, имеющих в своих названиях либо цивилизационные (“славянские”, “балканские”, “иранские”, “уральские” и т. п.), либо национальные (“каракалпакский костюм”, “одежда украинцев”, “грузинское жилище” и т. п.) маркеры», – пишет отечественный антрополог С.В. Соколовский<sup>3</sup>.

Тем не менее, подход к культурным явлениям с материальной стороны, исходя из вещей, часто открывает новые и необычные ракурсы даже в хорошо знакомом мире. Неудивительно поэтому, что со временем «материальный поворот» затронул историю религии<sup>4</sup>, добравшись, в итоге, и до античной магии<sup>5</sup>. Принимая во внимание сказанное, я решил написать не очень обычную для этого журнала рецензию, шире сообщив об исследовательских результатах, полученных авторами этого сборника, и присоединив краткую библиографию.

---

<sup>3</sup> Соколовский 2016а: 10. Следует отметить, что в российской социологии и антропологии «материальный поворот» получил и получает изрядную долю внимания. См., например, специально посвященные этому «повороту» выпуски журналов «Этнографическое обозрение» (*Новые подходы к исследованию материальной культуры*, № 5, 2011; *Теории вещей, материальная культура и новая материальность*, № 5, 2016) и «Антропологический форум» (*Незамеченные революции*, № 24, 2015). См. также специальный выпуск «Иноваций в антропологии»: Соколовский 2017.

<sup>4</sup> См., например: Mochizuki 2008; King 2010; Van der Meer 2010; Houtman, Meyer 2012; Meyer 2012.

<sup>5</sup> В том же году, в котором проходила конференция в Кельне, материалы которой составили рецензируемый сборник, вышла монография Эндрю Уилберна об археологии магии в римском Египте, на Кипре и в Испании: Wilburn 2012. См. рецензию в BMCР: <http://bmcr.brynmawr.edu/2014/2014-06-36.html>.

Книга открывается *Предисловием* редактора Яна Н. Бреммера (Preface: *The Materiality of Magic*), в котором кратко излагается поисковая стратегия, которой руководствовались авторы работы. Бреммер также кратко проблематизирует определение «магии», критически оценивая данную Р. Гордоном и Ф. Марко Симоном дефиницию магии как «несанкционированной религиозной деятельности»<sup>6</sup>, которой, по его мнению, не достаёт ясности. Автор предисловия замечает, что под именем «магии» объединяются различного вида практики, которые похожи друг на друга по принципу «семейного сходства»<sup>7</sup>. В большинстве религиозных практик к «магии» можно отнести те явления религиозной природы, которые получают в данном социальном и культурном контексте отрицательные определения<sup>8</sup>. Таким образом, по Бреммеру, получается, что «магия» – это неодобряемая религия<sup>9</sup>. Далее, он указывает на то, что магия в античности не ограничивается словами и действиями, но также выражается рядом материальных посредствующих форм (*medial forms*), изучение которых самих по себе недооценивалось раньше и способно открыть новые горизонты. Материальность этих форм определённым образом задаёт материальную форму данного народа, и поэтому мы можем рассматривать эти формы как «агентов», которые в ансамбле вещного мира влияют на жизнь находящихся при этих объектах-агентах людей.

Первая статья в сборнике «*Материальность эпиграфических амулетов в древнем Египте*» (*The Materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt*, pp. 23–58) написана Джакко Дилеманом (Jacco Dieleman). Она посвящена истории текстовых амулетов, представляющих из себя, по определению автора, «апотропеические тексты, написанные на отдельной ленте или листе холста, папируса или металла, а затем сложенные или свернутые, которые носились людьми обычно на нитке вокруг шеи в качестве персональной формы защиты тела» (р. 23). Автор отмечает, что ко времени написания статьи опубликован 61 документ этого рода. Они относятся к фараоновскому периоду истории Египта: 52 на папирусе и 9 на холсте, первые образцы восходят к эпохе Нового Царства. Сперва эти амулеты с рисунками, а затем и с текстами, появляются на холщовых полосах, а потом, начиная с конца Нового Царства, на папирусе. Эпиграфические амулеты на металлических пластинках – явление, относящееся уже к римскому Египту. Дилеман приходит к выводам, что сперва холст исполь-

---

<sup>6</sup> Во *Введении* к сборнику: Gordon R., Marco Simón F. (Eds.). *Magical Practice in the Latin West*. Leiden, 2010. P. 5. Cf. 'unlicensed religion' (Parker 2005: 116–135).

<sup>7</sup> См. об этом понятии философии Л. Витгенштейна в религиоведении: Ginzburg 2004; Белоусов 2009.

<sup>8</sup> См. также: Fowler 2005: 283–287.

<sup>9</sup> Разумеется, христианское противопоставление магии и религии, восходящее к XVIII в., должно быть решительно отброшено.

зовался как повязка для ран и для мумификации, затем полоски холста стали скручивать, добавлять узлы<sup>10</sup> и носить на шее, позже, наконец, на них стали рисовать апотропеические изображения, чтобы усилить их эффективность как амулетов. Следующей ступенью стало добавление на холст магических заклинаний, что и подтверждается дошедшими до нас инструкциями (pBM 10059 9/8–9; pRamesseum X 2/1–2; pBerlin 3027 8/1–3). Однако подавляющее число таких амулетов дошло на папирусе, что заставляет автора объяснять это явление отношениями институционального габитуса и индивидуальной практики. Рецепты изготовления амулетов принадлежат первому, а реальные артефакты – второму. Холст – не очень удобный материал для письма, поэтому рынок приспособливает рецептурные предписания к удобству производства и пожеланиям покупателя. Автор также обращается к амулетам римского Египта<sup>11</sup> и замечает, что текст каждого из них составлен на греческом языке, к холсту и папирусу добавлен новый материал – золотые и серебряные пластинки, а портреты на мумиях свидетельствуют о том, что амулеты располагаются на шее горизонтально, а не вертикально, как в фараоновском Египте. По мнению Дж. Дилемана, эти три особенности греко-римских амулетов не позволяют предполагать с определенностью прямую их преемственность с амулетами прежней эпохи еще и потому, что мы наблюдаем между памятниками временной разрыв в три столетия: последние образчики древнеегипетских амулетов датируются по палеографии раннептолемеевской эпохой (IV–III вв. до н. э.), а самые древние греко-египетские амулеты – вторым веком н. э.

Лаура Фельдт (Laura Feldt) в статье «*Фигурки чудиц из Месопотамии. Текстуальность, пространственность и материальность в ритуалах и заклинаниях защиты дома в Ашшуре первого тысячелетия*» (Monstrous Figurines from Mesopotamia. Textuality, Spatiality and Materiality in Rituals and Incantations for the Protection of Houses in First-Millennium Aššur, pp. 59–95) фокусирует свою работу на том, как миниатюрные глиняные и деревянные фигурки<sup>12</sup> гибридных существ (Mischwesen<sup>13</sup>), обнаруживаемые археологами группами в кирпичных или глиняных коробках под уровнем пола жилых домов и ворот на территории Ашшура эпохи первого тысячелетия до н. э. обретают «магическую эффективность в контексте ритуала» (p. 58). Предварительно автор отмечает сложность определения «магии» в контексте месопотамской религии, где отсутствовало противопоставление «религия – магия». Фельдт предлагает воспринимать месопотамскую магию как определенный вид ритуала, «который сфокусирован

<sup>10</sup> См.: Erschweiler 1994: 197–203; Wendrich 2006.

<sup>11</sup> См.: Kotansky 1988; Kotansky 1994.

<sup>12</sup> Опубликованы Rittig 1977 и Wiggermann 1992.

<sup>13</sup> См.: Green 1993.

на производстве или использовании «харизматической»<sup>14</sup> материальности для прагматических целей» (р. 61). Далее, автор чуть подробнее, но все же эскизно описывает магию в Месопотамии (pp. 63–66) и переходит к основной части (pp. 66–90), где рассматривает сперва нарративные рецепты ритуала изготовления и «приведения в действие» фигурок гибридных чудищ (тексты K2987b+ и KAR298), а затем археологический и материальный аспекты этих объектов. Она приходит к заключению, что эти фигурки, произведенные, оживотворенные магическим ритуалом и помещенные в подпол у ворот и по периметру жилища, представляют собой существ пограничных (liminal)<sup>15</sup> и амбивалентных (хороших для людей и недобрых для сил зла). Эти чудища гибридной природы принадлежат, таким образом, двум мирам. Важнейший вывод, к которому приходит датская исследовательница, заключается в том, что эти монстры обретают свое существование, «приручаются» и получают апотропеическую силу именно благодаря магическому обряду их материализации, благодаря тому, что они есть как вещество, которому магическим ремеслом придана особая форма (гибрида) и специальное место в пограничье между мирами.

Статья Хайме Курберы (Jaime Curbera) «Из мастерской мага: заметки о материальности греческих заклятий» (From the Magician's Workshop: Notes on the Materiality of Greek Curse Tablets, pp. 97–122) содержит очень ценные наблюдения автора, долгое время работающего над новым изданием корпуса аттических заклятий Рихарда Вюнша (DTW) в Inscriptiones Graecae, о материальной стороне главным образом аттических заклятий, входящих в коллекцию Р. Вюнша<sup>16</sup>. Рассматривая вопрос о том, изначально ли свинец<sup>17</sup> был основным

<sup>14</sup> «Харизматический», по определению автора статьи, значит «фантастический», трансгрессивный (р. 62).

<sup>15</sup> Об этом см.: Turner 1969 и Endsjo 1995.

<sup>16</sup> О непростой судьбе этой коллекции в XX в. см.: Curbera 2012.

<sup>17</sup> Ср., что писал в начале XX в. о «хтонических» связях свинца Е.Г. Кагаров: «Помимо удобных физических свойств этого металла: прочности и, вместе с тем, мягкости (вследствие чего свинцовые пластинки легко было покрывать письменами и складывать вдвое или свертывать), здесь могли играть роль, как предполагают новейшие исследователи, и соображения иного характера. Суеверному человеку свинец представлялся мрачным, зловещим металлом, находящимся в близких отношениях к царству мертвых. Тяжелый, холодный, немой, синевато-серого цвета, тусклый, словно покрытый мертвенною бледностью, он невольно внушал суеверным людям страх. Он считался священным металлом Сатурна, божества зловещей планеты. Недаром этот металл играл видную роль в чародействе и религии: его употребление рекомендуется магическими папирусами; любопытно, что в колеснице волшебницы Медеи ось сделана была из свинца (*Dracont.* X.561). Оракулы часто записывались на свинцовых дощечках; в некоторых местностях России и Европы на Святках льют олово или свинец в воду и по получающимся фигурам гадают о судьбе» (Кагаров 1918: 12–13). Почти то же самое он повторяет и в немецком издании своей монографии: «Das Blei erschien dem aber-

материалом для *defixiones*, автор отмечает, что впервые практика употребления свинца (ставшего в определенный момент распространенным писчим материалом для разных нужд, в том числе для частной переписки<sup>18</sup>) для изготовления заклятий появилась на Сицилии (вероятно, в Селинунте), а оттуда распространилась сперва на Аттику с ее богатыми Лаврийскими серебряными рудниками в 60 км на юго-запад от Афин, а потом и на остальной греческий мир<sup>19</sup>. Так же как формуляр афинских государственных документов повлиял на протокол государственных актов других регионов, можно предполагать, что и аттические заклятия влияли на ойкумену как материально, так и содержательно<sup>20</sup>. Интересно в этой связи, что группа заклятий из коллекции Вюнша (*DTW*, pp. vii–ix), происходящая из Танагры, Мегары и Мелоса, по данным изотопного анализа, была изготовлена из свинца Лаврийских рудников, принесенного в эти города, вероятно, странствующими аттическими магами (р. 98). Далее Х. Курбера обращается к разнообразию внешних форм заклятий<sup>21</sup>. Он отмечает прямоуголь-

---

gläubigen Menschen als düsteres, unglückverheissendes Metall, das in naher Beziehung zum Totenreiche steht. Schwer, kalt, stumm, von blaugrauer, trüber Farbe, wie mit Totenblässe bedeckt, erweckte es unwillkürlichen den Schrecken des Abergläubischen. Es galt als das heilige Metall des Saturn, der Gottheit des unglückverheissenden Planeten. Daher spielte dieses Metall eine hervorragende Rolle in Zauberei und Religion; seine Benutzung wird in den Zauberpapzri empfohlen; auch ist es interessant, dass die Achse am Wagen der Zauberin Medea ebenfalls aus Blei war (*Dracont.* X.561). Die Orakel wurden oft auf Bleitafeln geschrieben; in einigen Gegenden Russlands und Europas wird in der Christwoche geschmolzenes Blei oder Zinn ins Wasser gegossen und aus den erhaltenen Figuren das Schicksal geweissagt» (Kagarow 1929). См. также: Gager 1992: 3–4; Baratta 2012.

<sup>18</sup> Рудольф Мюнстерберг еще в начале XX в. высказывал мнение, что первоначально свинец использовался в бытовой письменной практике, а потом уже стал частью магического ритуала: Münsterberg 1904: 142; *DTA*, praef., p. iii. См. также о свинце как материале для частных писем: Dana 2015 (*EP* 2015: 39).

<sup>19</sup> Ср.: Eidinow 2007: 141.

<sup>20</sup> Это предположение хорошо объясняет тот факт, что в понтийской Ольвии заклятия на свинце появляются только к концу V в. до н. э., а подавляющее их большинство принадлежит уже IV в. до н. э. До этого времени нам известны заклятия только на керамике, в то время как письма на свинце известны в Ольвии уже с позднеархаического периода. Кроме того, основной тип формулы ольвийских заклятий (имена в номинативе) вполне себе можно соотнести с множеством аттических заклятий с точно таким же формуляром. См. общий очерк: Belousov 2016. К сожалению, до сих пор многие специалисты считают, (возможно, под бессознательным влиянием Д.Р. Джордана (*Jordan* 1985: 151)), что заклятия бывают только на свинце. См. подробный очерк заклятий на керамике, происходящих из Северного Причерноморья: Тохтасьев 2002: 74–83.

<sup>21</sup> Между прочим, Курбера по ходу изложения отмечает, что слово *μολυβδόκοπος*, встретившееся на ныне утерянном заклятии *DTW* 100, скорее всего, обозначает не того, кто пишет на свинце, как предполагал Вюнш (и вслед за ним LSJ даёт именно такое значение), основываясь на параллельном композите *λίθοκοπος* («камнерез»), а того, кто выравнивает свинцовую пластинку ударами молотка (р. 101).

ные формы, напоминающие письма и документы (*DTW* 30, 94, 96, 97, 110 и др.), формы, напоминающие этикетки (*DTW* 1, 2, 18, 27). Некоторые заклития имеют формы вытянутых лент, и автор статьи предполагает, что таким образом они уподобляются узам – *δεσμοί* или *κατάδεσμοί*, делая заклития прямо «говорящими объектами» (*DTW* 72, 73, 84, 86, 87). Другая часто встречающаяся форма – овальная, которая может символически представлять собой язык противников (*DTW* 74, 75, 77, 89, 116, 117 и др.). Особенный случай – форма *DTW* 79, которая представляет собой как бы плоскую «куклу вуду»<sup>22</sup>. Иногда для изготовлений заклитий использовались части свинцовых труб или других предметов (например, *DTW* 156). 72 заклития из 200, находящихся в коллекции Р. Вюнша, были пробиты гвоздями, одним, двумя или большим количеством (р. 103, fig. 6), в составе коллекции представлено некоторое количество этих гвоздей. Важным элементом греческой концепции заклития было его запечатывание. В заклитии IV в. до н. э. из Пеллы даже прямо указано, что раскрытие заклития останавливает его магическое действие<sup>23</sup>. Самый простой способ запечатать заклитие – это сложить пластинку (81 из коллекции), сложенную пластинку можно также пробить гвоздем (20), хотя и не все пластинки, что пробиты гвоздем, были сложены (13). Некоторые заклития свернуты в рулон (7). К запечатыванию заклития, его закрытию, относится, вероятно, также и традиция помещать его в особый свинцовый коробок<sup>24</sup>. Таково, например, заклитие *SEG* 58: 265 из Афин, изданное Х. Курберой и Д.Р. Джорданом в 2008 г.<sup>25</sup> Некоторые заклития использовались вторично. Такой случай, например, представляет собой известное заклитие V в. до н. э. с Эгины, которое было выкопано, избавлено от гвоздя, на пластинке был записан новый текст, гвоздь был положен внутрь, а пластинку сложили<sup>26</sup>. В аттических заклитиях Вюнша мы также находим этому примеры: на табличках можно обнаружить следы предыдущего текста, или предшествующий текст удален: *DTW* 8, 12, 16, 23, 67, 84, 90, 125, 138. Курбера отмечает также случаи, когда на одной и той же пластинке могут быть несколько разных текстов, например, *DTW* 95 и 102<sup>27</sup>. Ряд находок – стиль для письма, группа пластинок без текста, а также таблички со стертым текстом (все эти находки были сделаны в каком-то одном месте) – приводят автора статьи к предположению, что они происходят либо из мастерской специалиста-мага, либо из тайника, где тот хранил свой рабочий инвентарь. Далее, Х. Кур-

<sup>22</sup> Единственная параллель: Robert 1936: 17–18 (Pl. viii (13)) = *SGDI* 64 = *SEG* 35: 978.

<sup>23</sup> Voutiras 1998.

<sup>24</sup> Пять свинцовых афинских «кукол вуду» были помещены в свинцовый контейнер, который обычно интерпретируют как репрезентацию гроба (р. 107).

<sup>25</sup> Jordan, Curbera 2008. См. также об этой практике: Németh 2013: 79–83.

<sup>26</sup> Papachristodoulou 2007–2009 и *IG* IV 2<sup>2</sup> 1012 (*SEG* 57: 313).

<sup>27</sup> См. также: Papakonstantinou 2013.

бера обращается к письму на заклитиях и отмечает, что некоторые из них были сделаны одной и той же рукой (*DTW* 33 и 34; 89 и 90; 106 и 107; 60–62). Он отмечает, что дукт в общих чертах сходен с тем, что можно видеть на афинских лапидарных памятниках IV в. до н. э., хотя иногда встречаются и курсивные формы, характерные для письма на папирусе. В ряде текстов можно встретить знаки интерпункции (*DTW* 80, 87, 89, 103 и др.). Некоторые тексты отличаются изящным письмом (*DTW* 31), а в других присутствует руководящая разлиновка (*DTW* 37). На некоторых пластинках можно различить неглубоко нанесенный текст, поверх которого четко процарапан он же, что приводит Курберу к мысли, что здесь мы имеем дело с драфт-версиями, на которые сверху положен уже «чистовик» (*DTW* 30, 74). Наконец, Х. Курбера посвящает некоторое время плохо сохранившимся заклитиям. Тексты на некоторых из них Вюнш относил к *Ephesia grammata*, хотя такие тексты в собственном смысле появляются у греков несколькими веками позднее. В качестве *Приложения* (pp. 117–120) Курбера переиздает ряд текстов из коллекции Р. Вюнша с исправлениями и новыми чтениями: *DTW* 8, 33, 74, 119, 124, 126, 128, 138, 156.

В совместной статье Хайме Курберы и Серджи Джаннобиле (Sergio Giannobile) «"Кукла вуду" с Кеоса из берлинского *Antikensammlung*» (A 'Voodoo doll' from Keos in Berlin's *Antikensammlung*, pp. 123–126, pl. 1–5) впервые издается свинцовая «кукла вуду»<sup>28</sup>, находящаяся с 1918 г. в коллекции *Antikensammlung*, которая, по словам антиквара, продавшего артефакт в 1904 г. Гансу Шрадеру, происходит из Коринфа. Издатели датируют статуэтку концом V – началом IV в. до н. э. и отмечают, что она изготовлена с помощью литейной формы. На спине «куклы» процарапана греческая надпись, текст которой состоит из семи имен без патронимов. Наиболее интересной особенностью надписи является использование **Н** вместо **Е** (Χαλκιδῆς (= Χαλκιδεύς) и Ἰπλιγῆνης (= Ἰπλιγῆνης)): черта, свойственная для эпихорического алфавита о. Кеос. Так же как и на Накосе, на Кеосе η изначально употреблялась для обозначения ē, происходящего из ā, в то время как ε использовали для первичного ē (р. 124)<sup>29</sup>. Все имена, встречающиеся в тексте надписи, (за исключением Κάπανις) гораздо чаще встречаются в Аттике, нежели в других регионах, поэтому авторы осторожно предполагают, что в публикуемом документе нашли отражение напряженные отношения кеосцев с афинянами, как они описываются в надписи 363/362 г. до н. э. *IG* II/III<sup>2</sup> 111. В Приложении к данной статье, написанной Йохеном Фоглем (Jochen Vogl) и Мартином Рознером (Martin Rosner) «Анализ изотопов свинца древней куклы вуду» (Appendix: Lead Isotope Analysis of an

<sup>28</sup> На сегодняшний день известно около 90 античных памятников такого рода. См.: Faraone 1991, Ogden 1999 и Witteyer 2005.

<sup>29</sup> Со ссылкой на: Knitl 1938: 2–3; Bechtel 1924: 35; Jeffery 1963: 296.

Ancient Voodoo Doll, pp. 127–132), содержатся результаты специального исследования свинца, из которого был изготовлен данный объект. Они указывают на то, что этот свинец может происходить как с Кеоса, так и из Лаврийских рудников.

Ричард Гордон (Richard Gordon) в своей статье «От субстанций к текстам: три материальности “магии” в эпоху римской империи» (From Substances to Texts: Three Materialities of ‘Magic’ in the Roman Imperial Period, pp. 133–176) сосредотачивает свое исследовательское внимание на естественных (природных) субстанциях, изготовленных человеком предметах (таких как «куклы вуду», например) и на особых манипуляциях с магическими текстами (например, сложно устроенные палиндромы), помещая эти предметы в контекст истории античной магии. Во Введении Гордон, как и многие другие авторы этого сборника, обращается к понятию «магии», делая акцент на том, что это – динамическое понятие, рефлексивно и критически применяя которое, важно всегда держать в поле зрения и четко разводить локальный (местный) дикурс(ы) о магии с возможными юридическими санкциями в её отношении и углы зрения индивидуальных её пользователей, как специалистов, так и профанов. В конкретных исторических и социальных контекстах все эти три аспекта (дискурс о магии, право и точка зрения практикующих) подвержены изменениям и трансформациям<sup>30</sup>. Автор справедливо отмечает, что «материальность» еще одно эвристическое средство, в оптике которого может стать заметным то, что ранее было или неявным или вообще невидимым. Он посвящает также несколько страниц (pp. 136–139) вопросу о взаимосвязи материального и нематериального, подчеркивая роль в современном «материальном повороте» культурной антропологии и «новой филологии», которые с начала XX в. все большее внимание уделяют «биографии» вещей. Вещи эти сегодня все чаще трактуются не просто как объекты, но и как агенты, воспринимаемая как динамическая культурная сущность, почти буквально живущая вместе с человеком и внутри человеческой культурной истории. Сперва Р. Гордон рассматривает развитие травничества и вообще травного знахарства, делая акцент на том, что, во-первых, само понятие «лекарства» внутренне связано и на вербальном уровне неотличимо с понятием «яда»<sup>31</sup>, а во-вторых, собирательство трав издавна было связано в Греции с магическими практиками и определенными ритуалами<sup>32</sup>. Далее речь идет о других субстанциях, важных в

<sup>30</sup> См., например: Gordon 1999; Frenschkowski 2009; Otto 2011: 1–31.

<sup>31</sup> Cf. *Hom.* II. 4.30: φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα πολλὰ δὲ λυγρά. *Dig.* 50.16.23: Qui ‘uenenum’ dicit, adicere debeat, utrum malum an bonum; nam et medicamenta uenena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat.

<sup>32</sup> См., к примеру: Pfister 1938; Dellate 1938; Martini 1977; Ducourthial 2003; Gordon 2011a. Различные авторы более позднего времени отмечают необходимость выполнения определенных обрядовых действий с целью правильного сбора определенных рас-

магической практике: о полудрагоценных камнях<sup>33</sup> и частях животных<sup>34</sup>. Важно отметить, что субстанция, взятая из природы, сама по себе еще не есть магическое вещество, нужны определенные её изменения, чтобы подключить её к универсуму магического космоса и сделать его частью. Необходимо разбудить специальными ритуалами и обработкой эту первичную энергию, которая есть в естественном веществе лишь потенциально. Все возрастающее со временем распространение астрологии сделало возможным соединить природные материи с планетами и созвездиями зодиака, а затем и появление особых областей знания, таких как астроботаника и астролитика. Систематическое сведение всех естественных субстанций друг с другом и человеческим миром под управлением 24 букв греческого алфавита<sup>35</sup> приводит затем к монотесии<sup>36</sup>, установлению соответствий между небесными светилами и человеческой анатомией. Гордон также делает попытку проследить развитие ризотомистики от устной традиции к книжной культуре, поясняя, что приведение устных преданий об этих материях к книжной форме и алфавитному порядку создало новый тип знания о травах<sup>37</sup>, хотя, судя по всему, и не упразднило тип странствующего или живущего в отдаленных местах знахаря. Далее, автор переходит к объектам, изготовленным человеком<sup>38</sup>, и специально останавливается на двух самых нашумевших «магических» находках последнего времени и одной находке конца XIX в. Первая находка произошла в 2005 г. в подвале римского времени в центре Шартра<sup>39</sup> (римский Autricum / Ludgunensis), где было обнаружено в общей сложности 424 предмета, принадлежащих, судя по всему, человеку непонятного социального статуса по имени *C. Verius Sedatus*. Среди прочих находок наиболее поразительная вещь – маленький глиняный *turibulum* с надписями, процарапанными еще по сырой поверхности. Текст представляет собой магическую (судя, например, по типичным требованиям *uos rogo* и *nomina barbarica*, типичных для магических папирусов) молитву на четыре стороны

---

тений, например: *Theophr. Hist. plant.* 9.8.7; 9.8.8 (cf. *Plin. HN.* 25.50); *Plin. HN.* 23.103; 30.98–99.

<sup>33</sup> См. об этом также: Hopfner 1926; Gil 1969: 194–200; Halleux, Schamp 1985: Introduction.

<sup>34</sup> См. подробнее: Sicherl 1939.

<sup>35</sup> См.: Waegeman 1987; Perea Yebénes 2014: 75–128.

<sup>36</sup> Pérez Jiménez 1998.

<sup>37</sup> См. также: Totelin 2009: 18.

<sup>38</sup> Р. Гордон различает три типа таких объектов: «1) предметы, материальность которых подтверждает значительность магического проекта посредством воплощения знания в перформанс; 2) предметы, которые самой своей формой сообщают о прагматической цели ритуальной процедуры; 3) миметические предметы, чьим выдающимся свойством является их намеренное сходство с изначальной моделью (лицом)» (p. 152).

<sup>39</sup> См.: Joly *et al.* 2010.

света<sup>40</sup>. Гордон полагает, что мы имеем здесь дело с каким-то местным магом-самоучкой, который передаёт в тексте *onomata barbarika* так, как распознал на слух, а не в результате специального систематического научения. Второй пример – это комплекс магических находок из Пергама, изданный Рихардом Вюншем в 1905 г.<sup>41</sup>: семь предметов из бронзы (треугольник с изображением Гекаты в каждом углу, изогнутый диск с ушком, два кольца и гвоздь – на всех имеются *charaktêres*<sup>42</sup>) и три амулета из черного камня. Вюнш полагал, что мы имеем дело со специальным инструментом для получения алфавитных оракулов, однако ныне никто эту теорию уже не поддерживает, учитывая в особенности то обстоятельство, что 74 магических знака (*charaktêres*) вряд ли могут служить предполагаемому первым издателем назначению. Интересно, что *charaktêres* присутствуют также на кольцах и гвозде<sup>43</sup>. Гордон отмечает, что присутствие этих знаков очень отдаляет эти объекты от сферы повседневной жизни, и даже если эти объекты и служили для дивинации, то дивинации особого магического свойства. Наконец, третья находка случилась в октябре 1999 г. в Риме при раскопках источника Анны Перенны на piazza Euclide<sup>44</sup>. В цистерне позади источника было обнаружено множество заклятий разной формы IV в. н. э., которые отправлялись в эту цистерну разными способами: их вставляли, свернув, в носики масляных светильников или упаковывали (часто вместе с «куклой вуду») в трех свинцовых сосудах, вставлявшихся один в другой на манер нашей матрешки. На них царапали изображение Абраксаса, имя жертвы и *charaktêres*<sup>45</sup>. В некоторых текстах встречаются последовательности букв IXNOPXNKΘΘ, что довольно убедительно интерпретируется Дьёрдем Неметом как акронимическая титулатура Иисуса Христа<sup>46</sup>. Финальная часть статьи Р. Гордона посвящена магическим текстам на папирусе римского времени. Автор в первую очередь обращает внимание на те памятники, в которых текст оформлен так, что преодолевает границы собственно текста и становится текстом-артефактом двойного-тройного порядка<sup>47</sup>. Главным образом, Гордон анализирует документы, текст которых «сверстан» по типу множественных

<sup>40</sup> Ibidem: 155–165 (*AE* 2010: 940)

<sup>41</sup> Wunsch 1905. См. также: Gordon 2002; Mastrocinque 2002; Dzwiza 2011; Jackson 2012.

<sup>42</sup> См. о них, к примеру: Gordon 2011b.

<sup>43</sup> Похожие гвозди, обнаруженные на территории Италии: Bevilacqua 2001; 2012.

<sup>44</sup> Piranomonte 2002; 2005; 2010. Теперь в музее Диоклетиановых терм в Риме находкам в источнике Анны Перенны посвящено отдельное место.

<sup>45</sup> Надписи см.: Blänsdorf 2010 (*AE* 2003: 251–253); Piranomonte, Blänsdorf 2012. См. в этом же сборнике статью Бленсдорфа, а также ниже.

<sup>46</sup> Németh 2012.

<sup>47</sup> Об этом см. также: Bevilacqua et al. 2010; Frankfurter 1998: 198–237; Dieleman 2005: 185–284; Gordon 2012.

палиндромов (*SupplMag* 2.55, 1.48; *PGM* XIX<sup>a</sup>). В Заключении Гордон отмечает, что исследование античной магии под углом «материальности» показывает на примере магических «вещей» замысловатый динамический характер жизни магической практики в античности.

В статье «*Probaskania: амулеты и магия в античности*» (*Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity*, pp. 177–203) швейцарский ученый Вероник Дазан (*Véronique Dasen*) предпринимает исследование материальной формы античных амулетов, специально отмечая, что эти очень распространенные в повседневной жизни предметы имели тройную функцию: медицинскую, социальную и религиозную. Как медицинское средство они были призваны защищать их носителя от неожиданных болезней и смерти, в социальном отношении амулеты могли характеризовать общественный и гендерный статус носителя, а также быть важным аспектом обрядов перехода, наконец, религиозный смысл этих предметов разумеется сам собой. Особое значение В. Дазан придает амулетам в жизни наиболее уязвимой части античного общества, а именно женщин и детей. Что касается формы и содержания амулетов, то с особым вниманием автор статьи касается «дурного глаза» (pp. 181–184), фаллоса и дубины (pp. 185–189), *lunula* (Р. 189–190), зубов (pp. 191–194) и *bullae* (pp. 194–195), специально затрагивая в конце работы тему роли амулетов в обрядах перехода (pp. 196–197). Исследовательница начинает с роли «дурного глаза»<sup>48</sup> в истории античного амулета, отмечая, что символика Глаза развивается на амулетах только с эллинистической эпохи и продолжает присутствовать затем и на византийских магических оберегах. Обычно, это изображение глаза, терзаемого дикими животными и холодным оружием<sup>49</sup>. На ряде позднеантичных и византийских памятников «дурной глаз» персонифицируется в виде женского демона, лежащего на земле и поражаемого копьем всадника, которого здесь называют Соломоном<sup>50</sup>. В. Дазан отмечает, что этот женский демон принадлежит к категории «репродуктивного демона», в которого, по поверьям древних, превращаются женщины, не осуществившие при жизни удачно свой репро-

<sup>48</sup> По-гречески φθῶνος или βασκανία (по-латыни *fascinum*). См. по этому поводу: Vermand 1991: 92–105; Clerc 1995: 88–97; Rakoczy 1996.

<sup>49</sup> См.: Engemann 1975: 26; Alvar Nuño 2012: 159–233 (общий обзор археологических находок). Такое изображение встречается притом не только на амулетах, но и на знаменитой антиохийской напольной мозаике у входа в «дом дурного глаза» (Levi 1947: 28–34, pl. iv; Engemann 1975: Taf. 10a; Dunbabin, Dickie 1983: pl. 8a; Clarke 2007: 64–67, fig. 22). См. также надгробную стелу Гемини Сатурнина из Авзии (Северная Африка): Engemann 1975: 29–30, Taf. 13bd и изображение на полу Basilica Hilariana в Риме: *ibidem*: 28–29, Taf. 11ab.

<sup>50</sup> См.: Schlumberger 1892: 74; Engemann 1975: 25; Faraone 2012: 74–75. Вообще об этом типе византийского оберега см.: Spier 1993.

дуктивный цикл, и потому по смерти, став злым духом, особенно стремятся причинить вред маленьким детям<sup>51</sup>. Многие позднеантичные амулеты имеют название *σφραγὶς θεοῦ*, что обозначает как «Божия печать», так и «Божие лекарство». Такое название, вероятно, указывает на то, что амулет защищает носителя от сил зла и при этом лечит недуги<sup>52</sup>. Иногда *φθόβος* изображается и в виде мужской фигуры, душащей собственными руками саму себя<sup>53</sup>. Далее, обсуждая греческие и латинские обозначения амулетов (*περίαιματα*, *περίαιπτα*, *ligatura*, *alligatura*, *praebia*), которые указывают на то, что амулет помещается на тело его носителя (шея, запястье, лодыжка, бедро), В. Дазан отмечает, что некоторые названия амулетов указывают на их форму: *fascinum* (фаллос), *lumula* и *bulla*. Форма таких амулетов комбинируется с материалом, из которого они изготавливаются: бронза, серебро, золото<sup>54</sup>, янтарь<sup>55</sup>, зубы животных. Автор замечает, что амулет в форме фаллоса являлся в античности невероятно распространенным. Сила фаллоса как апотропеического средства была связана, по-видимому, с мужской регенеративной силой его эрегированного состояния (р. 186). Другим аспектом его символической силы было то, что фаллос ассоциируется с оружием, часто более эффективным, чем дубина<sup>56</sup>. С этим связан, вероятно, тот факт, что женщины не носили фаллических амулетов (по крайней мере, открыто), а имели амулеты в виде дубины Геракла<sup>57</sup>. Кроме того, автор статьи отмечает значение такого амулета для детей: дубинка Геракла, как и *bulla*, защищала их, среди прочих угроз, от сексуального насилия<sup>58</sup>. Говоря о детских амулетах, В. Дазан также немного останавливается на звучащих оберегах, *crepundia*, упоминаемых Плавтом (Mil. glori. 1399)<sup>59</sup>. Далее автор рас-

<sup>51</sup> Автор статьи приводит в пример Ламию, которая обезумела вследствие того, что потеряла всех своих детей, которых она рожала Зевсу, сразу после их рождения (р. 183).

<sup>52</sup> См. также: Dasen 2011.

<sup>53</sup> Cf. *Sil. Ital.* 13.584: *hinc angens utraque manu sua guttura Liur*. Об этом мужском образе Дурного глаза см.: Dunbabin, Dickie 1983; Slane, Dickie 1993: 494–497.

<sup>54</sup> О силе золота как *remedium* см., например, *Plin.* HN. 33.25.

<sup>55</sup> Causey 2011.

<sup>56</sup> Cf. *Carm. Priap.* 11.

<sup>57</sup> См. каталог таких женских амулетов и ушных серег: Werner 1966. Геракл был также известен своей регенеративной силой, являясь отцом многочисленных детей (70). Кроме того, его значение в женских амулетах также объясняется, по-видимому, историей его пребывания у Омфалы. См.: *Ovid.* Heroid. 9.53–118; Dasen 2008. Известный в античности амулет в виде *nodus Herculeus* (см.: Wolters 1905; Keyssner 1936: 807–809) повязывался также на пояс римской новобрачной (*Fest.* 55.18 (Lindsay) s.v. *cingulum*; Bettini 1998: 114–120).

<sup>58</sup> См. *Plut.* Quaest. Rom. 101. Золотая *bulla* и золотой же амулет-брелок в виде дубинки были обнаружены в комплексе детского погребения в Сан-Фрежюсе (I в. н. э.), см. Bel 2012: 210, 213, fig. 18.

<sup>59</sup> Маленькие колокольчики (*tintinnabula*) часто являлись частью фаллических амулетов, см., например: Johns 1982: 67–71, fig. 52, 54; Clarke 2007: 69–70, fig. 25.

смачивает другой весьма распространенный вид амулетов, а именно lunula, носившийся, главным образом, детьми и женщинами<sup>60</sup>. В Греции традиция таких амулетов восходит к микенскому времени, но большая известная их часть датируется эпохой принципата<sup>61</sup>. Затем В. Дазан обращается к амулетам, изготовленным из зубов животных (волчьих, собачьих, кабаньих и проч.), защищающих как от зубной боли, так и от злых сил. Наконец, в финальной части автор обсуждает филактерии, особые контейнеры (разной формы), содержащие в себе наговоры или особые лекарственные вещества, завернутые в материю. Отмечая, что даже магия не переступает границ социальной иерархии, автор показывает, что золотые bullae были собственностью мальчиков из элитных семей<sup>62</sup>. Обсуждая в Заключении статьи вопрос о том, когда дети в античности получали свой первый амулет, и приводя точку зрения Мартины Зейферт, которая считает, что это происходило в Афинах после записи отцом сына во фратрию на празднике Апатурий<sup>63</sup>, В. Дазан указывает на данные о том, что амулеты повязывались уже на младенцев<sup>64</sup>.

Директор Классической коллекции будапештского Музея изобразительных искусств Арпад М. Надь (Árpad M. Nagy) в своей статье, посвященной памяти российского ученого Олега Яковлевича Неверова, «Проектируя античные амулеты: магические геммы эпохи Римской империи» (Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period, pp. 205–240) делает обзор известных на данный момент магических гемм римского времени, рассматривает их формы, вопросы изготовления и применения (pp. 206–220), а заканчивает работу подробным анализом знаменитой геммы с Персеем из коллекции Государственного Эрмитажа (pp. 220–233). В первой части статьи автор кратко, но исчерпывающим образом определяет понятие «магической геммы», отмечая тот факт, что это понятие принадлежит всецело новоевропейской науке, а не античности. Магическая гемма<sup>65</sup> – это определенный, небольшого размера (1–3

---

<sup>60</sup> Вероятно, носители этого амулета находились под защитой Артемиды-Селены, а сама символика луны имеет особое значение для женщин. Древние верили, что менструальный цикл женщины связан с лунным циклом, см.: Dean-Jones 1994: 94–101. Кажется, взрослые мужчины не носили lunulae (p. 189).

<sup>61</sup> Wrede 1975.

<sup>62</sup> См. также: Palmer 1989; Goette 1986. Интересно, что бронзовые bullae, обнаруженные на территории Паннонии, происходят только из погребений женщин и детей, см.: Szilágyi 2004.

<sup>63</sup> Seifert 2011.

<sup>64</sup> Miller Ammerman 2007: 142–143, fig. 7.12–7.14.

<sup>65</sup> В общем см.: Bonner 1950; Michel 2004; Entwistle, Adams 2011. База данных в сети Интернет, созданная Музеем изобразительных искусств Будапешта в сотрудничестве с Университетом Фрибурга, *The Cambell Bonner Magical Gems Database (CBd)*: <http://classics.mfab.hu/talismans>. Из русской литературы см., например: Неверов 1976; 1979; 1983: 123–137; 2000.

см), тип амулета римской эпохи, изготавливавшийся из камня (гематита, сердолика, лазурита, различных сортов яшмы и т. д.) или стекла, часто овальной формы. Определение какой-либо геммы как «магической» основано на трех формальных и трех структурных признаках. Первая группа характеристик относится к трем конституентам, которые могут быть вырезаны на гемме: текст, изображение и знаки. В тексте магической геммы могут содержаться имена богов, из которых наиболее часто встречаются божественные имена иудейского происхождения (Иао, Саваоф, Адонаи), имена ангелов, архангелов или библейских персонажей (Авраам, Иаков, Соломон)<sup>66</sup>. Далее, на гемме могут быть *uoces magicae*<sup>67</sup> и, наконец, реже всего, связный значимый текст, например, заклинание или молитва. Изображение на магической гемме может держаться одной из двух тенденций: это или рисунок, взятый из традиционного репертуара греко-египетской культуры (Афродита Анадиомена, Гарпократ на цветке лотоса, горгоней), или изобретенный впервые. Именно следуя второй тенденции, появились изображения львиноголового Ханубиса<sup>68</sup> и змееногого демона с петушиной головой. Наконец, на гемме могут быть *charaktêres*, изначальное происхождение которых удастся проследить в очень редких случаях<sup>69</sup>. Структурные характеристики магической геммы состоят в том, что большинство памятников подобного рода имеют изображение или текст на реверсе или даже на кромке геммы, а, во-вторых, текст на таких геммах вырезан не в зеркальном отражении<sup>70</sup>. Кроме того, если геммы обычно служили печаткой в кольце носителя, то магические геммы не предполагалось использовать в качестве печати, они сами были и печатью, и отпечатком (*σφραγίς*) на теле носителя<sup>71</sup>. В целом, отделить именно магические геммы, которых сейчас известно около четырех тысяч, от обычных гемм, которые также могли использоваться в качестве амулетов, можно лишь условно<sup>72</sup>. Магические геммы появляются в конце эллинистического периода, а расцвет их производства случился во II–III вв. н. э.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> А.М. Надь обращает внимание на то, что многочисленные примеры божественных имен иудейского происхождения могут также указывать на то, что эти имена вырвались из собственно иудейского контекста, приобретя в греко-римском магическом койне статус распространенных магических имен. См. на эту тему: Bohak 2003.

<sup>67</sup> См. анализ их у: Versnel 2002. Общий алфавитный список *uoces magicae*: Brashear 1995: 3576–3603.

<sup>68</sup> Магические геммы из Крыма с изображением Ханубиса см.: Хайрединова 2013.

<sup>69</sup> См., например: von Lieven 2000.

<sup>70</sup> Автор замечает, что ни одна из этих структурных характеристик не является, так сказать, эксклюзивной и свойственной только магическим геммам. См.: Nagy 2012: 73.

<sup>71</sup> Dasen 2011.

<sup>72</sup> Критический разбор понятия «магической геммы» см. также: Gordon 2011c: 44–45; Nagy 2012: 82–88.

<sup>73</sup> О позднеантичной истории магических гемм см. работы: Zwierlein-Diehl 2014; Nagy 2014.

Центром их изготовления считается, в основном, Александрия<sup>74</sup>, хотя, скорее всего, имелись и другие центры производства в восточном Средиземноморье<sup>75</sup>. Появление магических гемм в античности автор склонен объяснять «переворотом» в истории античной магии: переходом от устного предания к письменной фиксации магического знания<sup>76</sup>. В изготовлении магической геммы могли участвовать два типа специалистов: маг и камнерез (δακτυλιογράφος). Часто функции мага и камнереза выполнялись одним лицом<sup>77</sup>. Важным моментом является то, что магические геммы очень разнообразны и, несмотря на совпадения, часто отличаются в сюжете и тексте от образцов, предписывавшихся папирусными рецептами<sup>78</sup>. Это говорит о том, что магические геммы – это живая, постоянно самоизобретающаяся развивающаяся практика, а еще рынок, стремящийся предложить клиенту всякий раз уникальный продукт<sup>79</sup>. Автор статьи также указывает на то, что эти геммы, являясь обычной частью повседневной жизни римского времени, концентрируют в себе силу материала, перформативный образ, слово и знак, интегрируя в себе различные (иудейские, египетские и греческие)<sup>80</sup> культурные традиции. Затем А.М. Надь обращается к анализу знаменитой геммы с Персеем из Эрмитажа (инв. Ж.1517)<sup>81</sup>. На аверсе этой геммы из оникса (nicolo) изображен летящий, атакующий подагру Персей с горгоноем и мечом, а на реверсе вырезан текст: φύ[γε] ποδάγρα, [Π]ερσεύς σε διώχι (scil. διώκει). Гемма эта необычна во многих отношениях. В распространенной

<sup>74</sup> Контраргументы против александрийского центра производства см.: Gordon 2011c: 40–41. О других центрах см.: Michel 2004: 261–264.

<sup>75</sup> Лишь немногие геммы происходят из легальных раскопок, и все они обнаружены в погребениях, что никоим образом не говорит о том, будто магические геммы вручались только покойнику. Скорее, их носили при жизни и уносили с собой в могилу. Такие амулеты вообще относятся к «белой» магии, на сегодняшний день известны только две магических геммы, изготовленные со злонамеренными целями: Zwierlein-Diehl 2007: 229–230; Michel 2001: 5, № 8 (= *CBd* 387) и Michel 2001: 133–134, № 216 (= *CBd* 614).

<sup>76</sup> Рецепты (пятнадцать) изготовления магических гемм известны и в магических папирусах, см.: Nagy 2002: 170–179; Nagy 2012: 84; Vitellozzi 2010: 122–125.

<sup>77</sup> Nagy 2011: 77–79.

<sup>78</sup> Стоит иметь в виду, что основной корпус наших магических папирусов (папирусы Анастаси) происходит из конкретного места, из египетских Фив, и является поэтому свидетелем локальной практики. У нас нет оснований приписывать этим рецептам универсальное значение и обязательность для всего греко-египетского и греко-римского мира. Обзор этих документов см.: Dieleman 2005: 11–21 и Gordon 2012.

<sup>79</sup> См.: Dickie 1999: 163–193; Versnel 2002: 154–156.

<sup>80</sup> Элементы христианской культуры также со временем появляются на магических геммах, например, образ распятия. См., например: Harley-McGowan 2011.

<sup>81</sup> Литература об этом памятнике, поступившем в коллекцию императорского Эрмитажа еще в 1836 г., довольно обширна. См., к примеру: Bonner 1950: 43, 75–76; Неверов 1976: № 143; Неверов 1983: 125; Kotansky 1991: 118–119; Michel 2004: 174–175; Faraone 2012: 61.

φεῦγε-формуле<sup>82</sup> употреблена несвойственная для такого рода памятника форма аористного императива, Персей в роли борца с подагрой – неизвестный более нигде миф<sup>83</sup>, наконец, сам тип диагонально парящего героя нельзя назвать типичным. Автор статьи приводит убедительные аргументы в пользу того, что изготовитель этой магической геммы старался создать необычный тип амулета, который не стал популярным на рынках римского мира<sup>84</sup>.

Вопрос, который занимает автора статьи «*От книг с магией до магических книг в древней Греции и Риме?*» (From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome, pp. 241–270) Яна Бреммера (Jan N. Bremmer), это вопрос о правомерности утверждения, что книги магического содержания сами являются магическими объектами в античности. Автор делает последовательный обзор проблем, касающихся роли книг и книжности в широком смысле в религиях Греции и Рима (pp. 241–246), возникновения античной магии (pp. 247–249), магической книжности (pp. 250–264) и, наконец, книг как магических объектов (pp. 264–269). Как известно, античные религии не являются «религиями Книги», хотя это и не означает, будто они совсем обходились без книг<sup>85</sup>. Роль эпической поэзии Гомера и Гесиода в истории греческой религии трудно переоценить, известно об особом значении книг для дивинации и инициации, не говоря уж о гимнической литературе, орфической письменности, Сивиллиных книгах, текстах с оракулами из Дельфов, Дидим и Додоны, commentarii римских жреческих коллегий и специальных сочинениях о религии Цицерона и Сенеки. Вероятно, особую роль играли книги у орфиков, бывшие не столько «книгами», сколько ἱεροὶ λόγοι<sup>86</sup>. В Риме книги играли, возможно, более значительную роль, если вспомнить об этрусских *libri fatales* или *libri pontificales*, а также о Сивиллиных книгах. Все эти сочинения римский сенат хранил под

<sup>82</sup> Самый ранний пример такой формулы присутствует на раннеэллинистическом амулете с критской Фаласарны, см.: Jordan 1992.

<sup>83</sup> В античной традиции лишь образ Геракла (из героев) связан с исцелением болезней. Считалось, что его изображение (борьба с Немейским львом) помогает от колики. См.: Bonner 1950: 62–64; Faraone 2013. Изготовитель нашей эрмитажной геммы пытается изобрести новую магическую *historiola*, делающую Персея победителем подагры, но ни в одном из древнейших описаний средств борьбы с подагрой этот герой не упоминается. О *historiola* см.: Frankfurter 1995; Brashear 1995: 3438–3440; Faraone 1995; Gordon 1995; Versnel 2002: 122–130, 150–151.

<sup>84</sup> Интересно, что несмотря на то, что Персей не вошел в мир магических гемм Римской империи, он, тем не менее, оказался немаловажным персонажем средневековых «астрологических образов» (см.: Weill-Parot 2002) и играет определенную роль в ряде лапидариев этой эпохи.

<sup>85</sup> См., например: Gordon 2012: 145–147.

<sup>86</sup> Henrichs 2003: 229–239; Bremmer 2010: 331–333. Тем не менее, остается вопрос, можно ли считать орфические сочинения чем-то вроде «книг откровения», откуда орфики черпали первичный религиозный опыт. См. об этом: Woolf 2012.

замком, и свободного доступа к ним не существовало<sup>87</sup>. Известно также, что римляне широко пользовались ритуальными книгами по типу христианских «служебников»<sup>88</sup>, но они никогда не имели чего-то вроде «Библии». Слово «магия»<sup>89</sup> в смысле девиантных от легитимной религиозности практик появляется в Греции впервые в конце V в. до н. э., а в Риме в этом значении прижилось<sup>90</sup> к концу I в. н. э. Магические книги, кажется, впервые упоминаются Горацием (Erod. 12.1–5: *libros carminum*). Они, по мнению Бреммера, могли быть похожи на папирус Филинны, содержащий серию магических заклинаний и представляющий по форме антологию<sup>91</sup>. Примерно к тому же времени относится и эллинистическое собрание из 6 греческих магических заклинаний, которое имеет указание на то, что эти тексты – перевод с египетского языка<sup>92</sup>. Первое упоминание магических книг в греческой литературе встречается в Деяниях апостольских (19:17–19<sup>93</sup>), однако идет ли речь о греческих магических книгах или о иудейских, не совсем ясно<sup>94</sup>. Интересно, что хотя в последующее время упоминаний о магических книгах немного, все они связаны с Египтом<sup>95</sup>. На рубеже III–IV вв. н. э. магическая литература и меры против нее начинают

<sup>87</sup> Guittard 2007; Gillmeister 2010. «Энеида» Вергилия никогда не играла в римской религии роли, сходной с ролью Гомера в истории эллинской религии.

<sup>88</sup> См. об этом: Woolf 2012.

<sup>89</sup> Ничего радикально нового здесь автор не говорит. См. в общем: Graf 1997: 20–60; Bremmer 2008: 235–247; Rives 2010; Otto 2011: 143–218. Трудно не согласиться с Бреммером, что недавняя интерпретация Фрицем Графом слова *μάγοι* как жрецов вакхических мистерияльных культов (на основании *Heracleit.* 14B DK) не кажется очень убедительной, см.: Graf 2014: 78–84. Ян Бреммер предлагает интересную гипотезу, объясняющую, как зороастрийские *μάγοι* стали у греков магами и колдунами. В отличие от греческих жрецов, громогласно произносящих слова ритуала, зороастрийские служители шептали ритуальные тексты, чем вызывали у эллинов недоверие и ощущение странности см.: Soverini 1994; Moscardi 1976; Valette-Cagnac 1997: 42–47; van der Horst 1998: 300–302 и др.

<sup>90</sup> Rives 2010.

<sup>91</sup> Maas 1942 (= *SH* 900 (= *PGM* xx)); Lehnus 2012: 711–717. О том, что это магическая антология, см.: Faraone 2000: 197–202.

<sup>92</sup> Brashear 1979 (= *PGM* sxxii = *SupplMag* ii.72). Египет на рубеже тысячелетий становится страной магии *par excellence*, см.: Achtemeier 1976: 155–156; Graf 1997: 94–95; Frankfurter 1997: 119–121; Bohak 2000: 220–221; Dickie 2001: 203–205, 215–217, 229–231; Dieleman 2005: 239–254.

<sup>93</sup> И немало тех, кто занимался чародейством, принесли свои книги и при всем народе сожгли их. Когда подсчитали стоимость книг, оказалось, что стоили они пятьдесят тысяч драхм (*ἰκανοὶ δὲ τῶν τὰ περιέρχοντα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαλον ἐνώπιον πάντων καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὖρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε*).

<sup>94</sup> Bohak 2008: 70–142. О магических текстах в рукописях Кумранской общины см.: García Martínez 2002.

<sup>95</sup> Антоний Диоген: Fusillo 1990; Bernsdorff 2009 (с папирусными фрагментами); Лукиан (*Philopseud.* 31; 34); *Orig. Contra Celsum* 4.33.

встречаться в юридической литературе. В *Сентенциях* Павла при обсуждении *Lex Cornelia* говорится, что и практикующих *ars magica* должно сжигать живьем, такая же участь подобает и их книгам (5.23.17–18)<sup>96</sup>. С этого момента начинается для магии новая эра, эпоха преследования, одним из самых ярких эпизодов которой является известный рассказ Иоанна Златоуста о том, как однажды, идя со своим другом по берегу Оронта, он увидел в воде книгу. Подняв ее, он понял, что это магическая книга, которую он при приближении солдат поспешно спрятал в одежде, а потом выбросил обратно<sup>97</sup>. Неслучайно, что последние в античной литературе упоминания магических книг находятся уже в христианской письменности, показывая, как святые обращают колдунов и заставляют их избавляться от своих магических библиотек. Автор делает важное наблюдение относительно того, что решительные репрессии против магов и их литературы происходят в пятом веке, и именно к этому времени относится наиболее репрезентативная подборка известных нам магических папирусов, происходящих из коллекции какого-то чародея из египетских Фив<sup>98</sup>. Наконец, Бреммер переходит к основной проблеме статьи – являлись ли книги с магией сами по себе магическими объектами? – и указывает на то, что некоторые книги такими объектами действительно становились. Такой магической книгой стало Священное писание христиан, которое, начиная примерно с того же пятого века<sup>99</sup>, становится предметом особенной волшебной силы, изгоняющей злых духов, предсказывающей будущее<sup>100</sup>, излечивающей хвори<sup>101</sup> и исправляющей нравы самым физическим присутствием этой Книги или ее фрагментов. Таким образом, подводя итог, автор статьи отмечает, что магических книг в качестве магических объектов в античности не существовало, лишь у христиан мы впервые видим использование Книги как волшебного предмета.

Эйтсе Дейкстра (Jitse Dijkstra) в своей работе *«Взаимодействие образа и текста. О греческих амулетах с христианскими элементами в позднеантич-*

<sup>96</sup> Fögen 1993: 74; Rives 2006. Меры против магии и магической литературы см. также в Digest. 10.2.4.1.

<sup>97</sup> *Iohann. Chrys.* In Acta hom. 18.3 (= PG 60.274), 38.5 (= PG 60.274sq).

<sup>98</sup> См. примеч. 78, также: Fowden 1986: 168–172; Betz 1990: 173–183; Zago 2010.

<sup>99</sup> Большинство папирусных фрагментов Библии, датирующихся до VI века, было обнаружено в мусорных кучах Оксиринха, см.: Luijendijk 2010. Этот факт, а также значительные расхождения в одних и тех же текстах служат для Яна Бреммера одним из аргументов в пользу постепенной сакрализации Писаний христиан. Лишь к концу IV в. относится замечание Иеронима, что Евангелие не стоит брать немытыми руками (Comm. Matt. 2.6.).

<sup>100</sup> Van der Horst 2000; Marksches 2013.

<sup>101</sup> Уже с IV в. начинается использование цитат из Библии в амулетах (р. 266, п. 93 (с обильной библиографией)). Христианские миниатюрные кодексы также фиксируются с этого времени и используются в апотропеических целях.

ном *Egypnte*» (The Interplay between Image and Text. On Greek Amulets Containing Christian Elements from Late Antique Egypt, pp. 271–292) обращает особое внимание на важность исследования взаимосвязи рисунка<sup>102</sup> и текста в магических памятниках и сосредотачивается на ряде позднеантичных амулетов на папирусе и пергамене: *SupplMag* i 23<sup>103</sup>; 19<sup>104</sup>; *PGM* xxxv<sup>105</sup>; *pKöln* viii 340<sup>106</sup>; *PGM* p4<sup>107</sup>; *SupplMag* ii 96A<sup>108</sup>. Автор отмечает, что из 188 позднеантичных амулетов с христианскими элементами только в пяти содержатся рисунки, объясняя это тем, что большая часть текстов – это библейские и литургические цитаты, которые не требуют рисунка.

Уже долгое время Юрген Бленсдорф (Jürgen Blänsdorf) занимается изучением и публикацией магических памятников источника Анны Перенны<sup>109</sup>, а в статье, опубликованной в нашем сборнике, – «*Заклятия и materia magica нимфея Анны Перенны в Риме*» (The Curse Inscriptions and the Materia Magica of the Anna-Perenna-Nymphaeum at Rome, pp. 292–308), немецкий филолог-классик касается вопросов о божествах этого святилища, графических (невербальных) элементах и типологии заклятий. Он отмечает, что главным магическим божеством святилища была вовсе не Анна Перенна<sup>110</sup>, а Абркасас<sup>111</sup>, который считался в античности богом времени, демоном года, чье имя, состоящее как на греческом (Ἀβρακάξ), так и на латинском языке (Abraxas) из семи букв, символизирующих семь планет, в числовом чтении означает 365 дней года<sup>112</sup>. Исходя из ряда текстов можно установить, что Иисус Христос в местной магической практике является сыном Абракасаса<sup>113</sup>. Обсуждая невербальные элементы па-

<sup>102</sup> О важности изучения и каталога таких рисунков см.: Brashear 1995: 3442–3443. См. также: Brashear 1992; Horak 1992: 55–58 (четыренадцать рисунков из магических папирусов: №№ 48–61). Дейкстра и сама, говоря о значении правильной интерпретации рисунков в ансамбле с текстом, обсуждает в качестве примера *SupplMag* i 38.

<sup>103</sup> См. также: De Bruyn, Dijkstra 2011: 192–193 (№ 64).

<sup>104</sup> De Bruyn, Dijkstra 2011: 170.

<sup>105</sup> См. также: Merkelbach 1996: 71–79 (№ 38).

<sup>106</sup> De Bruyn, Dijkstra 2011: 190–191 (№ 45).

<sup>107</sup> De Bruyn, Dijkstra 2011: 186–187 (№ 19).

<sup>108</sup> De Bruyn, Dijkstra 2011: 194–195 (№ 83).

<sup>109</sup> См. выше и примеч. 46.

<sup>110</sup> См. о ней: Pugliese Carratelli 1951.

<sup>111</sup> См.: Barb 1957; Marco Simón 1992.

<sup>112</sup> В своем докладе “Das Nymphaeum der Anna Perenna (Rom) – ein Zentrum orientalischer magischer Kulte”, прочитанном Бленсдорфом недавно в рамках семинара “Aktuelle Forschungen zu den antiken Fluchtafeln» (Магдебург, 20–21 октября 2016 г.), участником которого мне довелось быть, он приводит список всех магических божеств источника Анны Перенны: Nymphae, Supteri, infernae sedes, Angili, Bes, Abraxas, Christus, Seth, Schlangendämonen, IAΩ. Кроме них, в заклятиях упоминаются также Осирис, архангелы, Эвламон и проч.

<sup>113</sup> Ересь такого рода упоминается Ирнеем Лионским (Adv. haeres. 1.24.3 sqq), Тер-

мятников, Бленсдорф отмечает изображения человеческих фигур, присутствие символов и *charaktères*, а кроме того, указывает на то, что некоторые тексты из нимфея оформлены в виде Schwindeschema<sup>114</sup>, а в некоторых из них встречаются Ἐφῆσα ὑράματα<sup>115</sup>. Наконец, в заключительной части статьи автор касается типологии текстов заклятий из этого святилища: 1) только имя (*nomen gentile*, *cognomen*) заклинаемого лица, иногда с упоминанием матери (*qui natus est de...*), хозяйина, мужа или любовника; 2) в семи документах находится вполне складный текст, состоящий из призыва помощи божества против заклинаемого лица, имени этого лица, информации о его вине перед автором заклятия, требуемом наказании и надежде на его осуществлении, *charaktères* и т. д.; 3) текст и *charaktères*, например, греческие буквы Ν, Θ, Ω с горизонтальными линиями над ними; 4) текст и человекоподобные фигуры и/или изображения Абракса; 5) текст, *charaktères*, символы, иногда в сопровождении человеческого существа без конечностей<sup>116</sup>.

Авторы статьи «*Более счастливые носители: магия портативных надписей*» (*More Lucky Wearers: the Magic of Portable Inscriptions*, pp. 309–356)<sup>117</sup> Анневис Ван ден Хек, Дени Фессель и Джон Херман (*Annewies Van den Hoek, Denis Feissel, John J. Herrmann*) рассматривают, исправляют и переиздают множество надписей на ювелирных предметах и каменных амулетах позднеримского и ранневизантийского времени. Надписи, о которых идет речь, являются как простыми краткими благопожеланиями, так и довольно объемными апотропеическими текстами.

Статья Питера Форшау (*Peter J. Forshaw*) «*Магический материал и магические пережитки. Амулеты, талисманы и зеркала в Европе раннего нового времени*» (*Magical Material & Magical Survivals. Amulets, Talismans, and Mirrors in Early Modern Europe*, pp. 356–378) посвящена магической теории и практике Марсилио Фичино (1433–1499)<sup>118</sup>, оказавшей значительное влияние на ново-

---

туллианом (*De praescript.* 46) и Иеронимом (*Ep.* 75.3), которые сообщают, что такого воззрения об отцовстве Христа придерживался александрийский богослов II в. Василид.

<sup>114</sup> О геометрической форме составления магического текста, при которой, например, в каждой следующей строке выпускается первая и последняя буквы одной и той же формулы см. также в статье Р. Гордона в данном сборнике (выше).

<sup>115</sup> Теперь об их истории см.: *Bernabé* 2013.

<sup>116</sup> Венгерский гинеколог и археолог Эдвина Градфоль высказала предположение, что в данном случае речь идет об изображении человеческого эмбриона, см.: *Gradwohl* 2009.

<sup>117</sup> Эта работа является расширенной версией статьи, опубликованной авторами более двадцати лет назад: *Van den Hoek, Feissel, Herrmann* 1994.

<sup>118</sup> Вообще о магии у Марсилио Фичино см.: *Walker* 2000; *Zambelli* 2007; *Voss* 2002; *Copenhaver* 1986; *Idem* 1988; *Culianu* 1987; *Tomlinson* 1993. Из отечественной литературы см.: *Кудрявцев* 2008: 357–382.

европейскую магию. С особым вниманием автор статьи разбирает сочинение Фичино *De vita libri tres*<sup>119</sup>, посвященное сохранению здоровья ученого мужа, чье здоровье находится под воздействием вредного влияния Сатурна. Наиболее интересной оказывается третья книга этого сочинения – *De vita coelitus comparanda*, где описывается главная магическая доктрина флорентийского академика и на основе смеси схоластической и неоплатонической философии, гиппократовской и галеновской медицины, иатро-математической и астро-медицинских концепций описывается изготовление и применение амулетов и талисманов<sup>120</sup>. Автор статьи также касается степени влияния магии Фичино на воззрения и рекомендации Генриха Корнелия Агриппы, Парацельса, Джона Ди и Генриха Кунрата.

Финальная статья книги «*Материальная культура и постсредневековая домашняя магия в Европе: источники, сравнения и интерпретации*» (The Material Culture of Post-Medieval Domestic Magic in Europe: Evidence, Comparisons and Interpretations, pp. 379–417) Оуэна Дейвиса (Owen Davies) посвящена новоевропейской археологии магии, главным образом, неявным и невербальным магическим материальностям, таким как апотропеи или вещи «на удачу», и предлагает несколько интересных методологических перспектив.

Таким образом, сборник в оптике «материальности» охватывает довольно широкий исторический горизонт развития и бытования магии: от древнего Востока через античность, Византию и Ренессанс до эпохи нового времени. Наравне с сообщениями о новых археологических находках и открытиях, свежих эпиграфических решениях давно известных и совершенно новых магических загадок, многие статьи предлагают интересные и безусловно заслуживающие дискуссии теоретические и практические перспективы.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Артюшина А., Баранов Д., Вахитайн В., Вдовченков Е., Ерофеева М., Константинова М., Соколовский С., Уварова Т., Утехин И., Хаховская Л., Шнирельман В. 2015: Форум «Незамеченные революции» // Антропологический форум. № 24. С. 74–92.
- Белоусов А.В. 2009: «Embeddedness» и «семейное сходство» эллинических религий // XIX Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М. С. 78–80.
- Кагаров Е.Г. 1918: Греческие таблички с проклятиями (defixionum tabellae). Харьков.

<sup>119</sup> Издано в 1489 г., всего через два года после издания *Malleus malleficarum*.

<sup>120</sup> В Европе Нового времени амулет и талисман различаются тем, что первый является природным объектом, а второй – специально произведенным артефактом. См.: Lecouteux 2005: 20.

- Кудрявцев О.Ф.* 2008: Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.
- Латур Б.* 2014: Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.
- Неверов О.Я.* 1976: Античные инталии в собрании Эрмитажа. Л.
- Неверов О.Я.* 1979: Гностические геммы, перстни и амулеты с Юга СССР // ВДИ. 1. С. 95–103.
- Неверов О.Я.* 1983: Геммы античного мира. М.
- Неверов О.Я.* 2000: Египетская тематика в магических амулетах времени Римской империи // ВДИ. 4. С. 154–158.
- Соколовский С.В.* 2016а: К самим вещам? (об онтологическом повороте в социальных и гуманитарных дисциплинах) // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 21. С. 9–33.
- Соколовский С.В.* 2016б: Материальная семиотика и этнография материальной культуры // Этнографическое обозрение. № 6. С. 103–115.
- Соколовский С.В.* (Ред.) 2017: Российская антропология и «онтологический поворот». (Инновации в антропологии. Вып. 2. Электронная версия). М.
- Тохмасьев С.Р.* 2002: Остракон с поселения Козырка XII ольвийской хоры // *Nupereboreus. Studia classica.* 8. P. 72–98.
- Хайрединова Э.А.* 2013: Амулеты с изображением Хнубиса из Крыма // *Східний світ.* № 4. С. 50–60.
- Achtemeier P.* 1976: Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament // Schüsser Fiorenza E. (Ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity.* Notre Dame; London. P. 149–186.
- Adams J.N.* 1982: *The Latin Sexual Vocabulary.* London.
- Alvar Nuño A.* 2012: *Envidia y fascinación. El mal de ojo en el Occidente Romano.* Huelva.
- Bachman-Medick D.* 2006: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Reinbek.
- Baratta G.* 2012: Il piombo e la magia: il rapporto tra l'oggetto e il materiale a proposito degli specchi plumbei // Piranomonte M., Marco Simón F. (Eds.). *Contesti magici – Contextos mágicos.* Roma. P. 23–27.
- Barb A.* 1957: *Abraxas-Studien // Hommages à W. Deonna.* Bruxelles. P. 67–87.
- Bechtel Fr.* 1924: *Die griechischen Dialekte. Bd. III.* Berlin.
- Bel V.* 2012: Les dépôts de mobilier dans les tombes d'enfants et d'adolescents en Gaule Narbonnaise au Haut-Empire // Hermary A., Dubois C. (Éds.). *L'enfant at la mort dans l'Antiquité III. Le matériel associé aux tombes d'enfants.* Paris; Aix-en-Provence. P. 193–216.
- Bell C.* 1997: *Ritual. Perspectives and Dimensions.* Oxford.

- Belousov A.V.* 2016: Some Observations on Defixiones from Olbia and Bosphorus // Manole-dakis M. (Ed.). The Black Sea in the Light of New Archaeological Data and Theoretical Approaches. Proceedings of the 2nd International Workshop on the Black Sea in Antiquity held in Thessaloniki, 18–20 September 2015. Oxford. P. 41–44.
- Bernabé A.* 2013: The Ephesia grammata: Genesis of a Magical Formula // Faraone Chr., Obbink D. (Eds.). The Getty Hexameters. Oxford. P. 71–96.
- Bernand A.* 1991: Sorciers grecs. Paris.
- Bernsdorff H.* 2009: Antonios-Diogenes-Interpretationen // Studien zur Philologie und Musikwissenschaft. Göttingen. S. 1–52.
- Bettini M.* 1998: Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi. Torino.
- Betz H.-D.* 1990: Hellenismus und Urchristentum. Tübingen.
- Bevilacqua G.* 2001: Chiodi magici // Archeologia Classica. N.S. 2 [=52]. P. 129–150.
- Bevilacqua G.* 2012: Chiodo magico // Friggeri R. et al. (Eds.). Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica. Milan. P. 592–593.
- Bevilacqua G. et al.* 2010: Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana. Roma.
- Bidez J., Cumont F.* 1938: Les mages hellénisés. 2 Voll. Paris.
- Blau L.* 1908: Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschichtlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen // Die Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 9. S. 204–215.
- Blänsdorf J.* 2010: The Texts from the Fons Annae Perennae // Gordon R., Marco Simón F. (Eds.). Magical Practice in the Latin West. Leiden. P. 215–244.
- Bohak G.* 2000: Rabbinic Perspectives on Egyptian Religion // Archiv für Religionsgeschichte. 2. S. 215–231.
- Bohak G.* 2003: Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of *Voces Magicae* // Noegel S. et al. (Eds.). Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World. University park, PA. P. 69–82.
- Bohak G.* 2008: Ancient Jewish Magic. Cambridge.
- Bonner C.* 1950: Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor.
- Brashear W.* 1979: Ein Berliner Zauber-papyrus // ZPE. 33. S. 261–278.
- Brashear W.* 1992: Magical Papyri: Magic in Bookform // Ganz P. (Hrsg.). Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt. Wiesbaden. S. 25–57.
- Brashear W.* 1995: The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928–1994) // ANRW. II. 18.5. S. 3380–3684.
- Bräunlein P.J.* 2012: Material Turn // Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen. Göttingen. S. 30–44.
- Bremmer J.N.* 2008: Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East. Leiden.
- Bremmer J.N.* 2008: From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary From Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity // Popović M. (Ed.). Authoritative Scriptures in Ancient Judaism. Leiden. P. 327–360.
- Brives A.-L.* 2008: Une inhumation d'enfant privilégié du Centre-Ouest de la Gaule: la

- sépulture 343 de la nécropole des Dunes à Poitiers (Vienne) // *Antiquités Nationales*. 39. P. 168–171.
- Bruneau Ph.* 1964: Apotropaia déliens // *BCH*. 88. P. 159–168.
- Carè B.* 2012: L’astragalo in tomba nel mondo greco: un indicatore infantile? Vecchi problemi e nuove osservazioni s proposito di un aspetto del costume funerario // *Hermay A., Dubois C. (Éds.)*. *L’enfant at la mort dans l’Antiquité III. Le matériel associé aux tombes d’enfants*. Paris; Aix-en-Provence. P. 403–416.
- Causey F.* 2011: *Amber and the Ancient World*. Los Angeles.
- Clarke J.* 2007: *Looking at Laughter: Humor, Power, and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B.C. – A.D. 250*. Berkeley.
- Clerc J.–B.* 1995: *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*. Bern.
- Copenhaver B.P.* 1984: Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in *De Vita* of Marsilio Ficino // *Renaissance Quarterly*. 37. P. 523–554.
- Copenhaver B.P.* 1986: Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: *Ennead* 4.3.5 in Ficino’s *De vita coelitus comparanda* // *Garfagnini G. (Ed.)*. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*. 2 Vol. Firenze. P. 351–369.
- Culianu I.P.* 1987: *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago.
- Curbera J.* 2012: The Curse Tablets of Richard Wunsch // *Piranomonte M., Marco Simón F. (Eds.)*. *Contesti magici – Contextos mágicos*. Roma. P. 193–194.
- Dana M.* 2015: Les lettres grecques sur plomb et sur tesson: pratiques épigraphiques et savoirs de l’écriture // *Inglese A. (Ed.)*. *Epigrammata 3. Saper scrivere nel Mediterraneo antico. Esiti di scrittura fra e VI e IV sec. A.C. in ricordo di Mario Luni. Atti del convegno di Roma, 7–8 Novembre 2014*. Roma. P. 111–133.
- Dasen V.* 2003: Amulettes d’enfants dans le monde grec et romain // *Latomus*. 62. P. 275–289.
- Dasen V.* 2011: Magic and Medicine: the Power of Seals // *Entwistle Chr., Adams N. (Eds.)*. ‘Gems of Heaven’. *Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600*. London. P. 69–74.
- De Bruyn T.S., Dijkstra J.H.F.* 2011: Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 48. P. 163–216.
- Dean-Jones L.* 1994: *Women’s Bodies in Classical Greek Science*. Oxford.
- Dellate A.* 1938: *Herbarius. Recherches sur le cérémoniel usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*. Liège; Paris.
- Dickie M.W.* 1995: The Fathers of the Church and the Evil Eye // *Maguire H. (Ed.)*. *Byzantine Magic*. Washington D.C. P. 9–34.
- Dickie M.W.* 1999: The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore // *Jordan D.R. et al. (Eds.)*. *The World of Ancient Magic*. Bergen. P. 163–193.
- Dickie M.W.* 2001: *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London.

- Dieleman J.* 2005: *Priests, Tongues and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Leiden.
- Dijkstra J.H.F.* 2012: *Syene. I. The Figural and Textual Graffiti from the Temple of Isis at Aswan*. Darmstadt; Mainz.
- Ducourthial G.* 2003: *Flore magique et astrologique de l'Antiquité*. Saint-Just-la-Pendue.
- Dunbabin K., Dickie M.* 1983: *Invidia rumpantur pectora: The Iconography of Phthonos/ Invidia in Graeco-Roman Art // Jahrbuch für Antike und Christentum*. 26. S. 7–37.
- Dunham S.* 1993: *Beads for Babies // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*. 83. S. 237–257.
- Dzwiza K.* 2011: *Das 'Zaubergerät' aus Pergamon // Grüssinger R. et al. (Hrsgb.). Pergamon: Panorama der antiken Metropole*. Berlin; Petersberg. S. 239–241.
- Eidinow E.* 2007: *Oracles, Curses & Risk*. Oxford.
- Eitrem S.* 1939: *Die magischen Gemmen und ihre Weihe // Symbolae Osloenses*. 19. P. 57–85.
- Endsjø D. Ø.* 1995: *To lock up Eleusis. A Question of Liminal Space // Numen*. 47. P. 351–386.
- Engemann J.* 1975: *Zur Verbreitung der magischen Übelabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike // Jahrbuch für Antike und Christentum*. 18. S. 22–49.
- Entwistle Chr., Adams N.* (Eds.) 2011: *'Gems of Heaven'. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600*. London.
- Erschweiler P.* 1994: *Bildzauber im alten Ägypten: Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*. Freiburg; Göttingen. (Orbis Biblicus und Orientalis 137).
- Faraone Chr.A.* 1991: *Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of «Voodoo Dolls» in Ancient Greece // Classical Antiquity*. 10. P. 165–221.
- Faraone Chr.A.* 1995: *The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late-Hellenistic Incantation // Meyer M., Mirecki P. (Eds.). Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden. P. 297–333.
- Faraone Chr.A.* 2000: *Hanbooks and Anthologies: The Collection of Greek and Egyptian Incantations in Late Hellenistic Egypt // Archiv für Religionsgeschichte*. 2. S. 195–214.
- Faraone Chr.A.* 2012: *Vanishing Acts on Ancient Greek Amulets: from Oral Performance to Visual Design*. London.
- Faraone Chr.A.* 2013: *Heracleian Labors on Ancient Greek Amulets: Myth into Magic or Magic into Myth? // Suárez de la Torre E., Pérez Jiménez A. (Eds.). Mito y Magia en Grecia y Roma*. Barcelona. P. 85–102.
- Feil E.* 1986–2012: *Religio*. Göttingen.
- Fowden G.* 1986: *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge.
- Fowler R.L.* 2005: *The Concept of Magic // ThesCRA*. III. Col. 283–287.
- Fögen M.Th.* 1993: *Die Enteignung der Wahrsager*. Frankfurt.
- Frankfurter D.* 1995: *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola //*

- Meyer M., Mirecki P. (Eds.). *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden. P. 457–476.
- Frankfurter D. 1997: *Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'* // Kippenberg H., Schäfer P. (Eds.). *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden. P. 115–135.
- Frankfurter D. 1998: *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton.
- Frenschkowski M. 2009: *Magie // Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. 23. S. 857–957.
- Fusillo M. 1990: *Antonio Diogene: Le incredibili avventure al di là di Tule*. Palermo.
- Gager J.G. 1992: *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York; Oxford.
- Gaillard-Seux P. 1998: *Les maladies des yeux et le lézard vert // Sabbah G. (Éd.). Nommer la maladie. Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*. Saint-Etienne. P. 93–105.
- García Martínez F. 2002: *Magic in the Dead Sea Scrolls // Bremmer J.N., Veenstra J.R. (Eds.). The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven. P. 14–33.
- Gauer W. 1998: *Die Aegaeis, Hellas und die Barbaren // Saeculum*. 49. P. 22–60.
- Gil L. 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo clasico*. Madrid.
- Gillmeister A. 2010: *Sibyl in Republican Rome – Literary Construction or Ritual Reality? // Musiał D. (Ed.). Society and Religions. Studies in Greek and Roman History*. Vol. 3. Toruń. P. 9–25.
- Ginzburg C. 2004: *Family Resemblances and Family Trees: Two Cognitive Metaphors // Critical Inquiry*. 30. 537–556.
- Goette H.R. 1986: *Die Bulla // Bonner Jahrbücher*. 186. S. 133–164.
- Gordon R.L. 1995: *The Healing Event in Graeco-Roman Folk-medicine // van der Eijk Ph.J. et al. (Eds.). Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context II*. Amsterdam; Atlanta. P. 363–376.
- Gordon R.L. 1999: *Imagining Greek and Roman Magic // Ankarloo B., Clark S. (Eds.). The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe, 2: Ancient Greece and Rome*. London. P. 159–275.
- Gordon R.L. 2002: *Another View of the Pergamon Divination Kit // JRA*. 15. P. 188–198.
- Gordon R.L. 2011a: *The Rules of the Game: Constructing Power of Rhizotomic Practice // Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*. 47. P. 42–68.
- Gordon R.L. 2011b: *Signa nova et inaudita: The Theory and Practice of Invented Signs in Graeco-Egyptian Magical Texts // MHNH*. 11. P. 15–45.
- Gordon R.L. 2011c: *Archeologies of Magical Gems // Entwistle Chr., Adams N. (Eds.). 'Gems of Heaven'. Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600*. London. P. 39–49.
- Gordon R.L. 2012: *Memory and Authority in the Magical Papyri // Dignas B., Smith R.R.R. (Eds.). Historical and Religious Memory in the Ancient World*. Oxford. P. 145–180.
- Gordon R., Marco Simón F. 2010: *Magical Practice in the Latin West*. Leiden.

- Gradwohl E.* 2009: Az önféjü anyaméh // *Okor.* 8. 3–4. P. 60–62.
- Graf F.* 1997a: *Magic in the Ancient World.* Cambridge MA.
- Graf F.* 1997b: *How to Cope with a Difficult Life. A View of Ancient Magic* // Kippenberg H., Schäfer P. (Eds.). *Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium.* Leiden. P. 93–114.
- Graf F.* 2011: *Magic and Divination: Oracles on Magic* // Bohak G. et al. (Eds.). *Continuity and Innovation in the Magical Tradition.* Leiden. P. 119–133.
- Graf F.* 2013: *The Christian Transformation of Magic* // Suárez de la Torre E., Pérez Jiménez A. (Eds.). *Mito y Magia en Grecia y Roma.* Barcelona. P. 299–310.
- Graf F.* 2014: *Derveni and Ritual* // Papadopoulou I., Muellner L. (Eds.). *Poetry as Initiation.* Washington DC. P. 67–88.
- Green A.* 1993: *Mischwesen B* // *Relalexikon der Assyrologie.* Bd. 8. Berlin. S. 246–264.
- Green H.* 2012: *Cultural History and the Material(s) Turn* // *Cultural History.* 1. P. 61–82.
- Greenfield J.C.* 1974: *rtyn mgws* // Hoenig S., Stitskin S. (Eds.). *FS Joshua Finkel.* New York. P. 63–69.
- Guittard Ch.* 2007: *Carmen et prophéties à Rome.* Turnhout.
- Halleux R., Schamp J.* 1985: (Éds.). *Les Lapidaires grecs.* Paris.
- Harley-McGowan F.* 2011: *The Constanza Carnelian and the Development of Crucifixion Iconography* // Entwistle Chr., Adams N. (Eds.). ‘Gems of Heaven’. *Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600.* London. P. 214–220.
- Henrichs A.* 2003: *Hieroi logoi and Hierai bibloi: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece* // *Harvard Studies in Classical Philology.* 101. P. 207–266.
- Hicks D.* 2010: *The Material-Cultural Turn: Event and Effect* // Beaudry M.C., Hicks D. (Eds.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies.* Oxford. P. 1–45.
- Hoff M.* 2006: *Some Inscribed Graffiti from the Roman Market in Athens* // *ZPE.* 155. S. 176–182.
- Hopfner T.* 1926: *Lithika* // *RE.* 13. Sp. 747–769.
- Horak U.* 1992: *Illuminierte Papyri, Pergamente und Papiere I.* Wien.
- Houtman D., Meyer B.* (Eds.). 2012: *Things. Religion and the Question of Materiality.* New York.
- Jackson K.* 2012: *She who Changes (Amibousa): A Re-examination of the Triangular Table from Pergamon* // *JRA.* 25. P. 456–474.
- Jeffery L.H.* 1963: *The Local Scripts of Archaic Greece.* Oxford.
- Johns C.* 1982: *Sex or Symbols? Erotic Images of Greece and Rome.* London.
- Johns C., Wise P.* 2003: *Roman Gold Phallic Pendant from Braintree, Essex* // *Britannia.* 34. P. 274–276.
- Joly D.* et al. 2010: *L’attirail d’un magicien rangé dans une cave de Chartres/Autricum* // *Gallia.* 67. P. 125–202.
- Jordan D.R.* 1992: *The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna* // *ZPE.* 94. S. 191–194.

- Jordan D.R., Curbera J.* 2008: A Lead Curse Tablet in the National Archaeological Museum // ZPE. 166. S. 135–150.
- Kagarow E.G.* 1929: Griechische Fluchtafeln. Leopoli. (EOS Suppl. 4).
- Kalmin R.* 2012: The Evil Eye in Rabbinic Literature of Late Antiquity // Isaac B., Shahar Y. (Eds.). *Judaea–Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity*. Tübingen. P. 11–28.
- Keysner K.* 1936: Nodus // RE. 17.1. Sp. 803–809.
- King E.F.* 2010: *Material Religion and Popular Culture*. New York.
- Knitl E.* 1938: *Die Sprache der ionischen Kykladen nach den inschriftlichen Quellen*. München. (Diss.).
- Kotansky R.* 1988: *Text und Studies in the Graeco-Egyptian Magic Lamellae: an Introduction, Corpus and Commentary on the Phylacteries and Amulets Principally Engraved onto Gold and Silver Tablets*. Chicago. (Diss.).
- Kotansky R.* 1994: *Greek Magical Amulets. The Inscribed Gold, Silver, and Bronze Lamellae. Part I: Published Texts of Known Provenance*. Opladen. (Papyrologica Coloniensia xxi/1).
- Lecouteaux C.* 2005: *Le livre des talismans et des amulettes*. Paris.
- Lehnus L.* 2012: *Incontri con la filologia del passato*. Bari.
- Leppin H.* 2004: Zum Wandel des spätantiken Heidentums // Millennium. 1. S. 59–81.
- Levi D.* 1947: *Antioch Mosaic Pavements*. Princeton.
- Luijendijk A.* 2010: Sacred Scriptures as Trash: Biblical Papyri from Oxyrhynchus // *Vigiliae Christianae*. 64. P. 217–254.
- Maas P.* 1942: The Philinna Papyrus // JHS. 62. P. 33–38.
- Marco Simón F.* 1992: Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua // Alvar J. et al. (Eds.). *Héroes, semidioses y daimones*. Madrid. P. 485–510.
- Marschies C.* 2013: Heilige Texte als magische Texte // Kablitz A., Marschies C. (Hrsgg.). *Heilige Texte*. Berlin; Boston. S. 105–120.
- Martin V.* 1928: Une tablette magique de la Bibliothèque de Genève // Genava. 6. P. 56–64.
- Martini M.C.* 1977: *Piante medicamentose e rituali magico-religiosi in Plinio*. Roma.
- Mastrocinque A.* 2002: The Divinatory Kit from Pergamon and the Greek Magic in Late Antiquity // JRA. 15. P. 173–187.
- Mastrocinque A.* 2003: *Sylloge gemmarum gnosticarum*. I. Roma.
- Merkelbach R.* 1996: *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Bd. 4: Exorzismen und jüdisch/christlich beeinflusste Texte. Opladen.
- Meyer B.* 2012: *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion*. Utrecht.
- Michel S.* 2001: *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. London.
- Michel S.* 2004: *Die magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*. Berlin.
- Miller Ammerman R.* 2007: *Children at Risk: Votive Terracottas and the Welfare of Infants at*

- Paestum // Cohen A., Rutter J. (Eds.). *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*. Hesperia Suppl. 41. P. 131–151.
- Mochizuki M.M. 2008: *The Netherlandish Imnage after Iconoclasm, 1566–1672: Material Religion in the Dutch Golden Age*. Aldershot.
- Moscadi L. 1976: ‘Murumur’ nella terminologia magica // *Studi Italiani di Filologia Classica*. 48. P. 254–262.
- Murano F. 2013: *Le tabellae defixionum osche. Ricerche sulle lingue di frammentaria attestazione*. Pisa; Roma.
- Münsterberg R. 1904: *Zu den attischen Fluchtafeln* // *JÖAI*. 7. S. 141–145.
- Nagy Á.M. 2002: *Gemmae magicae selectae. Sept notes sur l’interprétation des gemmes magiques* // Mastrocinque A. (Ed.). *Atti dell’incontro di studio ‘Gemme gnostiche e cultura ellenistica’*, Verona, 22–23 ottobre 1999. Bologna. P. 153–179.
- Nagy Á.M. 2011: *Mythical Gems and Classical Archeology* // Entwistle Chr., Adams N. (Eds.). ‘Gems of Heaven’. *Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD 200–600*. London. P. 75–81.
- Nagy Á.M. 2012: *Daktylios pharmakikes. Magical Healing Gems and Rings in the Graeco-Roman World* // Csepregi I., Burnett Ch. (Eds.). *Ritual Healing. Magic, Ritual and Medical Therapy from Antiquity until the Early Modern Period*. Firenze. P. 71–106.
- Nagy Á.M. 2014: *Étude sur la transmission du savoir magique. L’histoire post-antique du schéma anguipèdes (IV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles)* // Dasen V., Spieser J.-M. (Éds.). *Les savoirs magiques et leur transmission de l’Antiquité à la Renaissance*. Firenze. P. 131–155.
- Németh G. 2012: *Il demone e Gesù Cristo* // Friggeri R. et al. (Eds.). *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*. Milan. P. 619.
- Németh G. 2013: *Supplementum Audolleanianum*. Zaragoza; Budapest; Debrecen.
- Nongbri B. 2012: *Before Religion*. New Haven; London.
- Ogden D. 1999: *Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds* // Ankarloo B., Clark S. (Eds.). *Witchcraft and Magic in Europe*. Vol. 2. London. P. 1–90.
- Otto B.-C. 2001: *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neizeit*. Berlin.
- Palmer R.E.A. 1989: *Bullae insignia ingenuitatis* // *American Journal of Ancient History*. 14. P. 1–69.
- Papakonstantinou Z. 2013: *Two Boxers in a Fourth-century B.C. Athenian Defixio* // Mauritsch P., Ulf Ch. (Hrsgg.). *Kultur(en) Formen des Alltäglichen in der Antike*. Graz. S. 367–377.
- Parachristodoulou I. 2007–2009: *Κατάδεσμος από την Αίγινα* // *Αρχαιολογία*. 15. P. 55–67.
- Parker R. 2005: *Polytheism and Society an Athens*. Oxford.
- Perea Yebénes S. 2014: *Officium magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones, miasos y demonología en el mundo greco-romano*. Salamanca.

- Pérez Jiménez A.* 1998: Melotesia zodiacal y planetaria: la pervivencia de las creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano // Pérez Jiménez A., Cruz Andreotti G. (Eds.). Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas / Mediterránea 4. Madrid, 1998 [1999]. P. 249–292.
- Pfister F.* 1938: Pflanzenaberglaube // RE. 19. Sp. 1446–1456.
- Piranomonte M.* 2002: Piranomonte M. (Ed.). Il santuario della musica e il bosco di Anna Perenna. Roma.
- Piranomonte M.* 2005: La Fontana sacra di Anna Perenna a Piazza Euclide tra religione e magia // MHNH. 5. P. 87–104.
- Piranomonte M.* 2010: Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna // Gordon R., Marco Simón F. (Eds.). Magical Practice in the Latin West. Leiden. P. 191–213.
- Piranomonte M., Blänsdorf J.* 2012: La Fontana di Anna Perenna // Friggeri R. et al. (Eds.). Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica. Milan. P. 617–639.
- Pugliese Carratelli G.* 1951: Sul culto delle Paides e di Anna in Acre // Parola del Passato. 6. P. 68–75.
- Racoczy Th.* 1996: Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur. Tübingen.
- Rittig D.* 1977: Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung von 13.–6. Jh. v. Chr. München.
- Rives J.* 2006: Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis // Ando C., Rüpke J. (Eds.). Religion and Law in Classical and Christian Rome. Wiesbaden. P. 47–67.
- Rives J.* 2010: *Magus* and its Cognates in Classical Latin // Gordon R., Marco Simón F. (Eds.). Magical Practice in the Latin West. Leiden. P. 53–77.
- Robert L.* 1936: Collection Froehner. Paris.
- Schlumberger G.* 1892: Amulettes byzantins anciens destinés à combattre les maléfices at maladies // Revue des études grecques. 5. P. 73–93.
- Sicherl M.* 1939: Die Tiere in der griechisch-ägyptischen Zauberei hauptsächlich nach den griechischen Zauberpapyri. Prag.
- Slane K.W., Dickie M.W.* 1993: A Knidian Phallic Vase from Corinth // Hesperia. 62. P. 483–505.
- Soverini L.* 1994: Hermes, Afrodite e il susurro nella Grecia antica // Alessandri S. (Ed.). Historie. Studi Giuseppe Nenci. Galabina. P. 183–210.
- Sørensen J.* 2007: A Cognitive Theory of Magic. Lanham.
- Speyer W.* 1981: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. Stuttgart.
- Spier J.* 1993: Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition // Journal of Warburg and Courtauld Institutes. 56. P. 25–62.
- Stratton K.* 2007: Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World. New York.

- Szilágyi M.* 2004: The Meaning and Use of Bullae in Late Classical Pannonia in their Imperial Context. Budapest. (Неопубликованная магистерская диссертация).
- Tomlinson G.* 1993: Music in Renaissance Magic: Towards a Historiography of Others. Chicago.
- Totelin L.M.V.* 2009: Hippocratic Recipes: Oral and Written Transmission of Pharmacological Knowledge in fifth- and fourth- century Greece. Leiden.
- Turner V.* 1969: Liminality and Communitas // The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago. P. 94–130.
- Valette-Cagnac E.* 1997: La lecture à Rome. s.l.
- Van den Hoek A., Feissel D., Herrmann J.* 1994: Lucky Wearers: A Ring in Boston and a Greek Epigraphic Tradition of Late Roman and Byzantine Times // Journal of the Museum of Fine Arts, Boston. 6. P. 44–62.
- Van der Horst P.W.* 2000: Bibliomancy // Evans C.A., Porter S.E. (Eds.). Dictionary of New Testament Background. Downres Grove, Leicester. P. 165–168.
- Van der Meer L.B.* (Ed.) 2010: Material Aspects of Etruscan Religion. Leuven.
- Versnel H.S.* 2002: The Poetics of the Magical Charm. An Essey on the Power of Words // Mirecki P., Meyer M., (Eds.). Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden. P. 105–158.
- Veziñ J.* 1992: Les livres utilisés comme amulettes et comme reliques // Ganz P. (Hrsg.). Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt. Wiesbaden. S. 100–115.
- Vine B.* 2006: Autour de sud-picéñien *qolofitúr* // Pinault G.J., Petit D. (Éds.). La langue poétique indo-européenne. Leuven. P. 499–515.
- Vitellozzi P.* 2010: Gemme e Magia dalle collezioni del Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria. Perugia.
- von Lieven A.* 2000: Die dritte Reihe der Dekane oder Tradition und Innovation in der spätägyptischen Religion // Archiv für Religionsgeschichte. 2. S. 21–36.
- Voss A.* 2002: Orpheus Redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino // Allen J.B. et al. (Eds.). Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy. Leiden. P. 227–241.
- Voutiras E.* 1998: ΔΙΟΝΥΣΟΦΩΝΤΟΣ ΓΑΜΟΙ. Amsterdam.
- Waegeman A.* 1987: Amulet and Alphabet: Magical Amulets in the First Book of the Cyranides. Amsterdam.
- Walker D.P.* 2010: Spiritual and Demonic Magic: From Ficino to Campanella. Stroud.
- Weill-Parot N.* 2002: Les 'images astrologiques' au Moyen Âge et à la Renaissance. Paris.
- Wendrich W.* 2006: Entangled, connected or protected? The Power of Knots and Knotting in Ancient Egypt // Szpakowska K. (Ed.). Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt. Swansea. P. 243–269.
- Werner J.* 1964: Herkuleskeulen und *Donar-Amulett* // Jahrbuch des Römischen-Germanischen Zentralmuseums Mainz. 11. S. 176–197.
- Widengren G.* 1965: Die Religionen Irans. Stuttgart.
- Wiggermann F.A.M.* 1992: Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts. Groningen.

- Willy A.* 2008: *Sikelismos. Sprache, Literatur und Gesellschaft im griechischen Sizilien* (8. –5. Jh. v. Chr.). Basel.
- Witteyer M.* 2005: *Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater* // *MHNH*. 5. P. 105–124.
- Wolters P.* 1905: *Faden und Knotten als Amulett* // *Archiv für Religionswissenschaft*. 8. S. 1–22.
- Woolf G.* 2012: *Reading and Religion in Rome* // Rüpke J., Spickermann W. (Eds.). *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*. Berlin. P. 193–208.
- Wrede H.* 1975: *Lunulae im Halsschmuck* // Scheibler I., Wrede H. (Hrsgg.). *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst. FS für E. Homann-Wedeking*. Waldsassen. S. 243–254.
- Wünsch R.* 1905: *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*. Berlin.
- Zago M.* 2010: *Tebe magica e alchemica. L'idea di biblioteca nell'Egitto romano: la collezione Anastasi*. Padua.
- Zambelli P.* 2007: *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden.
- Ziva A.* 2009: *Untimely Death: the Symbolism of the Imagery on a Black-Glaze Pyxis from Benaki Museum Collection* // *Museio Benaki*. 9. P. 21–43.
- Zwierlein-Diehl E.* 1992: *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*. Opladen.
- Zwierlein-Diehl E.* 2007: *Antike Gemmen und ihr Nachleben*. Berlin; New York.
- Zwierlein-Diehl E.* 2014: *Magical Gems in the Medieval and Early-Modern Periods: Tradition, Transformation, Innovation* // Dasen V., Spieser J.-M. (Éds.). *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*. Firenze. P. 87–155.





ВДИ	Вестник древней истории. М.
НЭ	Нумизматика и эпиграфика. М.
AA	Archäologischer Anzeiger. Deutsches Archäologisches Institut. Berlin.
ACSS	Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. Leiden.
AION	Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli, Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Sezione di archeologia e storia antica.
AJA	American journal of archaeology: the journal of the Archaeological Institute of America. Boston (Mass.). Boston University, Archaeological Institute of America.
AJAH	American Journal of Ancient History. Cambridge (Mass.).
AntK	Antike Kunst. Basel: Archäologisches Seminar der Universität, Vereinigung der Freunde Antiker Kunst.
Arch.Reports	Archaeological Reports. Society for the Promotion of Hellenic Studies. Cambridge.
AWE	Ancient West and East. Leuven.
BAR	British Archaeological Reports. Oxford.
BCH	Bulletin de correspondance hellénique. Paris.
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies. London: University of London, Institute of Classical Studies.
BSA	The Annual of the British School at Athens. Cambridge.
BSR	Papers of the British School at Rome. Cambridge.
Bull	Bulletin épigraphique // Revue des études grecques. Paris.
CBd	The Cambell Bonner Magical Gems Database: <a href="http://classics.mfab.hu/talismans">http://classics.mfab.hu/talismans</a> .
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum. Berlin, 1828–1877.
CQ	Classical quarterly. Oxford.
DGE	Diccionario Griego-Español. Madrid, 1980–.
DTA	Audollent A. Defixionum tabellae quotquot innotuerunt. Lutetiae Parisiorum, 1904.
DTW	<i>Wuensch R.</i> Corpus inscriptionum Atticarum. Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas. Berolini, 1898 (= IG III 3).
EP	Epigraphica Pontica: Белоусов А.В. Греческая и римская эпиграфика Северного Причерноморья // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. М. 2012–.
GRBS	Greek, Roman, and Byzantine Studies. Durham.
IBAM	Istituto per i beni archeologici e monumentali. Potenza.

- IG Inscriptiones Graecae. Berolini.
- IGDOP Dubois L. Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont. Genève, 1996.
- IGUR Inscriptiones Graecae urbis Romae. Roma, 1968–1990.
- ILN The Illustrated London News. London.
- IOlb Надписи Ольвии. М.; Л., 1968.
- ИРЕ I<sup>2</sup> *Latyshev B.* Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae. Petropoli, 1916.
- JHS The Journal of Hellenic Studies. Cambridge.
- JRA Journal of Roman Archaeology. Cambridge.
- JRS The Journal of Roman Studies. Cambridge.
- LIMC Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae. Zürich, München, Düsseldorf.
- OJA Oxford journal of archaeology. Oxford.
- OLD Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968.
- РАСТ Journal of the European Study Group on Physical, Chemical. Biological & Mathematical Techniques Applied to Archaeology. Strasbourg.
- PGM Papyri Graecae Magicae. 2 Vol. / Ed. K. Preisendanz. Berlin, 1928, 1931; <sup>2</sup>Stuttgart, 1973, 1974 (A. Henrichs).
- PLRE *Jones A.H.M., Martindale J.R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I (A.D. 260–395). Cambridge, 1971.
- PLRE II *Martindale J.R.* The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II (A.D. 395–527). Cambridge, 1980.
- RA Revue archéologique. Paris.
- RDAC Report of the Department of Antiquities of Cyprus. Nicosia: Cyprus Archaeological Museum, Department of Antiquities.
- RHPhR Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Strasbourg.
- SEG Supplementum epigraphicum Graecum. Leiden, 1923–.
- SGDI *Jordan D.R.* A Survey of Greek Defixiones not Included in the Special Corpora // GRBS. 26. 1985. P. 151–197.
- SH *Lloyd-Jones H., Parsons P.* (Eds.). Supplementum hellenicum. Berlin; New York, 1983.
- SupplMag *Daniel R., Maltomini F.* Supplementum Magicum. 2 Vols. Opladen, 1990–1992.
- Syll.<sup>3</sup> *Dittenberger W.* (Ed.). Sylloge inscriptionum graecarum. Editio tertia / Friedrich Hiller von Gaertringen, Johannes Kirchner, Hans Rudolf Pomtow et Erich Ziebarth (Edd.). 4 Voll. Lipsiae, 1915–1924.
- ThesCRA Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum. 8 Vols. Los Angeles, 2005–2012.
- VChr Vigiliae Christianae. Leiden; Boston.
- ZAC Zeitschrift für Antikes Christentum. Berlin.



## НАШИ АВТОРЫ



*Алиева Ольга Валерьевна* – к.ф.н., преподаватель факультета философии НИУ ВШЭ;  
alieva.mgl@gmail.com

*Беликов Григорий Сергеевич* – преподаватель кафедры древних языков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; grbelikoff@gmail.com

*Белоусов Алексей Владиславович* – к.ф.н., доцент кафедры древних языков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; abelv@yandex.ru

*Кацман Нина Лазаревна* – к.пед.н., профессор кафедры классической филологии МГЛУ; ninakatsman@mail.ru

*Кейер Денис Валерьевич* – к.ф.н., научный сотрудник Санкт-Петербургского института истории РАН, доцент кафедры классической филологии Санкт-Петербургского государственного университета; keueg@mail.ru

*Клейнер Юрий Александрович* – д.ф.н., профессор кафедры общего языкознания Санкт-Петербургского государственного университета; yurikleiner@hotmail.com; y.kleyner@spbu.ru

*Корчагин Алексей Олегович* – к.ф.н., старший преподаватель кафедры древних языков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; megistos@mail.ru

*Кувшинская Ирина Владимировна* – старший преподаватель кафедры древних языков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; irina.kuv@gmail.com

*Николаев Николай Ильич* – д.и.н. Институт истории Украины НАН Украины; olbiopol@gmail.com

*Следников Алексей Георгиевич* – старший преподаватель кафедры перевода и межкультурной коммуникации МУБиНТ (Ярославль); slednikovusger@inbox.ru

*Скударь Елена Валентиновна* – преподаватель кафедры редакционно-издательского дела и информатики факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова; elskudar@yandex.ru

*Смыка Ольга Викторовна* – старший преподаватель кафедры древних языков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; aishtern@mtu-net.ru