

Харківський Національний університет імені В. Н. Каразіна

Історичний факультет

Кафедра історії стародавнього світу та середніх віків

## **ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА**

до дипломної роботи

магістра

на тему:

**«МАГІЯ В ЖИТТІ СТАРОДАВНІХ ГРЕКІВ КЛАСИЧНОГО ТА  
ЕЛЛІНІСТИЧНОГО ПЕРІОДІВ»**

**Виконала:** студентка VI курсу

денної форми навчання

напряму підготовки (спеціальності)

032 «історія та археологія»

Колесник Олена Владиславівна

**Керівник:** к.і.н., доц.

Ручинська Оксана Анатоліївна

**Рецензент:**

м. Харків – 2023

## ЗМІСТ

|                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------|----|
| ВСТУП.....                                                                          | 3  |
| РОЗДІЛ 1. ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА<br>МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ..... | 9  |
| 1.1. Історіографія.....                                                             | 9  |
| 1.2. Методологія та методи.....                                                     | 21 |
| 1.3. Джерельна база.....                                                            | 22 |
| РОЗДІЛ 2. МАГІЯ ДОБРА ТА ТВОРЕННЯ.....                                              | 32 |
| 2.1. Некромантія як благо.....                                                      | 32 |
| 2.2. Грецькі скульптори як чарівники.....                                           | 40 |
| 2.3. Магічне каміння.....                                                           | 48 |
| РОЗДІЛ 3. МАГІЯ ЗЛА ТА РУЙНУВАННЯ.....                                              | 56 |
| 3.1. Кірка, Медея, амулети та зілля.....                                            | 56 |
| 3.2. Таблички із прокляттями та мотиви їх використання.....                         | 63 |
| 3.3. Мертві як спосіб зашкодити живим.....                                          | 74 |
| ВИСНОВКИ.....                                                                       | 78 |
| ДОДАТКИ.....                                                                        | 81 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....                                       | 86 |
| РЕЗЮМЕ.....                                                                         | 97 |

## ВСТУП

Що загалом являє собою магія? Ми можемо поглянути на магічні практики з символічної точки зору, щоб більш ретельно проаналізувати соціальне місце магії. Чому магічні ритуали так наполегливо відбуваються в певних сферах суспільного життя — у контексті сексуальних стосунків, юридичних конфліктів, ризикованого бізнесу, такого як ставки, ремісничому виробництві? Де ми маємо розмістити «магічне зцілення»? Які люди є чи стають чарівниками? Чи існує ієрархія функцій і можливостей магії? Матеріали археології можуть привести безпосередньо до залучення до ширших проблем магічної соціальної структури та її історії. Що уважне читання цих текстів може додати до розуміння більших структур, усередині яких вони є просто подіями? Які типи зображень використовуються? Яка їх функція і як зображення додають сили прокляттям? Наскільки цінним є написи в магії?

Серед найбільш очевидних переваг символічного погляду на магію є те, що він дозволяє відійти на другий план контрасту між вірою та магією. Сучасний грек, який думає про магію, швидше за все, згадає спочатку пророцтва, з гаданням на осаді кавових чашок або картах, яке трохи засуджується православними віруваннями. Після цього подумає про чаклунство. Серед образів чаклунства в сучасній Греції популярними є концепції, згідно з якими чаклунство означає читання певних заклинань і виконання певних ритуальних дій точно відповідним чином - приклад суворої ритуальної фіксації. Чаклунство насправді концептуально залишається суворою зворотною стороною типового духовного та соціального завдання людини, найвищим видом пошуку особистої вигоди за рахунок інших.

Такі погляди є тим, що можна очікувати в рамках християнського розподілу та космології. У стародавньому світі все було набагато складніше, тому що концептуально зло також було обов'язком тих самих богів, які

підтримували соціальний порядок у світі. Магію, навіть спрямовану на злі умисли, не так легко можна відокремити від «віри». Хоча термін *μαγεία* увійшов у мову близько 600 року до н.е., його семантичне поле лише частково збігалось з сучасним європейським поняттям «магії». Його значення насправді залишалося набагато більш порівняним із нашим використанням «магії» щодо деяких сучасних «магів» які, вчиняють нібито магичні дії заради вигоди та власного задоволення, і насправді не представляють собою нічого, що могло б надати причину характеризувати таких людей як магів. Лише в епоху еллінізму *μαγεία* набула значно більшого сучасного значення, коли з'явилася ідея природної магії в «магічних» писаннях і коли з'явилися традиційні образи жінки-відьми, Кірки чи Медеї, вони поступилися на користь стереотипу де магами були саме чоловіки. Однак, незважаючи на це, аж до появи християнства як пануючої релігії на деяких територіях, не виникло узгодженого «стародавнього погляду» на магію: поки стародавній світ залишався язичницьким, концепція незаконної духовної влади незручно стикалася з сприятливою концепцією *μάγος* як святого священика, який може надати чарівне зцілення. Щоб протистояти чарівництву, необхідно було прийняти ідею, що в магії насправді немає абсолютно нічого, що все це — повна марнота.

Простіше кажучи, греки так само не могли дати конкретне визначення та тлумачення магії, як і ми. Але на відміну від нас, вони бачили це зсередини. Щоб магія була справжньою, потрібно більше, ніж секта, потрібен цілий всесвіт, космос, у якому інший світ перебуває в постійному невидимому русі, і потрібен доступ до мови цього світу, реальної чи образної. Без цих передумов людина просто грає у придуману гру, займається імітацією.

Магічні обряди відігравали велику роль у житті стародавніх греків. Коли люди не могли самі подолати свої проблеми, вони заручалися підтримкою більш могутніх та надійних хтонічно-магічних сил. Різноманітні форми

словесного чаклунства діляться на дві групи: для блага, або ж для зла. Що, в свою чергу, теж можна поділити на дві категорії – магію оборонну, та магію продукуючу (активну). В область оборонної магії можна віднести оборонні амулети та обереги, засоби, що руйнують чужі чари, різні способи магічного лікування, та чаклунство, що дозволяє розшукати зниклі речі, або ж визначити винного. Не менш великою та різноманітною є область активної магії. Сюди відносяться численні обряди, що забезпечували гарний врожай, сприятливу погоду, удачу на полюванні, щастя новонародженому, тому, хто вступає в юнацький образ, в шлюб. Інший великий відділ складають різноманітні засоби того, як згубити ворога, зіпсувати тварину, послати неврожай на сади, поля сусіда і т.д. До цього класу відносяться і любовні привороти, так як вони ведуться саме в стилі проклять. До цього розряду належать, зокрема, і таблички з прокляттями.

Як можна охарактеризувати магічні дії у Стародавній Греції? По-перше, вони лежало поза кругом громадської або полісної віри; вони було постійно особистим і загалом мали вигляд таємного, або прихованого культової діяльності. По-друге, вона була зосереджена на серцях померлих, іноді змушуючи демонічні сили померлих (*νεκρῶν*), підземних або хтонічних богів діяти, і це виконувалося за допомогою різноманітних засобів, можна сказати механічно. Простіше кажучи, у давньогрецькій магії не було компонента взаємності, тому концепція благання чи клятви була відсутня або була винятковою рідкістю. По-третє, боги і дияволи повинні були діяти відповідно до вказівок та наказів мага, або іншим чином бути «генерованими» для виконання його дій. Через руйнівну здатність магічної діяльності, про яку особливо пам'ятає Платон, і оскільки вони перебували поза межами полісних релігійних вірувань, магія безперечно була антисоціальною діяльністю в греко-римському середовищі, і ми не можемо вписати її прямо в рамки специфічний

соціальний контекст. Платон відзначає магію як щось згубне та несприятливе, і все ж, незважаючи на це, магія існувала в Стародавній Греції, і наше дослідження, безумовно, запропонує вирішення питання про те, яку територію займала магія в житті стародавніх греків.

Грецьке слово *μαγεία* походить від давньоперського *макіс*, спочатку учасника старого середнього народу чи клану, який зосереджувався на релігійних функціях. Святий Матвій, визначив, що грецькі маги були кваліфікованими астрологами. Але задовго до християнського періоду Геродот відкрив, що члени цього *γένος* у 480 році до н. д. виконували дії, які в інших класичних і посткласичних джерелах зазвичай називаються *γοητεία*, *фармакеία*, *μαγῶν ἀνεία* і навіть *μαγεία*: якщо вірити Геродоту, ці особи виконали невизначену *фармакеία* (*фармаκεύσαντ ες*) на річці Стрімон у Фракії, а трохи пізніше заспокоїли бурхливий вітер біля узбережжя центральної Греції, співаючи заклинання (*καταείδοντες*). Тим не менш, сумнівно, що магію було завезено з Персії. Її походження сягає невстановлених часів у грецькому просторі, і переважно вона виникала локально, завдяки жителям тієї чи іншої місцевості. За часів Геракліта (бл. 500 р. до н. е.) чоловіків-професіоналів могли називати *μάγοι*, але частіше, принаймні, коли мова йде про мандрівних професіоналів, вони мали інші імена, такі як *γόης*, *μάντις* або *αὔρτης*. Магія не була периферійною для античного, класичного та більш пізнього грецького суспільства. Поки Платон промовляв свої (досить периферійні) філософські релігійні переконання, афіняни проклинали своїх сусідів найрізноманітнішими магичними способами. З часом, починаючи з елліністичного періоду, магія ставала дедалі складнішою та більш «синкретичною», запозичуючи багато чого з таємних східних релігій і, зокрема, з єгипетської та близькосхідної традиції. Як зазначав антрополог М. Вінкельман, магичні традиції, зазвичай, сягають

свого коріння у сфері парапсихології, дослідження греків та римлян є обширним та вагомим розділом в історії релігії та суспільства<sup>1</sup>.

**Актуальність теми.** Дослідження магії у Стародавній Греції надасть змогу краще зрозуміти світогляд давніх греків та мотиви їх вчинків в різних ситуаціях, що вимагали звернення до магічних ритуалів; а також дасть можливість через дослідження магії дослідити інші сфери життя стародавніх греків. Саме в джерелах магічної діяльності міститься інформація про такі категорії населення як раби, жінки тощо. Усвідомлення важливої ролі магії у житті стародавніх греків.

**Мета кваліфікаційної роботи:** реконструкція магічної діяльності у Стародавній Греції, а також з'ясувати, як вписувалася приватна та таємнича магічна діяльність у публічні традиції давньогрецького суспільства. Комплексно дослідити таку групу населення, яку називали γόητες (маги).

#### **Завдання дослідження:**

1. Зробити загальну характеристику феномену магії у Стародавній Греції та виокремити її характерні риси.
2. Класифікувати та систематизувати магію за видами.
3. З'ясувати причини та мотиви, які спонукали давніх греків займатися магічною діяльністю.
4. Прослідкувати як відбувалася взаємодія між приватними магічними практиками та публічним способом життя населення Стародавньої Греції.
5. Визначити роль магії у житті стародавніх греків.

**Об'єкт дослідження:** явище давньогрецької магії.

---

<sup>1</sup> Winkelman M. Magic: A Theoretical Reassessment. Published By: The University of Chicago Press. Vol. 23, No. 1, 1982. 37-66 pp.

**Предмет дослідження:** співіснування та поєднання практики різних видів магії з публічною полісною системою.

**Хронологічні межі дослідження** охоплюють частково архаїчний (VIII-VI ст. до н.е.), та повністю класичний (V-IV ст. до н.е.) та елліністичний (IV ст. до н.е. – 30 р. до н.е.) періоди розвитку Стародавньої Греції.

**Територіальні межі дослідження:** територія Стародавньої Греції, включаючи всі її колонії.

**Методологічна основа дослідження** загальнонаукові теоретичні методи та принципи: історичний, термінологічний, функціональний, системний, когнітивний (пізнавальний), моделювання та ін. Найпоширеніші серед них – опис, узагальнення, синтез, аналіз, порівняння, індукція, дедукція, системний підхід, евристика та герменевтика.

**Наукова новизна.** Комплексна реконструкція взаємозв'язків та взаємовпливів між магичною діяльністю стародавніх греків та світоглядом публічного суспільства.

**Апробація основних положень і результатів кваліфікаційної роботи** здійснена шляхом представлення частини роботи на науковому студентському гуртку стародавнього світу та середніх віків Ad Fontes історичного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

**Структура кваліфікаційної роботи** обумовлена поставленими метою і завданнями. Робота складається з вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури, додатків. Загальний обсяг становить 97 сторінок, з них 80 сторінок основного тексту.

## **РОЗДІЛ 1. Історіографія проблеми, джерельна база та методологія дослідження**

### **1.1. Історіографія**

Спершу варто описати сприйняття та переосмислення досліджень магії, а також ставлення до цих досліджень загалом.

Більш ніж двадцять років тому англійський вчений Е.С. Дроуер випустив розширене видання мандейської «Книги Зодіаку». Незабаром після цього його оцінив в американському журналі *Isis* Джордж Сартон, що був на той час в історії науки старшим, який розкритикував посібник, назвавши його "жалюгідною колекцією прикмет, приниженої астрології та різноманітного сміття". У наступній проблемі цього журналу Отто Нойгебауер, наукові зацікавлення якого були пов'язані зі стародавньою астрономією, написав відповідь, «щоб пояснити відвідувачу, чому серйозний учений може витратити роки на вивчення таких марних жалюгідних тем, як стародавня астрологія»<sup>1</sup>.

Нойгебауер наголосив на роботі таких великих дослідників, як бельгієць Франц Кумон, який зібрав вражаючу глобальну команду філологів для створення величезного *Catalogus codicum astrologorum graecorum* (Брюссель, 1898-1936). Усі вони намагалися відновити численні жалюгідні колекції астрологічних трактатів з європейських бібліотек і досягли успіху, даючи нам розуміння повсякденного життя, віри та забобонів, а також астрономічних методів і космогонічних ідей поколінь, яким довелося жити без виняткових переваг нашого власного сучасного наукового сьогодення. Безсумнівно, астрологічні рукописи краще за будь-які інші джерела містять докладну інформацію про астрономічні уявлення в давнину (вавилонські, єгипетські, грецькі) та їх збереження в наші дні.

---

<sup>1</sup> Neugebauer O. E. The Study of Wretched Subjects. *Isis* 42, 1951. 111 p.

Не пройшло багато часу після відповіді Нойгебауера, як Альфонс Барб, сам видатний знавець у галузі досліджень старовинної магії на той час, написав вичерпний аналіз цього глумування. Достатньо рано, у 1925 році, Барб опублікував невеликий та уривчастий сувій, що містив два тонкі металеві аркуші з написами, срібний і золотий, складені один в одного. Він був знайдений в гробниці і, можливо, сягає третього століття нашої ери. На срібному аркуші грецьким текстом було написано: «Від головного болю мігрени: Антаура з'явилася з моря і голосно плакала». як олень, завивала як корова. Зустріла її Артеміда Ефеська: «Антауро, куди ти йдеш?». «У головний біль». «Не [йди] прямо в []»<sup>1</sup>.

Крихітний сувій називали філактеріоном (від дієслова *phy lassô* — оберігати), який надягали за життя як захист від головного болю. Цей текст належить до розповіді, збереженої в дещо іншій формі в рукописі шістнадцятого століття, створеному в південній Італії:

«Молитва проти головного болю від мігрени: мігрень з'явилася з моря з плачем і гавканням, і наш Господь Ісус Христос зустрів її і сказав: «Куди ти йдеш, мігрень і розлад, і біль в очах, і набряк дихання, і слъози, і набряк рогівки, і запаморочення в голові?» А мігрень звернувся до Господа нашого Ісуса Христа: «Зостаньмося на голові раба Божого такого-то». І каже йому Господь наш Ісус Христос: «Дивись, щоб ти не входила у раба мого, а тікала і скоріш за все у дикі гори, і входила у голову бика, щоб там їсти м'ясо, щоб їсти там кров, щоб там викидати очі, включити туди голову, каліцтво, знищення. А якщо не послухаєтесь мене, то я неодмінно пошкоджу вас там, на палаючій горі, де собака не гавкає і півень не співає. Ти, що поставив гору в море, поклав

---

<sup>1</sup> Wlach G. Alphons Barb und die Altertumsforschung im Burgenland, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes (ÖJh) 83, 2014. P. 315–348.

головний біль і біль мігрени на голову, на чоло, на брови, на мозок такого-то слуги Божого»<sup>1</sup>.

Цей філактеріон та «молитва щоб позбутися мігрени» і тривалий пошук, для документування їхнього походження в людських віруваннях, що мало відіграти важливу роль у просуванні Барба як науковця. Він був чоловіком глибокої віри, активним римо-католиком. Протягом років Гітлера при владі він вирішив жити в Лондоні, де зрештою влаштувався куратором в Інституті Варбурга, який довгий час був центром дослідження «огидних мізерних предметів» (тобто магії), які захищав Нойгебауер. Маючи в своєму розпорядженні інститутські бібліографічні ресурси, він створив коротку статтю, яка, безсумнівно, залишиться традиційною для дослідження християнської іконографії<sup>2</sup>, в якій він показує, скоріше протилежне припущенням, що зображення деяких зображень Діви Марії можна віднести до Антаура, головного болю сатанинської сили, що піднялася з моря. Роки його дослідницької роботи дали йому цінну перспективу; результатом стала його власна оцінка опору вивченню того, що Сартон називав «різним мотлохом»<sup>3</sup>.

Серед спеціальностей Барба у дослідженні магії був Абраккас, або гностичний самоцвіт<sup>4</sup>. В епоху Відродження ці напівкоштовні камені захоплено колекціонували. У 1657 році в Антверпені була видана книга, яка значною мірою запропонувала наукову основу для їх дослідження, *Abrahas seu Apistopistus* J. Chiflet and J. Macarius (L'Heureux). Це були дні, писав Барб, до того, як на зміну гуманізму прийшов класицизм.

<sup>1</sup> Pradel F. Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», iii, 1907, 3. P. 253-403.

<sup>2</sup> Barb A. A. Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966, Vol. 29. P. 1-23.

<sup>3</sup> Barb A. A. Diva Matrix - A faked gnostic intaglio in the possession of P.P. Rubens and the iconology of a symbol, JWCi, Vol. XVI (16), 1953. P. 193 - 238.

<sup>4</sup> Barb A. A. Der Römerfriedhof von Rust im Burgenland. Wien: Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts. 1960. P. 110-170.

Зникнення античного «антиквара», перевершеного та дискредитованого надзвичайно модним «хроністом» (який зараз, отже, може очікувати порівнянної долі від соціального антрополога), залишило по собі прикрий вакуум. З приходом класицизму стало важливо висміювати будь-які старі речі, які не підтримували ідеалізованого погляду на грецьку та римську античність. Археолог класик Адольф Фуртвенглер, наприклад, закликав передати магичні скарби Берлінського антикваріуму відділу єгиптології. Барб міг би повідомити про те, як поводитися з найбільшим збереженим грецьким папірусом стародавньої магії, тридцятип'ятилистковим кодексом у Національній бібліотеці в Парижі: описаний у брошурі рукописів бібліотеки як «fromage gnostique». Карл Прейзенданц, який модифікував усі грецькі магичні папіруси, що виникли до Другої світової війни<sup>1</sup>, красномовно описує бар'єри, з якими стикалися німецькі професори, намагаючись представити ці нестильні повідомлення на своїх семінарах: один викладач для того щоб успішно запропонувати курс з цієї теми, вирішив надати семінару нейтральну назву «Вибрані грецькі папіруси»<sup>2</sup>.

Стародавня магія більше не ганебною чи зниженою в ранзі інших тем темою в академічних колах, а самі чудові папіруси потрапили на більший цільовий ринок завдяки перекладу іспанською та англійською мовами<sup>3</sup>.

Але якби Барб був активним сьогодні і все ще обирав публікації для Варбурга, він, безперечно, переконався б у публікаціях журналів, що його страхи виправдані. Академічні кола, на жаль, фактично змінилися з огляду на той час: стара магія, чиї тексти в руках Барба були інструментом для дослідження підґрунтя ідей і вірувань, тепер віддається переважно як іграшка

<sup>1</sup> Preisendanz K. Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri. Vol 1. Published by: B. G. Teubner, 1974. 268 p.

<sup>2</sup> Betz, H.D. (ed.) The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells. Second Edition, Chicago, London: University of Chicago Press, 1992.

<sup>3</sup> Martínez C. J. L., Romero S. M. D. Textos de magia en papiros griegos, Madrid, 1987.

для соціальних антропологів-аматорів (наразі також у відділі стандартів), які самі тексти часто не беруть до уваги. Ризикну припустити, що ці соціальні антрополози-любители дивилися б на такі тексти з їхніми часто контрастними деталями, інструкціями щодо приготування чудових мазей із жаб'ячої крові та, що ще гірше, їхніми незвичайними іменами дияволів, їхніми рекомендаціями чи ще невідомими космогоніями, лише як на другосортний предмет, негідний розгляду.

Опублікований понад століття тому текст, про який йдеться, доповнює традиційні уявлення Середземномор'я.

Вище є цитування «молитви від мігрени» з південноіталійського рукопису<sup>1</sup>. Там Ісус посилає мігрень прямо в голову бичу. Нам, природно, пригадується історія про Герасину, в якій Ісус посилає дияволів у стадо свиней, але чого ми не знаходимо в цих Євангеліях, так це його небезпеки з висловом «де собака не відпочиває і півень не співає». Схожі елементи можна почути сьогодні в традиційних оберегах (xorkia) від поганого ока: «На дикі гори, де півні не співають і не мають дітей наречені»<sup>2</sup>. У заповіді з Криту: «Іди в гори, до пагорбів, де не кукурікає півень, не гавкає собака, щоб знайти диких тварин». З Кефалонії: «Хай хвороба йде туди, де півень не співає, не кличе, обручем своїм не грає мала дитина». І з Афін: «Ісус і збіднілі святі лихе око переслідують в горах, на столиці... Там [ніяка дитина] не дістає обруча, а півень не співає»<sup>3</sup>.

Скільки цьому вислову років? У 1900 році один священник Прасінос знайшов дивний тонкий металевий лист із гравіюванням грецькою мовою на своїй будівлі поблизу громади Аркесін на Аморгосі. Він переписав його повідомлення та надіслав копію до Французької установи в Афінах. Потім Теодор Гомолле отримав листа і попросив Прасіноса зробити ще один

<sup>1</sup> Stewart C. *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton, NJ, 1991. P. 267.

<sup>2</sup> Pradel F. *Griechische und süditalienische...* P. 273.

<sup>3</sup> Homolle, T. *Inscriptions d'Amorgos*. *Bulletin de correspondance hellénique* 25, 1901. P. 412–430.

незалежний перепис. Хоча Гомолле не мав доступу ні до сталевого листа, ні до фотографії, він зміг, порівнявши 2 транскрипції, опублікувати текст у 1901 р<sup>1</sup>. Його написання та лексика вказують на надзвичайно ранні століття християнської ери. Послання — це молитва, звернена до Деметри, складена рабовласником або для нього, яка просить її проклясти того, хто спричинив втечу рабів.

Це прокляття включає слова: «Не дозволяйте жодній дитині плакати, жодній радісній жертві не приноситися, жодному гавканню собаки, жодному крику півня»<sup>2</sup>.

Нижче ми бачимо, що прокляття «не гавкають собаки, не кукурікають півні» належить до звичаю, який охоплює 2 тисячоліття. Ми можемо сказати трохи більше<sup>3</sup>. Титул богині «леді (кірія)» має східне походження, як насправді давно визначили дослідники середземноморських вірувань. Археологи на Делосі, виявивши іншу свинцеву табличку з прокляттям, дали чудову картину цього. Її послання закликає (грецькою мовою) «Леді Деа Сирія»: вона також повинна покарати зловмисника. Повідомлення з Аморгоса та Делосу належать до типу прокляття, дослідженого голландським вченим Х.С. Верснелем, який характеризує їх як «молитви про справедливість». Вважається, що такий тип має східне походження. Мотив «домашні тварини не гавкають, півні не кукурікають» може належати до цієї східної історії. Іншими словами, він також може бути старшим, ніж його перший записаний грецький зразок з Аморгоса.

Підсумовуючи сказане вище, можна прослідкувати як поступово змінювалось відношення до магії як до предмету дослідження в кращий бік. Науковці зрозуміли, що вивчення магії — це не про щось непотрібне чи

<sup>1</sup> Homolle, T. *Inscriptions d'Amorgos*... P. 412–430.

<sup>2</sup> Pradel F. *Griechische und süditalienische*... P. 273.

<sup>3</sup> Preisendanz K. *Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. Vol 1. Published by: B. G. Teubner, 1974. P. 172.

нікчемне, а що тут вимальовується великий потенціал для досліджень різноманітних аспектів та як дослідження магії стає в нагоді під час досліджень з іншої проблематики.

Можливо, першою людиною в західному світі, яка ризикнула зробити кілька теоретичних, хоча й поверхових, спостережень про магію, був софіст Горгій (5 століття до н. е.) у своїй риторичній темі *Jeux d'esprit*, *Helen*: некромантія, як він пам'ятав, походить з різноманіття мистецтв (*technai*), які він включив під заголовок *goêteia* («магія»); і *mageia*<sup>1</sup>, заклинання, які він включив зневажливо, знаходяться в області омани, помилок, ілюзій та брехні: «це помилки душі/інтелекту та обман зору»<sup>2</sup>. Приблизно в той самий час Гіппократ писав про епілепсію [*On the Sacred Disease*, 2] та виявив основну різницю між науковою медициною та шарлатанськими методами чарівників. Платон, як і Горгій, згадував про доступність *mageutikê* (sc. *technê*) [*Plat. Stat.* 280b] – те, що слід назвати технологією магії. Такі мислителі, як Горгій і Платон, а також Плутарх [*Plutarch. On Superstition* 164 E f.] і Плотін<sup>3</sup> серед багатьох інших, дивилися на магію всередині своєї рідної (грецької) культури. Швидше за все, першими, хто взяв сторонню точку зору, були святий Павло та рання церква. Зазвичай магію все ще сприймали серйозно негативно — імператор Костянтин навіть офіційно порівняв її чорні та білі варіації, і тепер теоретичні терміни, за якими магія та забобони в основному оцінювалися (і рішуче засуджувалися), зрештою стали самосвідомо доктринальними і етичними: усі язичницькі практики були демонічними та злими<sup>4</sup>. Немає потреби зазначати, що служителі церкви не мали жодного фактору, щоб сформулювати будь-яку точнішу різницю між язичницькою вірою та язичницькою магією.

<sup>1</sup> Bremmer J. N. The birth of the term «magic». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1999. P. 1–12.

<sup>2</sup> Romilly J. *Magic and rhetoric in ancient Greece*. Harvard University Press, 1975. 108 p.

<sup>3</sup> Porphyry: *On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work from Plotinus: The Enneads* translated by Stephen MacKenna. Typed by Owlsmirror/crows, 2004. s 10, p. 5–9.

<sup>4</sup> Porphyry: *On the Life of Plotinus*... p. 9.

У середині дев'ятнадцятого століття все змінилося. Соціальна соціологія виникла здебільшого в результаті вікторіанського «відкриття» магії та розгляду її передбачуваних якісних відмінностей від релігійних вірувань. (Можна сказати, що дослідження сера Артура Бернетта Тейлора та сера Джеймса Фрейзера щодо магії породили антропологію, так само як аналіз самогубства Еміля Дюркгейма спричинив виникнення соціології).

Якщо говорити про такий вид магії як таблички з прокляттями, то історіографія цього питання бере свій початок з 19 ст., коли з'являється праця Акерблада у 1813-му році, що включала в себе текст трьох аттичних проклять з коментарем. Вчені приділяли велику увагу магичним надписам, інтерес до яких виник ще в середині XIX ст. (Кінг 1864). Для короткої характеристики історіографії цього аспекту дослідження варто поглянути на наступні публікації. Атичні прокляття зібрані і глибоко оцінені Р. Вюншем (Wunsch 1897; 1900); Надзвичайно важливими є колекції магичних графіті, а також коментарів до них К. Прайзенданца, А. Дана, К. Боннера, А. Делатта і Ф. Дершена, Д. Джордана, Р. Котанського (Bonner 1950; Dain 1933; Delatte, Derchain 1964; Jordan 1985; Kotansky 1994; PGM I; PGM II; Preisendanz 1927; 1928; 1935). Остракони та написи проклять з розкопок афінської кераміки були згруповані та опубліковані В. Піком (Peek 1941). Чудова функція алфавітних записів була розкрита А. Дітеріхом і Ф. Дорнсейфом (Dieterich 1901; Dornseiff 1925). Праці Кагарова не поступаються за глибиною дослідження згаданим раніше іноземним авторам. (Кагаров 1918). Праця Кагарова про таблички з прокляттями<sup>1</sup> це дуже ґрунтовне та велике дослідження, яке не має аналогів. Однак тут є одна проблема – ця робота не перевидавалася з 1918 року. Перевидання надало б змогу для досліджень цієї теми ширшим колом людей.

---

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков: Типо-литография Г.П. Радовильского, 1918. – 81 с.

Більш детальна характеристика історіографії табличок з прокляттями. Минуло більше 40 років з моменту виходу праці Акерблада у 1813 р. і вчені знов звернули погляд на цей вид пам'ятників історії: французький історик та археолог Ленормант (1837 – 1883) видав одну александрійську табличку, знайдену місіонером Пуссу і принесену в дарунок Паризькій Публічній Бібліотеці, причому додав до тексту коментар і зіставив з іншими, відомими на той час прокляттями.

У 1863 році з'явилася стаття німецького філолога К. Wachsmutha (1837 – 1905), присвячена надписам з острова Коркіри. Окрім цього, розглядається ряд табличок з прокляттями, знайдених в різноманітних місцях давнього світу.

Майже в той же час виходить велика праця англійського епіграфіста Чарльза Томаса Ньютона (1816-1895), із заголовком: *A history of Discovered at Halicarnasus, Cnidus and Branchidas*, London, 1862 – 1863, в другому томі якої опубліковані 13 надзвичайно цікавих свинцевих пластинок, знайдених поблизу храму Деметри на Кніді.

В 1873-му році з'явилося дослідження російського філолога І.В. Помяловского (1845 – 1906): «епіграфічні етюди», перша частина яких присвячена грецьким та латинським прокляттям. Тут автор дає обзір всіх відомих в його час дощечок з прокляттями, зіставляючи їх зі свідченнями античних авторів і зі схожими епіграфічними пам'ятниками, наприклад, з прокляттями проти вбивць на надгробках та ін. Поряд з цим, І.В. Помяловский з'ясовує різницю прокляття (наговора), заговору та привороту і розглядає тих божеств, який викликали, а у висновку характеризує відношення до наговорів християн. До кінця XIX ст. кількість *defixionum tabellae* внаслідок численних знахідок значно зростає. Так як нові надписи зазвичай публікуються в різноманітних археологічних журналах та виданнях, то в даний період все сильніше відчувається необхідність в таких великих збірниках, в яких би міг

вміститися весь матеріал по табличках з прокляттями, що накопичився за весь час. І ось в кінці XIX - поч. XX ст. з'являються два великих зводу, які склали німецький філолог Вюнш (1869 – 1915) та французький вчений Одоллен.

Річард Вюнш випустив у світ своє видання аттичних табличок з прокляттями у вигляді додатку до *Corpus Inscriptionum Atticarum* виданому Прусьською Академією Наук у 1897 р.<sup>1</sup> Ядром цієї публікації послужила зі ста з гаком табличок, придбаних Річардом у 1894-му році, під час його перебування в Афінах. До них філолог приєднав таблички, знайдені у 1889 р., що зберігалися у Берлінському Королівському Музеї, а також, вже опубліковані аттичні записи. Збірник, що включав в себе ці три частини, складався з 220-ти номерів.

Весь матеріал видавник розподілив за наступними категоріями: 1) надписи, що містять у собі тільки імена тих, кого проклинали (№ 1 – 39); 2) надписи, що склалися із імені того, кого проклинали та дієслова, яке вказувало на акт «зв'язування» ворога (№ 40 – 46); 3) прокляття, що включали в себе, окрім вищезгаданих елементів, перелік частин тіла противника, його родичів і т.д. (№ 47 – 78); 4) прокляття, в яких призивалися божества: Гермес (№ 79 – 97), Гея (№ 98 – 100), Персефона (№ 101 – 103), Геката (№ 104 – 107), Еринії (№ 108), Праксидики (№ 109); 5) таблички з прокляттями, написані особливим способом (№ 110 – 135); 6) фрагменти проклять (№ 136 – 220).

У цьому збірнику містився чималий вступ, у якому детально зупиняється на зовнішньому вигляді та матеріалах пластинок з прокляттями, написанню, місцях їх зберігання, змісті тексту, божествах, яких викликали і т.д. Свій виклад він ілюструє численними текстами проклять із різних місць давнього світу, причому, деякі тексти з'являються тут уперше. Більшість аттичних проклять дослідник відносить до III ст. до н.е. (це датування було спростоване більш

<sup>1</sup> Wunsch R. ed. *Defixionum tabellae*. Berlin, 1897. IG iii.3. Appendix.

пізними дослідниками). Після цього Річард написав ще кілька не менш цікавих робіт.

Французький вчений Огюст Одоллен продовжив цю справу, але випустив у світ збірник, вже не тільки з аттичними табличками, а повний збірник античних проклять. Одоллен ще в 1892 році мав намір зібрати всі тексти грецьких та латинських проклять, що дійшли до нашого часу. Але через ряд причин праця вийшла тільки у 1904-му році.<sup>1</sup> Укладач вилучив зі свого зібрання аттичні таблички, які вже видав Вюнш. Не увійшли сюди і античні прокляття, які не супроводжувалися магічними обрядами, тексти амулетів, що охороняли людину від біди. З 350 надписів, що увійшли в збірник, 220 були видані попередніми дослідниками, 30 знову зіставлено з оригіналами, 55 вперше опубліковано в даній праці. Надписи розташовані в географічному порядку. По місцевості вони розподіляються так: Африка – 92 таблички, Італія – 91, Греція представлена тільки 48 номерами. За мовою перше місце займають грецькі надписи, їх всього 168, в той час, як латинських – 79. На грецькій та латинській мовах складено 30 проклять, на етруській – 5, на оській – 4, на кельтській – 10, на пунійській – 2, наїберійській – 1. В чотирьох випадках неможливо точно встановити.

Також в праці встановлюється чотири групи проклять за особистістю проклинаємих: 1) прокляття проти противників на суді, 2) проти крадіїв та наклепників, 3) проти суперниць в коханні та невірних коханців, 4) проти гладіаторів та візниць.

Особливу групу складають детальні вказівки, що містять у собі повний перелік імен, прізвиськ, богів, демонів, формул проклять, магічних імен, граматичних, палеографічних та епіграфічних особливостей.

---

<sup>1</sup> Audollent A. Defixionum tabellae. Paris, 1904. Guide no. 756.

У вітчизняній науковій періодиці найбільш значимими публікаціями з читання та інтерпретації надписів на свинці являються роботи Ю. Г. Виноградова («New inscriptions on Lead from Olbia» та ін.)<sup>1</sup>, а також С. Р. Тохтасьєва («Новое заклѣтье на свинце из Северного Причерноморья», «Новые tabellae defixionum из Ольвии» та ін.)<sup>2</sup> і Н. Ф. Федосєєва («Новые свинцовые пластины с надписями из Восточного Крыма» та ін.).<sup>3</sup>

На сьогоднішній день вивчення табличок з прокляттями продовжується. За підрахунками Дж. Гейтера знайдено та опубліковано близько 1500 табличок.<sup>4</sup>

Якщо говорити про магичні камені, то у 1950 році американський вчений на ім'я Кемпбелл Боннер опублікував передове та важливе дослідження магичних дорогоцінних каменів, де він пояснив лише десяту частину колекції у своїй роботі під назвою «Дослідження магичних амулетів». У 2004 році Сімона Мішель написала есе під назвою *Pass away Magischen Gemmen*, в якому вона зазначила понад 2800 творів.

Під час нашого дослідження одного з видів магії – грецьких магичних папірусів, варто відзначити роботу «The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells (Грецькі магичні папіруси в перекладі, включаючи демотичні заклинання)» Ганса Дітера Беца, опубліковану у 1997 р. «Магічні грецькі папіруси» — це збірка стародавніх текстів, які містять магичні заклинання, ритуали, гімни та формули греко-римського Єгипту. Нижньою границею хронологічних меж збірки є 2 століття до н.е. а верхньою аж 5 століття нашої ери. У цьому перекладі містяться свіжі переклади грецьких папірусів, а також демотичних та коптських текстів, наразі це найбільш повне та

<sup>1</sup> Виноградов Ю. Г. New inscriptions on Lead from Olbia, ACCS 1, 1994.

<sup>2</sup> Тохтасьєв С.Р. Новое заклѣтье на свинце из Северного Причерноморья. ВДИ, 2007.

<sup>3</sup> Сапрыкин С. Ю. Новые свинцовые пластины с надписями из Восточного Крыма/С. Ю. Сапрыкин, Н. Ф. Федосеев // Вестник древней истории, 2008, N 3. С.64-80

<sup>4</sup> Михайленко А. В. Таблички проклятий как источник для изучения социальной жизни в древней Греции. Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 2. 2013. С. 60-68.

грунтовне зібрання таких текстів та перше в історії видання англійською мовою, що робить збірку найсучаснішим і найповнішим ресурсом такого роду. «Грецькі магічні папіруси» є життєво важливим інструментом для вчених у багатьох галузях, включаючи історію релігійних вірувань, класичних мов і літератур, а також тих, хто вивчає окультизм та історію магії. Цю книжку варто розглядати як велику цінність, яка тепер буде доступна ширшій аудиторії, включаючи науковців широкого спектру.

Також варто згадати про збірку робіт, які стосуються іконографічних джерел з давньогрецької магії, під редакцією Мартіна Ернандеса - *The Iconography of Magic: Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 7), 2022. Вона містить останні сучасні дослідження з цієї теми<sup>1</sup>.

## **1.2. Методологія та методи**

Передусім варто згадати про загальнонаукові теоретичні методи та принципи: історичний, термінологічний, функціональний, системний, когнітивний (пізнавальний), моделювання та ін. Найпоширеніші серед них – опис, узагальнення, синтез, аналіз, порівняння, індукція, дедукція, системний підхід, евристика та герменевтика.

Теоретико-методологічну базу дослідження насамперед становлять спеціальні історичні принципи та методи:

принцип історизму, який дозволяє дослідити таке явище як магія, у контексті класичного та елліністичного періодів та полісної системи, а також зміни досліджуваного явища протягом свого історичного розвитку;

---

<sup>1</sup> Hernandez R. M. *The Iconography of Magic: Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic* (Studies in the History and Anthropology of Religion, 7). Peeters Pub & Booksellers, 2022. 215 p.

принцип всебічності, завдяки якому є можливість виявити всі передумови та фактори виникнення та розвитку магії в житті стародавніх греків, та передбачає аналіз об'єкта дослідження в контексті його внутрішніх та зовнішніх взаємозв'язків;

порівняльно-історичний метод і так звані компаративні студії, які допомагають розкрити суть історичного процесу, його закономірності та особливості, виявити схожі та відмінні риси серед різновидів магії. Також цей метод застосований для порівняння та дослідження взаємодії давньогрецької магії з магичними практиками та традиціями інших регіонів.

метод ретроспекції, тобто запозичення відомостей джерел більш раннього та пізнішого часу за порівняно з досліджуванним задля створення більш повної картини досліджуваного об'єкту;

історико-типологічний метод, за допомогою якого можна визначити сутність явища магії, виявити загальні ознаки магичної діяльності. Також ми використовували даний метод для впорядкування магії за різними типами.

Серед умовних підходів до вивчення магії, як ключові можна позначити конкретно-історичний, антропологічний (еволюційний) та соціологічний.

### 1.3. Джерельна база

Представлена широким спектром матеріалів:

Археологічні. Археологічні знахідки, які пов'язані з магією Стародавньої Греції є дуже різноманітними. Вони включають в себе обрядовий посуд, магичне дорогоцінне каміння, багато видів амулетів, свинцеві таблички з прокляттями, інші написи, астрологічні та магичні папіруси, написи та зображення на зброї, кераміці, стінах будівель тощо. В даний час існує близько 4000 магичних дорогоцінних каменів, які можна знайти в численних музеях і особистих

колекціях по всьому світу. На жаль, ці дорогоцінні камені часто не пропонуються широкому загалу. У 1950 році американський вчений на ім'я Кемпбелл Боннер опублікував передове та важливе дослідження магічних дорогоцінних каменів, де він пояснив лише десяту частину колекції у своїй роботі під назвою «Дослідження магічних амулетів». У 2004 році Сімона Мішель написала есе під назвою *Pass away Magischen Gemmen*, в якому вона зазначила понад 2800 творів. Для забезпечення мінімальної зручності доступу була створена база даних *Campbell Bonner Wonderful Gems Database (CBd)*, названа на честь Боннера, з основною метою створення цілої колекції магічних дорогоцінних каменів, які пропонуються онлайн. Ця база даних має на меті покращити доступ як для науковців, так і для громадськості, а також пропонувати інструменти, необхідні для вивчення цих каменів за допомогою цифрових інновацій.

Одним з видів археологічних знахідок в області магічної діяльності давніх греків є об'єкти апотропеїчної магії. Вона займала вагому роль серед різноманітних форм магії, адже це була магія захисту, спрямована на те, щоб убезпечити від усіляких можливих лих та негараздів. Вона використовувалася для відлякування злих сил, лихих духів чи негативних впливів зі сторони інших людей. Її роль полягала у захисті від лиха та забезпеченні благополуччя. З часом греки стали надавати перевагу не тільки зверненням до богів з проханням допомогти чи захистити, а й силі обрядів та амулетів, тобто захисту власними силами. Щоб убезпечити себе від проблем, які не завжди могли вирішити звернення до богів, греки самостійно проводили магічні ритуали, але час від часу все одно включали в них богів, які мали відгукнутися та підсилити могутність магічного ритуалу. З метою захисту стародавні греки створювали різноманітні амулети (які носили на собі та розміщували в будинку)<sup>1</sup> та

---

<sup>1</sup> Dundes A. *The Evil eye : a casebook*. University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1992. P. 182.

закляття, проводили спеціальні обряди, спрямовані на відштовхування негативної енергії чи ворожих дій. Археологічні знахідки апотропеїв у Стародавній Греції включають амулети, теракотові фігурки та інші предмети, які використовувалися для захисту від злих сил. Ці об'єкти можуть мати вигляд тварин, людей або абстрактних символів, спрямованих на відлякування зла. Знахідки також можуть включати гравюри чи написи, пов'язані із закляттями та обрядами.

Крім цього, археологічним джерелом магії може бути будь-який предмет, пов'язаний з магією. Підтвердимо це на прикладі такого предмету як масляна лампа. Давньогрецька масляна лампа, або ж світильник. Здавалося б, що це звичайний побутовий предмет, який населення використовувало у повсякденному вжитку, і не має особливої цінності для дослідження в області магії. І зазвичай світильники вивчають для здобуття інформації з хронології, для встановлення типології, або як джерела епіграфіки. Але якщо помістити світильник у конкретний контекст та з'ясувати, що він міг використовуватися під час проведення магічних ритуалів, то ця, на перший погляд, буденна річ, набуває особливого важливого значення. Також якщо світильники були знайдені у великій кількості в одному конкретному місці, або ж у незвичних для цих предметів місцях, то це змушує задуматися над інтерпретацією їх призначення. Самі по собі світильники можна розглядати як дуже символічні предмети. Завдяки світильнику людина могла, так би мовити, керувати вогнем - носити його у руках будь-куди, не обпікаючись, використовувати світло на свій розсуд, спілкуватися з надприродними силами, адже вогонь займає важливе місце у віруваннях та світогляді стародавніх греків. Постає питання чи були світильники простим предметом (наприклад, для освітлення) в ході магічного ритуалу, чи мали якесь особливе значення? Багато світильників було знайдено на місцях вівтарів та храмів. На агорі стародавнього грецького міста

Моргантини на місці центрального святилища, де стояла піч, було знайдено понад 3000 світильників<sup>1</sup>. Поряд із ними було знайдено таблички з проклятими. Співприсутність табличок і значна кількість ламп говорять про те, що світильники були не просто допоміжними аксесуарами культу, а були невід'ємною частиною магічного ритуалу. Крім цього, були знайдені й інші світильники у поєднанні з *defixiones*. І часто таблички з прокляттями знаходилися всередині світильника, а сам світильник не містив слідів повсякденного використання. Наприклад такі світильники з табличками були знайдені у фонтані у священному гаю Анни Перени поблизу Риму. Також про світильники є згадки у магічних папірусах. Вони містять конкретні вказівки на те, які саме світильники слід використовувати під час різних заклять чи ворожінь. Найчастіші поради - використовувати нові світильники, не вживані, так як тоді у них буде більш потужна магічна сила, а також не використовувати світильники з червоної глини. Археологічні знахідки підтверджують описані у магічних папірусах поради щодо масляних ламп, зокрема, пораду використання саме нових світильників. Як було наведене вище, світильники, що були знайдені поблизу табличок з прокляттями, були новими, не вживаними. Зазначене вище доводить, що археологічним джерелом в області магії може бути будь-який предмет, якщо він внесений в аспект магічних ритуалів.

Графіті. Магічні давньогрецькі графіті відносяться до однієї з категорій малої епіграфіки і зафіксовані в усіх давньогрецьких полісах, включаючи колонії. Графіті представлені написами магічного характеру, вони відрізняються за змістом та формою (наговори, закляття, амулети та ін.), нанесені на предмети різних типів (ювелірні вироби, кістяні та свинцеві пластинки, черепки, посуд тощо). Графіті є важливим джерелом для магічної діяльності та уявлень еллінів. Саме завдяки графіті часто вдається встановити

---

<sup>1</sup> Edlund-Berry I. E. M. The power of cults and sacred spaces the interpretatio romana of sanctuaries in southern Italy and Sicily. Stockholm : Svenska Institutet i Rom, 1996.

імена демонів, духів, душ померлих, богів і богинь, яких могли прикликати для допомоги під час магічних ритуалів, систему ритуалів, а також відносну хронологію виникнення тих чи інших магічних практик. До них відносяться таблички з прокляттями, написи на кераміці тощо.

Теракота. Теракотові статуетки використовувалися в магічних ритуалах та часто відносилися до апотропеїчної магії. Серед різних видів грецьких теракотових статуеток одна група стоїть окремо. Це фігурки із з'єднаними або рухомими кінцівками; це вказує на те, що їх ноги, руки, а часто навіть голови виготовлялися окремо і з'єднувалися з тілом після відстрілу. Статуетки цього типу представляють клас, типовий для всього грецького та римського світу протягом усіх часів. Такі статуетки існували в Греції ще в X столітті до нашої ери, були широко популярні на Кіпрі з VIII століття до нашої ери і продовжувався вниз протягом римської тривалості. Велика маса цих фігурок має отвори для підвіски на верхній частині голови; звисаючі кінцівки залишалися в русі, коли статуетки тряслися або підвішувалися. Рух кінцівок безсумнівно надавав фігурці сили, водночас включаючи магічний елемент (додаток 4).

Теракотові статуетки з шарнірними кінцівками зазвичай називають ляльками або дитячими іграшками, і в деяких випадках вважають, що вони насправді були цим. Хоча не можна просто відкинути ці припущення, слід зазначити, що ця гіпотеза ґрунтується на недостовірному прочитанні стародавньої епіграми, яка спочатку була перекладена так, щоб стверджувати, що жінка на ім'я Тімарета віддала богині (у святилищі) своїх ляльок і їхні сукні. Тим не менш, нещодавно було переконливо стверджено, що вона справді віддала своє волосся та власний одяг. Ще одна ознака того, що фігурки не можна робити як ігрові речі, це те, що вони надто вразливі, щоб ними постійно керувати діти. Те, що ці «ляльки» часто знаходять у гробницях дорослих,

свідчить про їхній можливий хтонічний зв'язок або апотропеїчну функцію. Крім того, рух цих фігурок під час розгойдування, на додаток до звуку, який вони видавали, також міг свідчити про магічні властивості<sup>1</sup>.

Іконографічні. Іконографічні пам'ятки, наприклад магічні грецькі папіруси<sup>2</sup>, є чудовим джерелом для дослідження обраної теми. Інтерес вчених до цього типу джерел значно зріс в останні роки, що не дивно. «Одне зображення може сказати більше, ніж тисяча слів»: це твердження, яке походить від стародавнього китайського приказки, яке насправді можна прирівняти до «значимість зображення може розкрити 10 тисяч слів». Образи є важливими у процесі комунікації, крім цього, вони самі можуть слугувати комунікацією. Зображення розкривають принципи, показують ідеї, надають вигляд абстрактним концепціям і мають високу силу вираження та ідеї. Зображення, які розуміються як мова, яка має власні коди, мають значення, яке можна зрозуміти через переклад, інтерпретацію та їх поєднання в запропонованому контексті. Іноді зображення, безсумнівно, можуть мати вищу комунікативну ємність, ніж складені тексти, тому що в деяких випадках немає вимоги до особи, яка спостерігає за зображенням, щоб повністю розв'язати його значення, щоб зрозуміти те, що воно описує; це особливо стосується використання стандартизованих зображень, таких як значки. Ми навіть можемо розглянути обставини, за яких образ вдало змінює слово<sup>3</sup>.

Додавання нетекстових компонентів у магічні книги та магічні предмети несподівано проникло у магічні речі та грецькі магічні книги. Насправді вони часто єдине, що зберіглося, дійшло до нас на магічному предметі; у таких випадках дослідницьке вивчення зображень, на додаток до продукту та - коли

<sup>1</sup> Greek Terracotta Figurines with Articulated Limbs. The Metropolitan Museum of Art, 2004.

<sup>2</sup> Brashear, W.M. The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; annotated bibliography (1928–1994), ANRW II 18.5, 1995. P. 3382.

<sup>3</sup> Betz, H.D. (ed.) The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells. Second Edition, Chicago, London: University of Chicago Press, 1992.

це можливо - історичної інформації, є іншим, що є легко доступним під час спроби зрозуміти речі та їх значення. Правда, що в деяких випадках ми не можемо належним чином розшифрувати повне значення, яке надане зображення мало для його автора, користувача чи спостерігача. Послідовний діапазон, втрата рефералів, (у деяких випадках) надзвичайна зміна іконографічних кодів та інших елементів ускладнюють аналіз. Зважаючи на це, відносні дослідження, аналітичний аналіз, зв'язки між зображеннями та текстами та інші аналітичні можливості й надалі дозволятимуть нам досягти вищого розуміння не лише речей, але й самого супровідного тексту. Простіше кажучи, абсолютно нові техніки в цій галузі допомагають нам набагато краще обговорити складність магічних обрядів у давнину.

Значення нетекстових аспектів особливо важливо для амулетів і дорогоцінних каменів. Дослідження амулетів з дорогоцінними каменями фактично постійно враховували це. Тим не менш, дослідження *figurae magicae* і знаків, як і популярних *charakteres*, виявлених на інших предметах, які є символами ритуальної сили в античності, насправді не були такими систематично поширеними. Особливо мало уваги приділялося зображенням у греко-єгипетських магічних формулярах і прокляттях у минулому, хоча ця модель фактично почала змінюватися за останні кілька років<sup>1</sup>. Тексти фактично постійно перебували в центрі суперечки, а зображенням фактично надавалося другорядне значення, якщо їх не розглядали просто як задню думку. Тим не менш, магічні зображення мають вирішальну цінність у наданні волі ритуальному предмету. Функції образів у магічних текстах можуть бути експресивними (вони спонукають божественного чи демонічного представника прийти до того, хто проводить ритуал) або перформативними (вони розкривають результат, який буде досягнутий за допомогою завершення

---

<sup>1</sup> Brashear, W.M. The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; annotated bibliography (1928–1994), ANRW II 18.5, 1995. P. 3380.

обряду). Хоча ці 2 функції є основними, ми не повинні ігнорувати їхню символічну цінність, оскільки деякі зображення та знаки - зокрема символіка в греко-римській магії - явно служать для класифікації предмета, на якому вони складені або нанесені, як чарівного; з цієї причини вони точно так само були б сприйняті як ефективні знаки будь-яким спостерігачем, який поділяв ці візуальні коди, навіть якщо він/вона справді не розуміє їхнього значення<sup>1</sup>.

Літературні. Літературні джерела сягають свого початку від найдавнішої збереженої грецької літератури, в описах чудових зілля Кірки та Олени та лікувальних заклинань, які співалися над Одиссеєм, після його поранення кабаном [Od. 10.234–240, 4.219–239, 19.455–458]. Деметра, замаскована під стару няню, заявляє, що розуміє різні захисні заклинання для захисту дитини, що є типом чудової традиції, які знають тривіальні старі жінки [Hom. Hymn Dem. 227–230]. Техніка малювання місяця з'являється серед діяльності відьом, таких персонажів, як Медея чи закохана Сімаета у Теокрита [Idyll 2]. Трагедія надає деякі докази, такі як обов'язкова мелодія еріній в Евменідах [328–332] або некромантична ритуальна діяльність персів [620–680], однак трагедія, як і ранні легенди, має тенденцію обмежувати існування надзвичайно дивного. Пізніша легенда про Аполлонія, навпаки, дає чудовий простір для демонстрації магічних здібностей Медеї, а найвитонченіші представлення магії можна знайти в пізніших книгах, таких як «Ефіопіка» Геліодора або «Риторичні вправи Римської імперії», де чарівники майже нескінченного джерела енергії створюють різні парадокси для ораторів. Наприклад, [Ap. Rhod. Argo. 3.528–533; Heliod. Aeth. 6.14; [Quint.] Decl. Maj. 10; Libanius Decl. 41].

У той час як у трагедіях та епосі дивовижна ефективність магічної сили реальна та справжня, якщо небезпечна, у комічних текстах магія відрізняється стандартом ефективності в несприятливому та навіть негативному сенсі: це

<sup>1</sup> Betz, H.D. (ed.) The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells. Second Edition, Chicago, London: University of Chicago Press, 1992.

шахрайство та омана, вчинені девіантними шарлатанами. Від жарту Арістофана про зменшення місяця через посилення на магію мертвих у втрачених старих комедіях і до злобних сатир Лукіана, в яких ті, хто претендує на дивовижну магічну силу, постійно фальшиві та користуються легковірністю своїх жертв [Aristophanes *Clouds* 746–757; Lucian *Philops.* 13–15]. Така довірливість, безсумнівно, демонструє віру багатьох в ефективність магії, однак недовірливість коміків також свідчить про підозру багатьох у тому, що неправильність магії полягає в її неспроможності, а не в перевазі.

Історичні розповіді, які стверджують, що відображають реальність, часто складаються з перехідних посилань на магічні практики, такі як *iunx*, пристрій обертання, що використовується для затягування місяця або ж для заохочення закоханих, у розмові Ксенофонта з Сократом і гетерою Феодотою [Xen. *Mem.* 3.11.16–17]. Судові промови в Афінах 4-го століття до н. е. свідчать про те, що когось могли звинуватити у завданні шкоди за допомогою чарівного зілля або заклинання (термін «фармакон» може охоплювати будь-яке з них), а Платон вказує на ритуальних спеціалістів, які пропонують свої послуги у виготовленні зв'язування, прокляття та навіть воскових фігурок їхніх жертв, які потім залишають на перехрестях [Antiphon 1; Isaeus 9.37; Dem. 25.79–80, 46.14; Plato, *Rep.* 364be, *Leg.* 933ae]. Подібним чином у творі Гіппократа «Про священну хворобу» розглядаються люди, які практикували магічні ритуали, які заявляють, що здатні зменшувати місяць, керувати погодними умовами та — особливо завдяки своїм функціям — лікувати хвороби [de morb. sacr. 4.1–8]. Дискусійний контекст медичних і філософських заповітів свідчить про те, що маркування магії, як правило, є більш точним і вичерпним, ніж у більш повсякденних посиланнях, однак важливо мати на увазі, що таке полемічне та дискусійне значення походить із конкретного контексту і не може бути узагальненим поза цим контекстом. Крім згаданих вище, можна назвати ще багатьох античних

авторів, в творах яких згадується та чи інша магічна практика. Багато згадок про магію є у Геродота (наприклад про магічні дії оракулів мертвих, які викликали дух дружини тирана Періандра для пошуку зниклої речі).

## РОЗДІЛ 2. Магія добра та творення

### 2.1. Некромантія як благо

Діяльність професійних магів була пов'язана зі спілкуванням зі світом мертвих - практиками некромантії і насиланням чогось негативного, боротьбою з привидами і любовними заклинаннями. Саме слово некромантія має грецьке походження: некрос – мертвий, та мантія – ворожіння. Тобто цей вид магії заключається у ворожінні за допомогою мертвих, у взаємодії з мертвими для отримання від них тієї чи іншої допомоги<sup>1</sup>. Одним з напрямів некромантії була діяльність, спрямована на благо як живих так і мертвих. Тому частину магичних практик з мертвими варто віднести до цього розділу. Слід пам'ятати, давньогрецький заклинач мертвих – персоніфікований в образі Орфея, який у своїх гімнах ділився таємницями Діонісійського та Елевсинського культів і називався творцем ритуалів ініціації під час Діонісійських містерій<sup>2</sup>. Використання магичної діяльності на благо померлих було дозволеною, а використання померлих на користь живих засуджувалося як моральними нормами, так і на рівні правових розпоряджень<sup>3</sup>.

Коринфський тиран Періандр послав своїх поплічників до оракула мертвих запитати, де він щось загубив [Hdt. 5.92.]. Привид померлої дружини Періандра, Мелісси, був викликаний, але вона відмовилася повідомити їм, де знаходяться речі через те, що вона була прохолодною і голою; вона стверджувала, що одяг, похований разом з нею, був безглуздим, оскільки його неправильно спалили. Щоб показати, що це справді вона, привид повідомила чоловікам, щоб вони сказали Періандру, що він поставив свій хліб у холодну піч. Періандр одразу переконався, що це дійсно Меліса, бо пам'ятав, що кохався з трупом Мелісси після її смерті. Періандр швидко наказав усім жінкам у

<sup>1</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 23.

<sup>2</sup> Watson L. C. Magic in Ancient Greece and Rome. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 120.

<sup>3</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2218.

Коринфі зібратися в храмі Гери. Усі вони були присутні у своєму найкращому одязі, вважаючи, що це, швидше за все, свято. Після цього Періандр повелів своїм охоронцям, щоб ті роздягнули жінок догола та спалили їхній одяг у ямі, поки він возносив молитву Мелісі. Після цього привид Меліси повідомив йому, де знаходиться зникла річ.

Такою є одна з наших найдавніших історій про привидів, яка ілюструє, яким передбачався зв'язок між живими та мертвими в стародавній Греції<sup>1</sup>.

З нього ми дізнаємося, що померлі закликали до правильного похорону, який мав включати дари, які вони могли використовувати в подальшому. Натомість живі могли розраховувати на підтримку мертвих, коли їм потрібна була допомога чи порада.

Кожен у Стародавній Греції, як і Періандр, дбав про те, щоб підтримувати стосунки між живими та мертвими в належному порядку, але в пізнішу архаїчну добу додатково з'явився клас професіоналів, до яких звичайна людина могла звернутися, коли виникали проблеми з мертвими, так само, як Періандр звертався до оракула мертвих<sup>2</sup>. Такого знавця називали γόης, а мистецтво, яким він займався, — γοητεία. Сучасні вчені прийнято ототожнювати ці слова просто як «маг» і «магія». Однак їх спільне етимологічне походження з γοάν, «співати плач», вказує на те, що суть старогрецької магії полягала у взаємодії з мертвими. Ця комунікація могла мати кілька функцій, залежно від проблеми, яку використовував для вирішення γόης: часто від нього вимагалось втихомирити мертвих, запобігти їхньому гніву та захистити їхню допомогу (професіонали-оракули, до яких Періандр шукав поради, цілком могли називатися γοητες). . Часто він міг спонукати мертвих діяти проти живих, щоб служити пристрастям клієнта, противником якого була жертва. У деяких

<sup>1</sup> Winkelman M. Magic: A Theoretical Reassessment. Published By: The University of Chicago Press. Vol. 23, No. 1, 1982. P. 56.

<sup>2</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 45.

випадках, нарешті, γόης може рекомендувати людям, як вони можуть виконувати ритуали, щоб переконатися, що їхні привиди безперечно будуть щасливі у своєму житті після смерті<sup>1</sup>.

Для стародавніх греків важливо було умилювати померлих. Окрім розповідей Геродота, ми маємо цілу низку розповідей про те, як саме γόητες вирішує проблеми, викликані мертвими. Однією з найвідоміших турбот є спартанський зрадник Павсаній, який після того, як співвітчизники вбили його біля сусіднього храму Афін, повернувся, щоб покарати все місто<sup>2</sup>.

Привид Павсанія ховався біля входу до святого місця, тому кожен, хто намагався туди увійти, боявся, що всі справи у святому місці припиняться. Наприкінці розуму спартанці звернулися до Дельфійського оракула за рекомендаціями, і Креса наказала їм найняти фессалійського γόητες (або ψυχαγωγός, «вождів душ», як їх також називають деякі джерела історії). Ці експерти запропонували спартанцям сховати труп Павсанія біля храму, а також поставити дві скульптури Павсанія біля дверей святого місця<sup>3</sup>.

Жодна з наших варіацій цієї історії не розповідає нам конкретно, що спартанці мали зробити зі скульптурами, коли вони були на місці, але різні інші старі повідомлення повідомляють про скульптури мертвих, прикутих, щоб зупинити їхніх привидів, 4 як у ситуації з привид Актеон, який шукав Орхомена, був або нагодований, а потім покинутий у далекому лісі, як у ситуації зі статуями величезних привидів, про які вказується в духовному декреті четвертого століття до нашої ери в Кірені, грецькій колонії на узбережжі Лівії<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2222.

<sup>2</sup> Winkelman M. Magic: A Theoretical Reassessment. Published By: The University of Chicago Press. Vol. 23, No. 1, 1982. P. 43.

<sup>3</sup> Watson L. C. Magic in Ancient Greece and Rome. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 55.

<sup>4</sup> Dickie M.W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London, New York: Routledge, 2003.

Зрозуміло, що, піклуючись про неприємних привидів, найкраще було заспокоїти їх подарунками чи добротою (наприклад, похованням, якщо мова йде про Павсанія, або одягом, якщо мова йде про Мелісу), і вживати фізичних заходів, щоб запобігти їм заподіяти шкоду. подальшої травми, або шляхом їх обмеження, або шляхом усунення їх з місця, де вони підслуховували<sup>1</sup>.

Існували й інші способи керування привидами, якими люди могли скористатися без допомоги γόντες або ψυχαγωγοί. У «Хоефорі» Есхіла ми дізнаємося, що подарунків може бути достатньо: коли царицю Клітемнестру переслідують кошмари, які, на її думку, привид її вбитого партнера Агамемнона, вона наказує своїй маленькій дівчинці Електрі вилити воду на могилу Агамемнона, бажаючи вгамувати його привид і таким чином покласти край бажанням<sup>2</sup>.

Лиття належало до типових похоронних ритуалів; тут їх просто пристосували для абсолютно нових цілей.

Незабаром після того, як Клітемнестра вбила Агамемнона, вона спробувала зовсім інший підхід до боротьби з привидом Агамемнона, бажаючи, щоб проблеми не починалися з самого початку: μασχαλισμός, розчленування останків, що називається так тому, що руки були видалені, перераховані під пахвами або μασχάλαι<sup>3</sup>.

Зрозуміло, що μασχαλισμός не спрацював повністю, враховуючи, що він не позбавив привида Агамемнона від проблем, але він пропонує захоплююче розуміння того, як греки час від часу бачили привидів: хоча вони думали про серце і тіло по-різному, вони також вважали, що що вони були ретельно пов'язані між собою. повністю прив'язаний до того, що, щоб завдати шкоди,

<sup>1</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 57.

<sup>2</sup> Pulleyn S. Prayer in Greek Religion. Oxford, 1997. P. 100.

<sup>3</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden, 2002. 49 p.

можна поранити іншого. Ми також можемо почерпнути цю останню думку з прикладу спартанця Павсанія, де поховання останків привида допомогло заспокоїти його лють.

Обливання біля гробниці, які мали на меті вгамувати привидів, іноді могли доповнюватися щомісячними пропозиціями їжі, які називалися вечереми (δεῖπνα), які спонукали до ночі молодого місяця за межами міст, де три дороги зібраний (τρίοδοι). Ці вечери були присвячені не тільки привидам, чий гнів насправді потрібно було відвернути, але також і їхній власниці, богині Гекаті, оскільки живі справді сподівалися, що вона, безперечно, допоможе контролювати цих привидів. Тісна співпраця Гекати з привидами була основною причиною того, що вона стала божественною істотою, вирішальною для γόντες та інших, хто застосовував магію в давні часи, роль, яку Геката виконувала і в часи Середньовіччя в «Макбеті» Шекспіра<sup>1</sup>.

Часто мертві були викликані живими через менш заздрісні причини. Мертві знали те, чого не знали живі, і, отже, їх можна було використати для пророцтва<sup>2</sup>. До класичної тривалості існувала низка активних оракулів мертвих. Відповідно до відомої літературної сцени, мертві також можуть бути мобілізовані, щоб пророкувати в ексклюзиві. У «Персах» Есхіла цариця Персії просить сеньйорів двору викликати привида її партнера Дарія для вказівок щодо кінцевого результату битви, яку їхні особи ведуть проти Греції<sup>3</sup>. Природно, ця сцена відбувається в тому, що для греків було дивним, варварським краєм, де,

<sup>1</sup> Уїлліям Шекспір. Макбет. Переклад з англійської: Пантелеймон Куліш. Виданий з передмовою та поясненнями Др. Івана Франка. Львів: Друкарня Наукового Товариства імені Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1900. 150 с.

<sup>2</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2225.

<sup>3</sup> Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.). Magika hiera: ancient Greek magic and religion, Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

ймовірно, кожен мав такі здібності<sup>1</sup>; якщо хтось хотів закликати померлих у домі в Греції, то, мабуть, ще раз потребував допомоги γόης.

γόης був спеціалістом із серця. Якщо γόης може викликати привидів на допомогу та завдавати шкоди живим, а також заспокоювати та відволікати їх, коли це необхідно, він дотримується того, що він розумів велику кількість того, як саме працював підземний світ. і як заручитися підтримкою божеств, які підкорили привидів, які жили там. Через це γόης додатково отримав репутацію експерта, який міг би підготувати серця живих до потойбіччя, запустивши їх прямо в унікальні загадкові культи, де вони з'ясували, що приємно жити в підземному світі. Платон пояснює нам це<sup>2</sup>: ті самі професіонали, які ходять від дверей до дверей і продають прокляття проти ворога, додатково обіцяють, що за певну ціну вони обов'язково введуть клієнтів у ключі, які захистять їхні серця після смерті. Платон згадує, що іноді ці мандрівні фахівці ловили не просто людей, а цілі міста. Це може бути натяком на роботу критського святого Епіменіда, якого телефонували до Афін наприкінці 7-го століття, щоб подбати про проблеми, викликані привидами вбитих відомих мешканців, але так само він існував, представив афінян до певних загадкових культів. Платон також згадує, що деякі таємничі церемонії, які проводяться професіоналами у подорожі, гарантовано допоможуть покращити долю тих, хто вже помер – що, звичайно, принесе користь ураженому привиду, але може додатково допомогти будь-якому живому коханому, який був нещасним, переслідує привид<sup>3</sup>.

Завдання γόης як того, хто займався призовом мертвих і ініціатора містерій інтегровані в міфологічне число Орфея, якого в кількох стародавніх джерелах називають γόης. Орфей популярний серед багатьох сучасних глядачів завдяки першій із цих двох здібностей: історію про його подорож до Аїду, щоб

<sup>1</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 112.

<sup>2</sup> Pulleyn S. Prayer in Greek Religion. Oxford, 1997. P. 75.

<sup>3</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 238.

забрати серце своєї померлої другої половини, розповідали Вергілій, Овідій і кілька пізніших поетів. Але в античності Орфей був менш відомий тим, що передавав у своїх мелодіях таємниці Діонісійської та Елевсинської загадок і розробляв процедури ініціації для першого. Тісний зв'язок між двома особливостями мобілізації сердець і пропонування людям загадок поділяє сам Орфей у пізньоантичному вірші, пов'язаному з ним, у якому він стверджує, що все, що він наказував людям щодо підземного світу у своїх мелодіях, було виявлено, коли він прийшов до Аїду, «довіряючи моїй цитрі, мотивований любов'ю до моєї дружини»<sup>1</sup>. Орфей усвідомив, що він насправді зробив щодо Безодні, оскільки він фактично одразу побачив її сам і розвинув особливий зв'язок із силами, які там панували. Слід мати на увазі, що, як він сам підкреслює в цитаті, він мав здатність здійснити подорож у підземний світ і відновити душу своєї кращої половини завдяки тому, що він був приголомшливим митцем: у старій Греції музика вважалося, що всі види мають чудову силу. над своїми, над домашніми тваринами, над живими і над царством мертвих.

Звичайно, прагнення Орфея отримати серце своєї партнерки неминуче перестало працювати: її душу зрештою було відправлено назад у підземний світ, де вона й залишилася. Якщо, як стверджують багато стародавніх джерел, Орфей був γόνης [Strabo 7.330, fr. 18 (=Orph. fr. 40 Kern), Lucian Astr. 10, etc], професіоналом виклику душ померлих, чому він врешті-решт не виконав надзвичайного завдання, на якому ґрунтується вся γοητεία? Потреби драматичної оповіді належать до відповіді: жахливий кінець робить історію набагато кращою. Але сама історія складається з додаткового фактора, який має найкращий сенс у правилах γοητεία, як ми розуміємо їх з інших ресурсів: Орфей перетворив свій погляд на серце, яке він насправді стимулював. Багато грецьких

<sup>1</sup> Winkelman M. Magic: A Theoretical Reassessment. Published By: The University of Chicago Press. Vol. 23, No. 1, 1982. P. 61.

текстів застерігають від споглядання або зв'язку з духами померлих, яких хтось викликав. Наприклад, царю Адмету, коли він повертає серце Алкестіди з безодні, радить не розмовляти з нею протягом 3 днів, після чого вона, безумовно, знову буде зарахована до числа живих. Нещодавно оприлюднене священне правило з 5-го до н.е. Селін<sup>1</sup> заохочує людину, яка хоче викликати привида, «перетворитися» до того, як привид прийде. Коли Орфей перетворився на привида свого партнера, він знехтував правилами γοητεία.

Одне, що зрозуміло з попередньої розмови, це те, що, як і багато інших моментів, про які піклується магія, мертві приносили як потенційну користь, так і можливу шкоду для людей; потрібно було вжити заходів, щоб переконатися, що вони обслуговують ваше ім'я, а не проти вас. Це була лише одна з причин, чому курс спеціалістів-- γοητεία-- виник у грецькому суспільстві, щоб дати знання та методи, якими звичайна людина не володіла. Але якщо згадати цю фазу, ми помітимо інше: γόης часто пов'язували з расами індивідів, яких стародавні греки, які розповідали ці історії, вважали іммігрантами. Орфей був фракійцем, а γόητες, які керували привидом Павсанія, були фессалійцями; у класичній Греції як Фракія, так і Фессалія вважалися дивним прибуттям на кордон людей. Епіменід походив з Криту, іншої землі, яку греки вважали містичною та, можливо, шкідливою. Дактилі, чудові γόητες, які, як вважають, насправді виховали самого Орфея, також були пов'язані з Критом. Ці визнання, можливо, не відображають реальності, звичайно; Хоча дуже ймовірно, що, як рекомендує Платон, існували мандрівні γόητες, які могли прибути до Греції з чужих країн, скоріш за все, існувало також кілька регіональних, доморощених γόητες. Проте послідовне асоціювання γόης у класичні часи з іноземними землями, тим не менш, інформує історію: незважаючи на те, що дивовижний обов'язок γόης здавався їм корисним, греки ніколи не були цілком задоволені

---

<sup>1</sup> Dickie M.W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World, London, New York: Routledge, 2003.

ним; управління мертвими, які були дещо дивними та страшними, мало залишатися відповідальністю особи, яка сама була поза нормальним суспільством<sup>1</sup>.

## 2.2. Грецькі скульптори як чарівники

Давньогрецькі скульптури надзвичайно часто розглядалися як чарівні еквіваленти показаних предметів або, як мінімум, як тип матеріального вмістилища їхніх індивідуальностей і сердець, і, як наслідок, вважалося, що вони наділені життям на додаток до життєвих функцій. норма людського життя, як-от почуття, активність, голос, здатність кохатися, слухати та визначати події<sup>2</sup>.

Дедалу вже приписували виготовлення статуй, оснащених рухом, почуттями, а іноді також голосом. Дивіться, наприклад, Евріпід, Гекуба, 836-- 8:

«Якби я мав голос у своїх руках

і моя рука, і моє волосся, і мої кроки,

(...) через мистецтво Дедала."».

Порівняйте також Платон, Мено, 97 D: «Вони [sc. скульптура Дедала], якщо вони не зв'язані, тікають і тікають, однак якщо про них подбати, вони залишаються на місці».

Вважається, що ідея створення статуй, наділених життям, виникла в Греції протягом усього періоду орієнталізації (VII століття) в результаті сильного впливу близькосхідних суспільств (угаритські повідомлення вважаються найближчими попередниками цих ідей), де концепція живих статуй мала тривалий звичай.<sup>1</sup> Однак політеїстична та анімістична концепція світу, яка

<sup>1</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden, 2002. 76 p.

<sup>2</sup> Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.). Magika hiera: ancient Greek magic and religion, Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

по-різному використовувалася в усьому східно-середземноморському світі і яка припускала присутність величних тисків, що діють у природі, неминуче включала ідею, що боги та герої зі своїми власними індивідуальностями та життями також можуть існувати в їхніх зображеннях<sup>1</sup>. Отже, вплив Близького Сходу, ймовірно, доповнив і зробив ще більш зрозумілою ідею, яка ще не була розкрита в грецьких релігійних віруваннях темних віків.

Власне, ідея фігур, розроблених художником і наділених життям, інтелектом і активністю, підтверджена вже у Гомера, який, однак, пов'язує цю силу не з людьми-митцями/чарівниками, а з богом Гефестом. Це добре прослідковується в Іліаді [18, 418-420]:

«Золоті діви [Санскр., створені Гефестом], як живі діви,

у них є знання та кмітливість/кмітливість, а в нього є голос і сила».

Див. також Гесіод, Теогонія, 581 і 584:.

"і він [Гефест] працював над ним [золотою короною, розміщеною на голові Пандори] багатьма Дедалами, (...), приголомшливими тваринами, подібними до живих істот з голосами."».

Крім того, зображення Пандори, найпершої жінки, як стверджує Гесіод у Теогонії (570-89) та у «Роботах і днях» (60-105), є статуєю (додаток 2), такою ж високою, як стилі Гефеста. вона зроблена з глини, хоча вона ніколи не була живою істотою<sup>2</sup>. Поширення ідеї щодо живих статуй, що переміщуються, спричинило техніку стримування скульптур, що стоять за божественними істотами з великими грошима, щоб зупинити їх від втечі. Розглянемо, наприклад, відповідні приклади: а) дерев'яне зображення Безкрилої Ніки на афінському Акрополі було повністю ослаблене через навмисне видалення його

<sup>1</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden, 2002. 13 p.

<sup>2</sup> Cunningham G. Religion and Magic: Approaches and Theories. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. 75 p.

крил; тому вона ніколи не могла втекти; б) стара дерев'яна фотографія Еніалія, зображеного в ланцюгах у Спарті: якщо його повісити, Еніалій точно ніколи не піде.<sup>4</sup> У давнину фінікійський антецедент цитувався для цієї процедури: жителі Тіру говорили, що вони тримали своїх богів ланцюгами. Тим не менш, ця звичка підтверджена багатьма культурами, де панує чудове мислення. Цей метод був додатково прийнятий у Римі, де ноги зображення Сатурна були пов'язані вовняними стрічками<sup>1</sup>.

Приписування скульптурам життя, можливо, послужило поштовхом для вірування, засвідченого на Тасосі на початку 5 століття до н. однак цей висновок є дуже специфічним. Фактично, неживі речі можуть бути додатково оцінені екстремальним законом, який був встановлений на Тасосі; таким чином, реальність того, що статуя була досліджена, не завжди означає, що статуя розглядалася як одушевлені речі. Топос живих статуй зазвичай покладається на статуї класичної та особливо пізньої класичної тривалості: найкращим доказом цієї моделі є дотепи грецької антології, які описують шедеври, особливо V і частіше четвертого століття. Частота «анімістичного» підходу до шедеврів частково обговорюється «театральним мисленням» (використовуючи термін Дж. Поллітта), який намагався виявити образи як правдоподібні збіги із символами предметів. Це також було результатом успіху пізньокласичної скульптури, улюбленими предметами якої були молоді оголені божественні істоти, такі як Афродіта чи Ерос<sup>2</sup>, і чиї стилі підкреслювали згладжені поверхні фігур. Ці поверхні в кінцевому підсумку виявилися правдоподібними як візуалізація шкіри та стали набагато більш автентичними, як правило, завдяки змазуванню їх прозорим воском. Ці репрезентативні тенденції проклали шлях, отже, був найсміливіший результат ідеї в живих статуях: агальматофілія, або

<sup>1</sup> Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

<sup>2</sup> Winkler J.J. «The Constraints of Eros», in Faraone-Obbink, 1991. P. 223.

потреба певних чоловіків кохатися зі статуями. Міфологічний прецедент агальматофілії повертається на Кіпр, згідно з попередньою рекомендацією, що тема живих скульптур була особливо поширеною у фінікійській культурі. Насправді ім'я основної особистості цього епізоду, Пігмаліон, зазвичай є фінікійським. Існує 2 різні версії цього епізоду. На початку Пігмаліон був королем Кіпру і займався коханням із легендарною статуєю оголеної Афродіти зі слонової кістки. Ця версія була записана Філостефаном з Кірени у його творі *Регі Курґоу* у 2-му п'ятдесятому відсотку третього століття до нашої ери. і пізніше повідомлено римськими імператорами. Ще за однією версією, Пігмаліон був кіпрським скульптором, який любив кремовий колір. він зробив статую чудової оголеної жінки. Афродіта оживила цю скульптуру, і він одружився на своїй ідеальній жінці<sup>1</sup>. Ця казка, визнана лише в римському світі, могла бути результатом забруднення історії Філостефана помилковим уявленням про Дедала, виробника живих статуй, і подальших елліністичних випадків, коли чоловікам подобалися статуї оголених жінок<sup>2</sup>. У пізній позачасовій грецькій культурі виявляється 2 нові сили, які фактично додали до агальматофілії:

Першим був платонізм: платонівська вимога мистецтва, яке виходило за межі наслідування природи, додавало віри в живі статуї. Більше того, оптимістична подорож від суб'єктивного досвіду до відображення абсолютної краси та любові мотивувала чоловіків шукати спілкування зі статуями божеств кохання в надії досягти метафізичних цілей.

Другим було мистецтво Праксителя: цей афінський різьбяр прагнув надати статуям божеств кохання привабливий вигляд і віддавав перевагу зображенню молодих оголених предметів із гладкою шкірою, яку він також

---

<sup>1</sup> Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

<sup>2</sup> Faraone Ch. A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 183 p.

робив надзвичайно сексуальною завдяки нанесенню на них прозорого воску.<sup>16</sup> Крім того, маючи справу зі статуями, призначеними для увічнення сценічного успіху (наприклад, хорегічна скульптура), він встановив фазову концепцію скульптурних зображень. Усі ці атрибути повинні зробити статуї достатньо привабливими, щоб спонукати чоловіків займатися з ними коханням.

Ранні випадки сексуального потягу до скульптури описані в джерелах, що датуються приблизно 300 роком до н. е.; і коли він виявив, що це важко через температуру каменю, він негайно покинув свій макет. Скульптуру створив Ктесікл, якого також називають музикантом, який діяв в Іонії під час правління сирійської цариці Стратоніки, на самому початку третього століття до нашої ери. Один із найвідоміших епізодів агальматофілії в стародавньому світі також відноситься до самого початку третього століття<sup>1</sup>. Про це повідомляється в творі «Пері Кніду» Посидіппа, швидше за все, однойменного епіграміста Пелли, який цікавився мистецтвом і діяльність якого сягає приблизно 285-265 років. Чоловік, закохавшись у Афродіту Кнідську, сховався вночі в її храмі за дверима, коли вони були зачинені, осквернив статую, залишив пляму на верхній частині ноги богині, а потім вчинив самознищення. 2 гравюри з Кніда. датуються приблизно 300 і 200 роками до н.е., відповідно, могли бути присвятами ентузіастів Афродіти Праксителю.

У недатованому випадку, про який повідомляє Еліан (оголошення початку третього століття), молодий дворянин глибоко закохався в статую Тихе, яка стояла біля Прітанеуму в Афінах. Він прийняв статую і поцілував її<sup>2</sup>. Керований ентузіазмом, він з'явився перед буле (загальною радою полісу) і забезпечив придбання статуї за велику суму. Коли він перестав працювати, щоб переконати їх, він поклав на статую велику кількість корон і гірлянд, приніс жертву, багато її прикрасив і вбив себе, вимовивши довгу промову та плачучи. Додаткова

<sup>1</sup> Dickie M.W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York: Routledge, 2003.

<sup>2</sup> Faraone Ch. A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 136 p.

статуя Праксителя, Ерос Паріон у Пропонтіда сподобалася Алкеті з Родосу - невідомо, коли - згідно з Плінієм. Частота цих випадків, особливо в елліністичній тривалості, не є дивною. По суті, це ще й золота тривалість Ідилії та Аркадії, коли образне зображення олімпійців або міфологічних персонажів в основному мало бути достатньо розумним, щоб зацікавити відвідувача та запросити його зануритися в їхній сексуальний міфологічний світ. Природно, лише деякі вельможі можуть ризикнути спілкуватися з богами; наші джерела часто або наголошують на родоводі цих видатних осіб, або повідомляють їхні імена, що вказує на їхній високий стан. Тим не менш, втягнення в чудовий світ зрештою стало раєм, через що обидва шанувальники Агалмати покінчили життя самогубством.

З перевезенням класичних грецьких скульптур до Риму агальматофілія прижилася і в цьому місті. Одна з еспіадських муз, привезена з Феспії до Риму в 146 р. до н. е., любив римський лицар Юній Пісцікул в епоху Варрона або раніше. Крім того, бронзова скульптура хлопчика роботи Стронгіліона, аттичного майстра кінця 5 століття до н.е., була пристрасною Брута, вбивця Цезаря. Ситуації агальматофілії не вказуються після тривалості Аполлонія з Тіани (початкове століття до нашої ери). Це показує, що це відчуття зникло в результаті його публічних вчень<sup>1</sup>.

Як особистість божества увійшла до його/її статуї? Вочевидь це було зроблено за допомогою магії<sup>2</sup>. Мелеагр (приблизно 100 р. до н. е.), мабуть, згадує цю процедуру в епіграмі Праксителя на Ероса Феспійського:

Пракситель, стародавній творець живих істот, розробив витончену статую, але коли він обробив скелю, він справді розробив сіру, безмовну кількість чудового роду (*agalma/apsukhon*). Викликання живих істот (*empsukha*

<sup>1</sup> Pulleyn S. Prayer in Greek Religion. Oxford, 1997. P. 87.

<sup>2</sup> Pelaez J. (ed.) El dios que enhechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Córdoba, 2002.

mageuôn) магiчними засобами, він створив головного поганого хлопця Ероса в серці цього каменю. Ймовiрно, статуя така сама за назвою лише тому, що вона набагато ефективнiша у своїй дiяльностi. Бо Пракситель не змiнив камiнь, але дух розуму статуї Нехай Ерос сформує мiй настрiй у благотворний спосiб, щоб переконатися, що, розвинувши мою внутрiшню душу, вона [моя душа] може складатися з храму Еросу.<sup>1</sup>».

Тому в процесi створення цiєї статуї є 3 етапи:.

спочатку створення матерiальної статуї, яка, безсумнiвно, дуже приголомшлива, але все ще нежива;

по-друге, внутрiшнє життя (emprukha) вселяється в скульптуру магiєю (mageuôn); Любов зараз розвивається в центрі картини, i її сила феноменальна;

по-третє, Ерос, у видiннi в межах своєї власної статуї, на даний момент може надавати свою силу i формувати уми чоловікiв, що складаються з розуму поета<sup>2</sup>. Інформація, надана софiстом Калiстратом (III або IV столiття н. е.), незмiнна з iнформацію, надану Мелеагром. Див., наприклад, його короткий виклад Вакханки вiд Скопаса (Ekphraseis, № 2):.

«Руки рiзьбярiв (...), коли вони оволодiють даром величнiшого натхнення, дають божественне вираження розробкам, якi оволодiють i наповненi натхненням ентузiазмом. Отже, Скопас, керований, так би мовити, деякими iдеями, вселили величне божевiлля прямо в цю статую(...).Скульптура вакханки, побудована з парийського мармуру, перетворилася прямо на справжню вакханку.(...) Скопас (...) творив чудеса над тiлами. зроблений з неживої матерiї»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Faraone Ch. A. Ancient Greek love magic. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 67 p.

<sup>2</sup> Winkler J.J. «The Constraints of Eros», in Faraone-Obbink, 1991. P. 235.

<sup>3</sup> Watson L. C. Magic in Ancient Greece and Rome. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 89.

Давайте поглянемо на зображення Ероса-лучника Праксітелем (№ 3) в іншому світлі:

"Я хочу перекласти ще один духовний твір мистецтва, оскільки для мене було б некоректно відкидати сакральність таких творів. Ерос Праксителя був зображенням самого Ероса, яскравого молодого хлопця з крилами та луком. Він створив скульптура з бронзи, яка передає пишність і суверенітет Ероса. Сама бронза, здавалося, була контрольована Еросом, оскільки вона могла не просто залишатися безживним продуктом, але оживати як дивовижний Ерос»<sup>1</sup>.

Існують повідомлення про те, що Пракситель використовував надприродні або «магічні» інструменти для створення своєї Афродіти Кнідської<sup>2</sup>. Згідно з 2 джерелами [Платон, А.Р. 16. 160; Авсоній, Епіграма 55], його залізні знаряддя діяли окремо, під повним контролем Ареса, бога заліза. Тим не менш, окрім цієї інформації, ми не маємо конкретної інформації про чудові методи, які використовує різьбяр, щоб прищепити статуї продукту суть ілюстрованої теми. Асоціація цих удосконалень статуї зі Скопасом і Праксітелем свідчить про те, що найефективніші агальматопеї пізньої класичної тривалості не просто вшановувалися як художники в стандартному сучасному розумінні, але також вважалися магами, які ефективно викликають погляди божественних істот і героїв за допомогою своїх статуї перед очима глядачів. Вірування в те, що мармурові статуї відправляли у в'язницю всередині кам'яних перешкод різьбяр, звідки вони дивовижним чином запускалися, і пов'язана з цим віра в статуї, що говорять (наприклад, популярна статуя Мемнона у Фівах, Єгипет) переважали протягом елліністичного та римського періодів. Тим не менш, починаючи з 2-го софістичного руху (приблизно 60-230 рр. до н.е.), критика культових статуй як традиційних і повністю вироблених, і з цієї причини не мають контакту з богами, закінчилася інтенсивною і була розкрита

<sup>1</sup> Winkler J.J. «The Constraints of Eros», in Faraone-Obbink, 1991. P. 239.

<sup>2</sup> Pelaez J. (ed.) El dios que enhechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Córdoba, 2002.

конкретно Лукіаном. Покладення видів чудових статуй на суб'єктивну точку зору смертних і, з цієї причини, їх повна невідповідність з філософської та доктринальної точки зору, часто підкреслювалося батьками Церкви, від Татіана та Афінагора до Климента. Олександрійського, Арнобія, Фірмака Матерна і, нарешті, Теодорита. Тим не менш, чудова сила зображень не закінчилася з початком християнства. Відтоді християнські ікони фактично пов'язували зі сприятливим впливом, а злу силу фактично постійно приписували збереженим язичницьким зображенням.

### 2.3. Магічне каміння

У колекціях по всьому світі зберігається багато стародавніх «гностичних» каменів (таких як яшма, гематит, халцедон, лазурит, гірський криштал, сердолік, агат, плазма, обсидіан і стеатит), значна частина яких залишається неопублікованою<sup>1</sup>. Ці мінерали були пов'язані зі світами та божественними істотами, вважалося, що вони мають фундаментальну силу, пов'язану з їхніми певними кольорами<sup>2</sup>. Наприклад, вважалося, що галактит, білий камінь, сприяє виробленню молока у жінок і тварин. Вважалося, що аметист із своїм винним кольором відлякує від пияцтва<sup>3</sup>. Червоні камені, такі як яшма, гематит і сердолік, використовувалися, щоб уникнути менструальної кровотечі. Гравюри некромантів про здоров'я, удачу, довге життя та альтруїзм прикрашали ці камені, складені грецькою, псевдогрецькою, спотвореною єгипетською, івритом, арамейською чи, можливо, смішною дурницею. Будь-який знак, алфавітний або спонтанний, створений ворожкою, суттєво впливав на неписьменних і легковірних клієнтів, які вважали ці гравюри можливо чудовими. У деяких випадках на каменях були вигравірувані фігури

<sup>1</sup> Barb A. A. Diva Matrix - A faked gnostic intaglio in the possession of P.P. Rubens and the iconology of a symbol, JWCi, Vol. XVI (16), 1953. P. 193.

<sup>2</sup> Bonner. Further important publications are Mouterde 1930. 1950. P. 55.

<sup>3</sup> Watson L. C. Magic in Ancient Greece and Rome. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 99.

божественних істот або дияволів. Перш ніж запропонувати споживачам, ці дорогоцінні каміння було освячене, щоб «запустити» свої сили.

Приблизно на початку попереднього тисячоліття ми знаходимо доказ абсолютно нової категорії стародавньої гліптики: так званих магічних гем<sup>1</sup>. Протягом цього періоду та навіть раніше ми безперечно пам'ятаємо про розвиток написів на гемах, однак типи, які зараз з'являються принципово відрізняються від інших. Варто виділити 4 основні атрибути, які, очевидно, не постійно присутні разом у всіх роботах (п'ятий, і, можливо, найважливіший, буде вказано швидко).

Спочатку кілька зображень, виліплених на цих дорогоцінних каменях, представляють божественних істот і дияволів, яких ніколи раніше не бачили і не зрозуміли ні в греко-римському, ні в єгипетському пантеонах; у тих випадках, коли існують божественні істоти класичних культур, вони відкриваються в абсолютно нових іконографічних контекстах.

Цю модифікацію в першу чергу демонструє врізаний текст, що супроводжує зображення - 2-а якість магічних самоцвітів. Вписані дорогоцінні камені цього типу, природно, не є абсолютно новим явищем, оскільки імена різця або власника, поряд із часто чудовими снами, часто виліплювалися на дорогоцінних каменях і в раніші часи. Тим не менш, гравюри, які з'являються зараз, різноманітні. Зазвичай вони написані грецькими літерами, однак заплутані, оскільки мова, напр. ΑΒΡΑΣΑΕ, ΕΥΕ ΒΑΚΑΕΥΧΥΕ, ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ (ονόματα βάρβαρα, «варварські слова», які не мають сенсу для необізнаних).<sup>2</sup> Подібним чином їхній текст не був врізаний звичайним методом, тобто написання було перевернуто, щоб було чітко на відбитку. ; з цієї причини, такі дорогоцінні камені не мають на увазі використання як печатки-- як переважало в попередні століття-- а радше як амулети. Вони складаються з криптографічних

<sup>1</sup> Belfiore E. «Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus». Phoenix 34(2), 1980. P. 129.

ознак, які називаються *χαρακτήρες* (*characterêres*), а також текстів і зображень: маги вважали кожен знак таємною печаткою божественної істоти<sup>1</sup>.

В іншому вони нагадують звичайне огранене каміння. Коли справа доходить до процедури виробництва, вона нічим не відрізнялася від інших дорогоцінних каменів імперського періоду, вважаючи, що форма каменів та використовувані інструменти однакові. Як правило, ті самі вироби використовуються, коли мова йде про інші дорогоцінні камені: головним чином сердолік, яшму, халцедон і гематит (це сучасні назви, які майже ніколи не представляють стародавні терміни)<sup>2</sup>. Окрім напівдорогоцінного каміння, розуміються приклади скла та бронзи. , як правило, виготовляється за допомогою типів, витягнутих із коштовностей<sup>3</sup>.

Наше розуміння історії цієї категорії наразі обмежене. Їхнє виробництво могло навряд чи розпочатись за початком Римської імперії; воно тривало у 2-му та 3-му століттях і закінчилося в пізній античності, відповідно до основного зменшення огранювання дорогоцінних каменів і законодавчих обмежень язичницького чудового мистецтва, яке в кінцевому підсумку стало значно суворішим із середини четвертого століття<sup>4</sup>. Хоча майстерні швидше за все були розташовані у східному Середземномор'ї, проте брак фрагментів визнаних доказів змушує нас бути обережними. Їх кількість оцінюється приблизно в 5 тисяч. Вони, звичайно, були зроблені відповідно до страв. Так, наприклад, можна виявити різні угоди з однією і тією ж чудовою формулою - явно незрозумілою, а часто і неправильно скопійованою гравером. Саме гравіювання є останнім етапом реального виробництва магічного самоцвіту.

<sup>1</sup> Bonner. Further important publications are Mouterde 1930. 1950. P. 62.

<sup>2</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 2002. 270 p.

<sup>3</sup> Dickie M.W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York: Routledge, 2003.

<sup>4</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 2002. 139 p.

Ймовірно, найважливіша відмінність між чудовими та немагічними дорогоцінними каменями полягає в тому, що попередні вимагали чогось більшого, ініціації (*teletê*), яка складалася в основному з молитви та звичайних практик, у яких маг використовував краси, щоб зарядити зроблений гравером камінь чудовими. потужністю<sup>1</sup>.

Серед абсолютно нових іконографічних видів зображення тварини з невстановленою назвою найбільш очевидна відмінність від греко-римських перфектів божественного. Це електроцефал, однак із ногами, зміненими двома зміями, і верхньою частиною людського тіла в кірасі. У правій руці ця тварина тримає батіг, а в лівій – велику круглу гарду, на якій складаються 3 літери: ΙΑΩ – ім'я Бога Ізраїлю грецькою мовою. Ім'я Αβράσαξ (Абрасакс) зазвичай пропонується біля фігури<sup>2</sup>. Присутній особливо на чудових дорогоцінних каменях, цей іконографічний тип ніколи не з'являється на предметах, окрім бронзової статуетки підозрілої достовірності. Сучасні дослідження цього типу пам'ятають випадок, коли ми розуміємо результат математичної формули, але не розуміємо техніки отримання це. Особливо те, що зображена божественна істота — це Сонце, яке було головним у язичницьких доктринальних ідеях імперської доби (таких як єгипетський Гор або грецький Геліос), і тому божественну істоту часто зображують на чудових самоцвітах. Тим не менш, залишається обговорити, чому ця фігура включає компоненти, які ніколи не були інтегровані ні в греко-римську, ні в єгипетську віру<sup>3</sup>.

Цей приклад добре висвітлює основну проблему вивчення магічних самоцвітів. Ілюстровані на них образи можуть бути перекладені різними способами завдяки полівалентності іконографічних типів; однакові характеристики можуть мати численні переваги. Магічні заклинання, навпаки,

<sup>1</sup> Wilamowitz-Moellendorff U. *Der Glaube der Hellenen*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 71 p.

<sup>2</sup> Barb A. A. *Diva Matrix - A faked gnostic intaglio...* P. 201.

<sup>3</sup> Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 2002. 148 p.

створені спеціально, щоб бути незрозумілими стороннім. Аналіз приватних типів залежить, по-перше, від кількості асоційованого з ними складеного продукту. У незвичайних випадках складені слова виявляють функцію чудового самоцвіту. Сардонікс, який зберігається в Ермітажі в Санкт-Петербурзі, наприклад, дублює стиль, популярний зараз із застарілої тривалості грецького мистецтва: Персей летить з відрубаною головою Горго. З іншого боку, текст, вигравіруваний на зворотному боці дорогоцінного каменю, показує контекст, з якого просто складалося зображення: «Забирайся, Подагра, за тобою женеться Персей». Подагра («Подагра»), яку вважають дияволом, має чудовий фактор, щоб втекти: її переслідує найбільший герой грецького фольклору, його зброя перетворює його супротивників на камінь. Ефективність легендарної дії, проведеної *illo tempore*, можна вважати законною навіть після завершення легендарних часів.

Використання легендарного або духовного прикладу є концепцією традиційної медицини, незалежної від культур і часів. Група чудових дорогоцінних каменів із, ймовірно, найбільш репрезентативними частинами також використовувалася для реставраційних функцій, однак дозволяла іншу систему. Вони були повністю складені із зелених каменів, прикрашені фігурою змії з головою лева та короною з променів і, як правило, також представляли символ, що включає 3 косі лінії. Цей символ є настільки поширеним у групі, що це фактично змусило вчених назвати його «знаком Гнубіса» (на честь сатанинської сили, яка часто складається)<sup>1</sup>. Фігура Гнубіса зрозуміла з єгипетської віри, і згідно з найбільш можливим аналізом, він є одним із тридцяти шести божественних істот, які керують приватними вказівками Зодіаку в 10° тріадах («роки»), і, можливо, над правитель 2 частини Рака або найпершої частини Лева. Згідно зі складеними джерелами, амулет з такими

---

<sup>1</sup> Watson L. C. Magic in Ancient Greece and Rome. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 37.

зображеннями передбачалося використовувати проти нетравлення. Його навіть перевірів Гален, один з найкращих дослідників медицини античності, який виявив своє повне задоволення його ефективністю. За стародавніми вченнями про відновлення сили світів, цей декам пов'язаний зі шлунком. Ця перспектива також підтверджується гравіюваннями на деяких дорогоцінних каменях, таких як: *perke* – «поглинати»<sup>1</sup>.

Інший типовий тип прикрашений давньогрецьким іконографічним планом: Афродіта Анадіомена. Тип повертається до живопису улюбленого художника Олександра Великого, Апеллеса. Картина завоювала велику вдячність Августа, що він придбав її, щоб перенести до Риму і поставити в храмі покійного нащадка богині, обожненого Цезаря. Цей стиль був особливо популярний в античному мистецтві. Слово *Agôgrhphasis*, складене на зворотному боці дорогоцінних каменів (можливо, це таємне ім'я Афродіти), більше свідчить про те, що камені, прикрашені таким способом, використовувалися як амулети. Одну підказку для аналізу цього виду дорогоцінних каменів можна знайти в стародавньому чудовому довіднику Сіранідів. Ця книга містить чудові страви, активними інгредієнтами яких є рослини, птахи, риби та дорогоцінні камені, кожна з яких має назви, що починаються на ту саму букву. Під літерою іпсилон ми перевірили, що кам'яні евантоси потрібно прикрасити фігурою Афродіти, яка переплітає своє волосся. Під дорогоцінний камінь потрібно покласти шматочок кореня рослини *Eus dômos* і солов'їний язик, після чого надіти і використовувати. Завдяки дії амулета, його власник буде приємний для всіх, він буде популярним і значущим навіть перед богами і дияволами, і всі тварини від нього втечуть<sup>2</sup>.

Те, що насправді було сказано про останні 2 види амулетів, підкреслює очікувану систему дії чудового співчуття. Усі амулети демонструють концепцію

<sup>1</sup> Dickie M.W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York: Routledge, 2003.

<sup>2</sup> Wilamowitz-Moellendorf U. *Der Glaube der Hellenen*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 53 p.

всесвітів як об'єднаних величними силами. Основними джерелами енергії для них є сонце та зірки, які діють як у живій, так і в неживій природі та керують життям і смертю<sup>1</sup>. Цей тип влади може проявлятися різними методами. Отже, в останньому прикладі амулети діють через певний γένος рослини, птаха, риби та каменю, зв'язок між якими також розвивається через ідентичність їхніх ініціалів, тоді як у найпершому прикладі вони діють на частина всесвітів (зірки) і серед мікросвіту (тіла). Якщо маг розуміє функції цих сил, якщо він може керувати ними, він також може їх змінити; його розуміння — це сила. Показовим сучасним контрастом було б те, що глибокий космос — це закрита комп'ютерна система величезних відсотків. Його робота абсолютно безособова; тому будь-хто, хто розуміє пароль, може отримати до нього доступ. Згідно з його розумінням, маг має можливість увійти в нього та на певному рівні модифікувати мінімум кілька системних програм. Повертаючись до 2 наведених вище прикладів, спочатку не було закодовано в стилі роботи системи, що кожному має хтось подібатися або що у нього не повинен боліти живіт. 2 дорогоцінні камені показують, що маг має силу це змінити. Однак, якщо дорогоцінні камені Хнубіса використовувалися лише для однієї функції (як мінімум, згідно з нашими джерелами), вплив амулетів Афродіти є складним: сатанинська сила, укладена в самоцвіт, має складну роботу. І чим менш визначене його використання, тим складніше аналіз самоцвіту.

Для приблизного розуміння цінних амулетів найбільше допоможуть чудові тексти, збережені на папірусах (*Papyri Graecae Magicae* і *Supplementum Magicum*). Блюдо в книзі XII ВЕМ (270-- 350) пояснює, наприклад, як зробити чарівний перстень, який «зробить блиск ... у міру своєї сили». Сонце виліплене... використовуйте його чистим". Ініціація, теля, про яку йшлося вище, у цьому випадку складається в основному з молитви до сонця, що "встає рано", і

<sup>1</sup> Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

молитви, яка продовжується: "Боже найфантастичніший... .. Я покликав вас... виконайте цей найкращий обряд». Тому тут необхідно було викарбувати на коштовності зображення істоти, до якої чарівник звернув свої молитви, тобто бога сонця<sup>1</sup>.

Як зараз пам'ятають, цілком можливо, що багато чудових дорогоцінних каменів розкривають бога сонця, божественну істоту язичницької віри того часу, у багатьох видах; проте йому не завжди потрібно було задовольняти мрію чарівника. Наприклад, у сексуальному зверненні (PGM LXI 1-- 38) очікується, що саме диявол надасть бажану жінку для клієнта фокусника. Саме його відправляє маг до NN, дитини NN, з наказом: «Зробити так, щоб вона назавжди запаморочилася». Чарівник може змусити диявола зробити це (фактично) від імені чудового бога: «Я заклинаю тебе, фантастичний бог Тоте. Вислухай мене через одержимість». Ідентичність бога пояснюється розширенням страви: «Коли ви робите це ... Abrasax». Того самого бога потрібно попросити, серед інших його образів, покласти край справі, яка більше не потрібна: все, що потрібно, це скарабея, якому він каже: «Проковтни мій фільтр... наказує тобі виконувати».

Як зазначається, початок виробництва чудових самоцвітів археологи пов'язують з початком королівської епохи. Тим не менш, амулети-кільця обговорюються з давньогрецької тривалості. Тим не менш, чудові коштовності доімперської тривалості насправді ще не виділені як тип. Різноманітність чудових дорогоцінних каменів в історичному сенсі (тобто тих, що походять від царської дати) набагато менша за розміром, ніж тих, що походять із релігійно-історичної сфери (тобто тих, що використовуються як амулети). Кільце Гігеса, яке зробило його користувача непомітним, і яке тепер так само непомітно для вчених.

---

<sup>1</sup> Pelaez J. (ed.) El dios que enhechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Córdoba, 2002.

## РОЗДІЛ 3. Магія зла та руйнування

### 3.1. Кірка, Медея, амулети та зілля

Мета цього підрозділу полягає в тому, щоб розкрити питання, як стародавні магія та міф взаємодіяли між собою<sup>1</sup>, а також – якими видами чарів користувалися для заподіяння негативних намірів по відношенню до інших людей. Прикладом взаємодії магії та міфу є Кірка (Цирцея), гомерівська відьма. Магічні зображення, викарбувані на амулетах та імпортовані з Близького Сходу до Греції, були поєднані з ритуалами та літературною традицією, щоб надати образ міфічній особі відьми Кірки<sup>2</sup>.

Це дослідження розпочнеться у 2-му тисячолітті до нашої ери на Центральному Сході, де численні близькосхідні циліндричні печатки, чудові дорогоцінні камені, які можна було використовувати як особисті аксесуари, на яких були вигравірувані магічні ритуали. Іноді до зображень додавали написи для підвищення ефективності, написи зазвичай були виражені у вигляді молитов або присвят. Як приклад, печатка другого століття була вигравірована з парами Володарів Тварин. Напис виглядав ось так: «Мардук, мудрець небес і землі, захисник життя, що збагачує праведних, світло неба і землі: нехай слуга, який шанує вас, той, хто користується цією печаткою, завжди буде здоровий». Отже, напис – молитва, супроводжена малюнками «всього найкращого», зображеннями Володарів Тварин. Але чому Володар тварин повинен приносити удачу? Доведено, що це число забезпечує порядок у світі, контролюючи диких тварин, які населяють пустелю чи гори і, отже, представляють безлад. Яхве в Старому Завіті робить аналогічну заяву про забезпечення порядку в Книзі Йова.

Як Повелитель тварин гарантує порядок, так і Володарка тварин у мистецтві Близького Сходу. На деяких зображеннях вона топче тварину.

<sup>1</sup> Cunningham G. Religion and Magic: Approaches and Theories. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. 3 p.

<sup>2</sup> Wilamowitz-Moellendorf U. Der Glaube der Hellenen. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 110 p.

Особливість жіночої божественної істоти тут полягає в тому, що вона оголена. Цей акцент на сексуальності посилює силу жінки, що також є вираженням домінування над тваринним світом.

На печатці невстановленого походження інша оголена богиня тримає козла за роги в одній руці та лева за вуха в іншій. Отже, вона об'єднує хижака та здобич і встановлює перевагу над обома. Оголені богині, що нападають на левів, також відомі з Єгипту, де вони були вигравірувані на стелах. Ця певна концепція виникла на Близькому Сході, особливо в Сирії та Палестині.

Амулети також показують оголених богинь, які тримають тварин перевернутими. Існує клас сіро-палестинських бронзових, срібних і навіть золотих намист, які носили на шиї і які ілюструють таких богинь<sup>1</sup>. Варто відзначити золотий кулон, знайдений на судні пізньої бронзової доби Улу Буруна біля узбережжя південної Туреччини. Можливо, це була власність сирійського мореплавця, або ж кулон був перевезений із Сирії як цінний продукт до Егейського моря. Це намисто є конкретним доказом експорту чарівних амулетів із Сирії.

Статуетки єгипетської жінки-демона Бесет також зображують її оголеною, а в руках вона тримає змії. Ці фігурки знаходили в особистих домашніх святилищах, їхня функція була захистом від зла.

Можливо, набагато незвичайніше поява оголеної богині на зброї – конях, сокирах, щитах. Такі вироби завозилися до Греції протягом усього періоду орієнталізації та були знайдені в грецьких святилищах, таких як Герайон на Самосі та в Ідейській печері на Криті. На кожній знахідці оголена богиня мала захищати воїна і, таким чином, функціонувала як апотропей.

---

<sup>1</sup> Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

В основному, образ оголеної Володарки тварин пропонував функцію демонстрації сили двома методами: домінуючи над дикими та небезпечними тваринами та відкриваючи своє оголене тіло спереду.

Чому нагота жінок має означати владу на Близькому Сході? Жіночу сексуальність вважали небезпечною для чоловіків<sup>1</sup>, вважали за пастку для чоловіків, оскільки вона могла призвести до втрати контролю. Воїну потрібно було захиститися від зображення богині-спокусниці на охороні чи амулеті супротивника. Тут вимальовується ще одна складова: такі зображення богині були спрямовані на чоловіків, а не на жінок, оскільки жіноча нагота не була ні загрозливою, ні спокусливою для жінки. Те, що оголена Володарка з'являється на зброї чоловіків-воїнів, визначає рису Володарки Тварин як покровительки саме чоловіків. Наразі слід з'ясувати, чому загрозлива та небезпечна оголена богиня була додатковою безпекою. Зображень оголених божественних істот у центральному Сході та Єгипті багато на печатках, стелах і підвісках. Навіть єгипетська захисниця-демон Бесет могла бути оголеною. Оголена богиня також є елементом прикраси щитів або зброї. Отже, нагота вказує на безпеку власника зброї чи власника амулетів, статуток тощо. І все ж міркування апотропея часто була неоднозначною. Ця річ має бути небезпечною для суперника, але захищати людину, яка її одягає чи носить з собою<sup>2</sup>. Щити, підвіски, намиста і близькосхідні амулети-циліндри повинні були створювати безпеку для власника і безпеку для ворога, оскільки жіноча сексуальність вважалася небезпечною пасткою для чоловіків.

Саме це міркування лежить в основі образу Кірки в Одиссеї, оскільки вона є небезпечною жінкою, яка в якийсь момент стає охоронцем Одиссея та його супутників. Кірка в Одиссеї має багато подібності з амулетами, що походили з

<sup>1</sup> Faraone Ch. A. Ancient Greek love magic. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 44 p.

<sup>2</sup> Luck G. Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

Близького Сходу, та про які йшлося вище. Вона володарка тварин. Вона живе одна на острові, населеному дикими тваринами; блукаючи з її володіннями, Одисей зустрічає величезного оленя і вбиває його. Дім Кірки межує з вовками та левачами, які встають на задні лапи, щоб їх погладити, ніби вони майже ручні. Цирцея теж зваблива:

«...В виярку скоро на видному місці вони відшукали  
Складений з тесаних брил кам'яних будинок Кіркеї.  
Леви з вовками гірськими лежали навколо будинку,  
Злим заворожені зіллям, якого вона їм давала.  
Все ж на людей не напали вони, а навкруг обступили,  
Довгими всі перед ними виляючи звільна хвостами...  
...Звірі товпились перед дверима богині з волоссям розкішним.  
Спів милозвучний вони із покоїв Кіркеїних чули;  
Ткала вона за верстатом великим, — таке тонкорунне,  
Ніжне, прекрасне тканиня від богинь лиш виходить  
безсмертних...»[Homer, Odyssey, 10, 210-214; 220-223].

Як можна побачити в джерелі, Кірка мала образ богині, але дикі звірі слухалися її не через божественну силу, а завдяки «злему зіллю». Крім цього, попри свої відьомські сили, ми бачимо що Кірка займається суто жіночою у Стародавній Греції справою – тче за верстатом, тобто вона залишається жінкою, силу якої може приборкати чоловік (Одісей) для отримання захисту<sup>1</sup>.

В наведеному нижче уривку знаходимо ще один вид магії, яким користувалася Кірка окрім чарівних зілля – це пісня:

<sup>1</sup> Faraone Ch. A. Ancient Greek love magic. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 22 p.

«... "Чуєте, друзі, як в домі отут, за верстатом великим

Ходячи, жінка якась чи богиня співає чудово —

Так, аж лунає навколо? Тож голос їй швидко подаймо!"

Мовив він так, і, її викликаючи, всі загукали.

Вийшла небавом вона й, відчинивши осяйливі двері,

їх запросила ввійти, і всі увійшли необачно,

Лиш Еврілох, відчувши лукавство, іззаду лишився...» [Homer, *Odyssey*, 10, 226-232].

Пісні широко використовувалися в магічних ритуалах давніх греків<sup>1</sup>. Спокуслива пісня Кірки заманює людей Одиссея та створює помилкове відчуття комфорту. Зрештою Одиссей погоджується на її запрошення і насолоджується задоволеннями цього співжиття щонайменше рік. В архаїчних вазописах Цирцея зберігає численні атрибути оголеної богині. Вона зображена оголеною з чітким акцентом на лобковому трикутнику. Така фотографія чітко передає сексуальність відьми, тоді як зображення людей-свиней у цих вазах є натяком на смерть людини після зустрічі з сексуально небезпечною відьмою. На вазі шостого століття (додаток 1) Кірка напуває людину-свиню, одного з друзів Одиссея, на якого вплинула її магія. Вона знову гола. Зліва наближається Одиссей із майже вихопленим мечем. На іншій вазі з того самого століття Цирцея кидає виклик Одиссею, який збирається витягти свій меч. Цирцея втілює незвичайне поєднання сексуальності та небезпеки, характерне для кількох східних амулетів. Коли Одиссей переможе її, вона, так би мовити, стане його амулетом безпеки. Ще одна проблема, яку варто дослідити, полягає в тому, чому Цирцея є відьмою, незважаючи на те, що в Одиссеї її прямо називають

<sup>1</sup> Wilamowitz-Moellendorff U. *Der Glaube der Hellenen*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 12 p.

богинєю. Чаклунство та магія — терміни, повні двозначності, і зазвичай складно провести чітку межу між релігійними та магічними ритуалами. Серед властивостей чарівних ритуалів є їх антисоціальний аспект: вони скасовують затверджені (релігійні) рутинні форми.

Проаналізувавши уривок з Одиссеї Гомера можна зрозуміти відмінність магії та сили богів:

«...Інше замислила тут ясноока богиня Афін:

Привид створила вона, подобою схожий на жінку —

Мужнього серцем старого Ікарія доньку Іфтіму,

Що за Евмела пішла, який проживає у Ферах.

До Одиссея божистого в дім вона привид послала...» [Homer, *Odyssey*, 4, 795-799].

У цьому уривку богиня Афіна створює «привид» жінки, який став посланцем богині до Пенелопи. Люди ж не мали силу створювати подібних примар, але вони могли за допомогою ритуалів викликати привидів (привидів померлих, а не створених богами), говорити з ними та просити допомоги<sup>1</sup>. Люди не боги, але можуть також мати силу — не самі по собі, як її мають боги, а завдяки магічним ритуалам чи предметам.

Цирцея, наприклад, не дає товаришам Одиссея звичайної їжі, передбаченої кодексом дружелюбності, а саме м'яса та вина. Натомість вона дає їм суміш сиру, ячменю та меду, а також прамніанське біле вино (яке насправді не є вином, але дивним пивом:

«...Ячної з сиром муки та з медом жовтявим змішавши,

---

<sup>1</sup> Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.

З світлим прамнейським вином подала їм, підсипавши в келих

Зілля лихого, щоб зовсім про землю вітчизни забули.

Щойно дала їм ту суміш і випили всі, як ударом

Кия вона їх загнала в свинарню і там зачинила.

Голови й постаті їхні щетиною вкрились, і рохкать

Всі по-свинячому стали, лиш розум, що й був, залишився...» [Homer, *Odyssey*, 10, 234-240].

Усе це їжа, більш придатна для мертвих. Надаючи ці предмети, Цирцея відправляє цих людей у простір підземного світу. Далі Кірка змішує небезпечну отруту. Крім того, це антигромадська діяльність. І такі дії Кірки не подані у вигляді шахрайства – вони дають миттєвий результат.

Зрештою, вона б'є чоловіків чарівною палицею, проявляє до них явну агресію:

«...Щойно дала їм ту суміш і випили всі, як ударом

Кия вона їх загнала в свинарню і там зачинила...» [Homer, *Odyssey*, 10, 237-238].

У давні часи чарівники зазвичай з'являлися з чарівними палицями<sup>1</sup>; в Єгипті такі жердини приймають вид змій (порівняйте Beset, згадане вище). Крім того, маги – це маргінальні фігури в суспільстві: жінки, ізгої, люди з інших держав та територій. Кірка, хоч і богиня, добре відповідає цьому опису. Вона незаміжня жінка, живе на краю світу, біля воріт підземного світу, і є дочкою бога сонця (Геліуса), неоолімпійського бога. В образі Цирцеї ми визначили дві складові. По-перше, чарівна фігура оголеної богині та господині тварин, яке

<sup>1</sup> Watson L. C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. New York: Bloomsbury Publishing, 2019. P. 112.

поєднує сексуальність із ризиком. Натхнення для цього образу, швидше за все, надійшло до Греції з Близького Сходу у вигляді амулетів або малюнків, викарбуваних на зброї. По-друге, звичайні прийоми антисоціальної магії ідентифікують її діяльність: вона дає неправильну їжу, підходящу для мертвих, ніж для живих, використовує чарівну паличку, дає отрути (фармака). І все ж ця асоціальна відьма має здатність перетворюватися на помічницю, як тільки її сексуальність «приборкає» чоловік. Важливим моментом в оповіді Цирцеї про Одиссея є те, що вона перетворюється з небезпечного ворога на помічника та веде Одиссея до безпеки та охороняє протягом його найнебезпечнішої подорожі, спуску прямо в підземний світ. Відьма Цирцея стає охоронцем Одиссея та його людей. Іншими словами, вона сама виконує функцію апотропея. Взаємодія ритуальних практик, чарівних амулетів і текстів породила історію, чийми чудовими літературними перевагами ми завдячуємо авторові «Одіссеї».

Варто згадати про ще одну давньогрецьку чаклунку – Медею, племінницю Кірки, яка навчилася магії від неї. Медея допомагає Ясону, застосовуючи магію, вона використовує її не одноразово. Також одна з магичних дій Медеї містить відомості про те, що при спеціально неправильному прочитанні заклять можна досягти абсолютно протилежного результату (Медея могла повернути Пелію молодість, але зробила так, що він помер) (додаток 3) [Apollonius, *Argonautica*, 4].

### **3.2. Таблички із прокляттями та мотиви їх використання**

До іншого виду магії, направленої для зла, а також до активної магії належать свинцеві таблички з прокляттями, знайдені у великій кількості в усіх частинах античного світу та відомі науці під назвою *defixionum tabellae*. Серед джерел з історії Греції надписи займають надзвичайно важливе місце. Дослідження табличок з прокляттями не втрачає свою актуальність, що особливо заключається у відсутності системного підходу у вивченні цієї теми.

Останнє велике дослідження було проведено Е. Г. Кагаровим у 1918 р<sup>1</sup>. *Defixionum tabellae* можуть розповісти не тільки про магичні уявлення греків, а й слугувати ілюстрацією особливостей та закономірного соціально-економічного розвитку окремих прошарків суспільства в Афінах. По-перше, таблички являються одним із малочислених джерел, які ми маємо і в яких згадуються представники негромадянських категорій населення. В прокляттях містяться списки імен разом з патронімами і демотіконами, етніконами і вказівками на професіональну діяльність, предметів особистого рухомого і нерухомого майна. По-друге, ми можемо побачити причини та розвиток конфліктів, що виникали в професіональному середовищі вільновідпущеників, метеків та рабів. По-третє, в джерелі міститься інформація про жінок-негромадян, що дозволяє уточнити наше уявлення про їх роль в економічному житті Афін<sup>2</sup>.

Матеріалом для дощечок із прокляттями майже завжди слугував свинець. Нечисленні виключення приводяться у збірнику Одоляна: чотири прокляття написані на пластинках з тальку, чи жировику, одинадцять – на глиняних предметах; потім, в якості матеріалу трапляються олово, мідь, золото та мармур. До них потрібно приєднати прокляття, написані на вапняку<sup>3</sup>.

Причини, що спонукали тогочасне суспільство вибрати матеріалом для табличок з наговорами саме свинець, були різними. Окрім зручних фізичних якостей цього металу: міцності і, разом з цим, м'якості (внаслідок чого свинцеві пластинки легше було покривати надписами та складати вдвоє чи згортати), тут могли грати роль, як гадають дослідники, і міркування іншого характеру. Забобонній людині свинець уявлявся похмурим, зловісним металом, що

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков: Типо-литография Г.П. Радовильского, 1918. – 81 с.

<sup>2</sup> Кудрявцева Т.В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ 10 (53) / 10. М: 2010. С. 38-39.

<sup>3</sup> Audollent A. *Defixionum tabellae*... P. 76.

знаходилися в близьких стосунках до царства мертвих<sup>1</sup>. Його вважали священним металом Сатурна, божества зловісної планети. Недарма цей метал грав важливу роль в чародійстві та релігії; його використання рекомендується магічними папірусами. Втім, деякі дослідники заперечують роль міркувань магічного порядку в даному випадку і пояснюють перевагу, що надається свинцю, чисто – практичними спонуканнями, або ж релігійним консерватизмом<sup>2</sup>.

Свинцеві таблички з прокляттями складалися чи зверталися на подібні листів і після цього пробивалися одним чи двома мідними цвяхами (додаток 5). Цвях – знак примусу та невідворотної сили, атрибуту богині неминучості долі – Ананки, що зображувалася з цвяхами в руці, подібно богиням долі Немезиді та Атропос.

В Римі існував, як відомо, старовинний звичай, згідно якому претор щорічно 13 вересня, в день річниці освячення Капітолійського храму повинен був вбити спеціальний цвях в стіну цього храму. В цьому вбачали акт прикріплення та прибиття цвяхом морової хвороби, що панувала на той час у Римі. Одного разу, повстання було подавлене завдяки вбиванню цвяхів.

Особливого значення набувають цвяхи з хреста розп'ятих. З таких цвяхів робили перстні, що охороняли людей від нещастя.

В давнину цвяхи клалися в могилу разом з покійником, особливо в області гало-романської культури. Мотивом тут було не бажання прикріпити дух

---

<sup>1</sup> Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in Ankarloo, Bengt; Clark, Stuart (eds.), In Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. P. 10.

<sup>2</sup> Сапрыкин С. Ю. Новые свинцовые пластины с надписями из Восточного Крыма/С. Ю. Сапрыкин, Н. Ф. Федосеев // Вестник древней истории, 2008. N N 3. С.67.

померлого до могили, а також як оберіг для його душі від різних небезпек, що могли зустрітися на шляху<sup>1</sup>.

Використовувалися цвяхи також для любовної магії.

Яке ж значення мало вбивання цвяхів в таблички з прокляттями?

Ньютон вважав, що цвяхи не мали особливого значення і слугували просто для скріплення дощочок. Але Одолян справедливо заперечує<sup>2</sup>, що цвяхи а) інколи бувають прикрашені різноманітними зображеннями та написами, б) своїми розмірами занадто великі, щоб слугувати тільки для скріплення, чому і слід припустити, що народні забобони приписували цвяхам в даному випадку магичну силу.

Вбивання цвяхів мало три значення а) видалення злого початку, б) заподіяння будь-кому страждань чи смерті, с) принесення жертви чи посвята. Не тільки в суспільних церемоніях, а і в приватному житті вдавалися до символічних обрядів, щоб помститися ворогу чи закохати в себе людину. Спочатку протикається зображення ворога; потім – лише його ім'я, написане на більш-менш кріпкому матеріалі, наприклад, таблички зі свинцю; ці дощечки в подальшому покривалися цілими надписами.

Звичай складати вдвічі чи звертати свинцеві таблички запозичений з практики згортання листів. Сам текст, накреслений на внутрішній стороні дощечки, був таким чином більш захищеним. Деякі прокляття за стилем були приближені до листів<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> 1. Jordan D.R. An Address to a Ghost at Olbia // *Mnemosyne*. IV. № 50. 1997. P. 215.

<sup>2</sup> Audollent A. *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Luteciae Parisiorum, 1904. Guide no. 756.

<sup>3</sup> Кудрявцева Т.В. Судебная магия в классической Греции... С. 45.

Деякі дослідники припускали можливість інших підстав для цього звичая: бажання підняти магічну силу тексту чи прагнення зберегти його зміст у таємниці<sup>1</sup>.

Написання проклять характеризувався своєю незвичністю. Ці незвичні способи письма можуть бути зведені до наступного:

- 1) Букви пишуться в зворотному порядку, тобто не зліва направо, а з права наліво.
- 2) Рядки розташовуються в зворотному порядку, тобто читається не згори донизу, а знизу догори.
- 3) Букви, слова та цілі рядки виявляються переставленими без усякої системи.
- 4) Письмена поставлені догори ногами.
- 5) Літери спеціально написані нерозбірливо: дуже маленькими, в спотвореному вигляді, в старовинному стилі, внаслідок чого їх важко прочитати.
- 6) Рядки напису розташовані у формі певної фігури.
- 7) Грецькі слова пишуться латинськими літерами, та навпаки.

Всі ці хитрощі робилися через декілька причин, як вважають дослідники. За першим припущенням, щоб сховати зміст тексту, особливо імена, що мали бути відомі лише демонічним силам<sup>2</sup>. А також, щоб противник не розгадав текст і не провів контр-чаклунство. Згідно другому припущенню, така вигадливість письма містила у собі магічне значення. Бажаючи погибелі своєму ворогу, люди символічно «калічили» його ім'я. Прохаючи, щоб його справи йшли косо-криво,

<sup>1</sup> Baker, K., Greco-Roman Curses: Curse Tablets, History of Magick. 2003. P. 37.

<sup>2</sup> Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds... P. 29.

людина, що пише прокляття, висловлює цю думку символічно, переставляючи слова та рядки тексту. Такого ж сенсу набуває і перестановка тексту зліва направо.

Більшість табличок з прокляттями зберігалася у могилах або в джерелах. Чому ж було саме так? Могила вважалася останнім пристанищем душі померлого, або ж, в крайньому разі, зберігала зв'язок з душею, знаходячись під заступництвом підземних богів. Магічні папіруси рекомендують закопувати таблички з прокляттями в могильний пил. Як саме, та о котрій порі це робилося, достаменно невідомо. Скоріше за все, під покривом ночі, чи в момент поховання трупу. У воду таблички кидалися, як вважає більшість дослідників, для того, щоб прокляття знайшли душі загинувших при корабельній аварії. Або ж, це могло символізувати утоплення ворога.

Особливу групу складають ті таблички з прокляттями, що були знайдені на розвалинах храмів. Сюди відносяться, передусім, Ч. Н'ютоном в храмі Деметри Хтонічної в Кніде. В давньогрецьких общинах, в яких право та судочинство ще не досягли достатнього розвитку, прокляття було надзвичайно важливим інститутом, що забезпечував громадянам необхідний їм правовий захист в тих випадках, коли держава була безсильна. Ображена сторона зверталася до божественного суду, зі сподіваннями, що винний поспішить зняти з себе прокляття та задовольнити вимоги ображеного<sup>1</sup>.

Не кожна людина могла писати прокляття на табличках. Більша частина простолюття була малограмотною. Серед них знаходилися люди, яких вважали чаклунами та чарівниками. Записи о таких людях зустрічаються у Платона: «Вони обходять двори багатих людей і запевняють, що вони наділені отриманою від богів силою, якою вони, у випадку якщо хтось побажає згубити

---

<sup>1</sup> Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds... P. 67.

якого-небудь ворога, можуть за невелику платню вчинити зло, змушуючи богів якимись прокляттями чи наговорами допомагати їм»<sup>1</sup>.

Стиль проклять характеризується двома особливостями: 1) стійкістю та незмінністю стилю, стислістю форми та 2) яскравою емоційністю проклять. Являючись відображенням тих духовних почуттів ненависті, страху і т.д., що відчуває той, хто проклинає, прокляття, звісно, повинні були відрізнятися великою виразністю стилю. Але ця емоційність стилю стикається із точністю та нерухомістю форми, що підтримувалася традицією професіональних заклиначів<sup>2</sup>.

Найбільш поширені формули проклять можуть бути зведені до 18 основних типів.

#### 1. Формули-описи:

- Тип 1: формула включає в себе одну лише вказівку на особу того, кого потрібно проклясти, чи його ім'я.
- Тип 2: формула включає в себе вказівку на об'єкт прокльону та на дію проклинаючого. Нерідко приєднується пояснення особи проклинаємого, перелік його частин тіла, вмінь, родичів і т.д.
- Тип 3: формула включає в себе тільки вказівку на дію проклинаючого.
- Тип 4: формула складається з трьох частин – імені проклинаючого, вказівки на його дію та імені противника.
- Тип 5: окрім згадки імені ворога та дії проклинаючого, в формулі можна знайти ім'я духа чи божества, якому доручалося виконання прокляття.

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков: Типо-литография Г.П. Радовильского, 1918. С. 12 – 27.

<sup>2</sup> Audollent A. Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas. Luteciae Parisiorum, 1904. Guide no. 756.

- Тип 6: згадуються ім'я та дія проклинаючого, об'єкт прокляття та ім'я божества, чи демона, якому доручалося виконання прокляття.

2. Формули-молитви. У вищезгаданих типах проклять описувалася сутність магічного акту. Для наступних типів формул характерною особливістю є звернення до божества чи демона, його призив, що супроводжувався проханнями чи побажаннями:

- Тип 7: формула складається зі звернення до божества, прохання про смерть ворога та імені останнього.

- Тип 8: відрізняється від попереднього лише тим, що замість прохання чи наказу, ми знаходимо побажання зла ворогу.

3. Формули-побажання. Типи 9 та 10 складають особливу групу формул, що включають в себе зле побажання в адресу ворога без звертання до божества чи демона:

- Тип 9: формула складається зі злого побажання та імені ворога.

- Тип 10: До вказаних вище елементів приєднується ім'я божества чи демона.

4. Контамінаційні формули. Нерідко та чи інша структура проклять являється результатом взаємодії чи злиття двох самостійних формул:

- Тип 11 складається з призиву божества та дії проклинаючого, тобто звернення до божества та вираження про себе, чи побажання. Можна побачити, що формула являється контамінацією типів 7/8 та 3.

- Тип 12 виник із поєднання типів 7 та 2.

- Тип 13 є результатом контамінації типів 8 і 10.

- Тип 14 виник завдяки злиттю типів 5 та 9.

5. Формули-порівняння. Такі формули складаються з двох частин: протатису та аподосису, включаючого в себе саме прокляття. Можна розрізняти дві основні групи формул порівнянь: позитивні та негативні. Кожна з цих формул може мати в аподосисі вираз прохання (в) чи побажання (с). Таким чином виходять наступні типи формул порівнянь:

- Тип 15: прот. + апод. (в) – позитивний
- Тип 16: прот. + апод. (в) – негативний
- Тип 17: прот. + апод. (с) – позитивний
- Тип 18: прот. + апод. (с) – негативний

Формули-обереги. Інколи в текстах формул проклять зустрічаються слова, що були написані з метою захисту проклинаючого від нещастя<sup>1</sup>.

Якщо говорити про божеств та демонів, яких прикликали, то в грецьких прокляттях найчастіше зустрічається ім'я Гермеса, за ним слідує: Кора-Персефона, Геката, Аїд-Плутон, Гея та Деметра. Цілий ряд божеств не згадується в прокляттях (Афіна, Аполлон та ін.). Інші (Діка, Кронос і т.д.) називаються лише спорадично. Таким чином, переважна більшість богів, що згадуються в прокляттях, відноситься до так званого хтонічного циклу, що є доволі природнім, якщо взяти до уваги роль цих божеств в античній магії<sup>2</sup>.

Гермес спочатку був провідником душі вгору з пекла. Справжньою господинею чаклунства, являється, звісно, Геката. Також підкреслюється її близькість до царства мертвих. В руських наговорах звертаються за допомогою до Землі, прохаючи про співпрацю. Так і греки зверталися з проханнями до Геї. Ім'я Деметри особливо часто зустрічається в кнідських табличках, але зустрічається також і в інших прокляттях. Кора-Персефона також найчастіше

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями... С. 28 – 45.

<sup>2</sup> Baker, K., Greco-Roman Curses: Curse Tablets, History of Magick. 2003. P. 78.

згадується в кнідських табличках. Вона уявлялася грекам богинею-цілителькою. В одній аттичній табличці згадується епітет Персефони – Праксидика. Аїд-Плутон найчастіше згадується в кіпрських, кнідських та аттичних табличках з прокляттями. Поряд із ним називаються підземні боги в цілому – Кербер, Ахеронт, Харон ті ін. Досить часто проклинаючий звертається до зложних небіжчиків, тобто до численних розрядів небіжчиків, що загинули передчасною чи насильницькою смертю чи залишилися без поховання. Також зверталися до ериній (евменід) – богинь помсти, що складали свиту Аїда. В деяких прокляттях трапляється ім'я Ананке – богині невблаганної Долі. Також трапляються імена богині місяця Селени та Тефії (дочки Урана та Геї і дружини Океана). Доволі цікавою є згадка про Матір богів, з чого можна зробити припущення, що це міг написати сирійський раб, який ототожнював велику матір богів з богинею своєї батьківщини.

Із інших богів згадується Кронос, Осіріс, Сет, численні імена демонів, запозичені з семітської, єгипетської та іранської культур, в більшості випадків ще не розгадані<sup>1</sup>.

Варто відзначити психологічні та релігійні основи проклять<sup>2</sup>. Прокляття – це вираз словами побажання якої-небудь біди. На первісних ступенях розвитку людської культури прокляття являється родом психічної реакції на зовнішні стимули; воно є проявом зовнішнього почуття гніву чи невдоволення. Прокляття виривалося в давніх людей як вираження злості, люті та обурення, подібно розширенню очей, скреготу зубів чи стисканню кулаків і т.д. Прокляття подумки часто вважалося сильнішим за словесне. Якщо зіставити позначення слова «прокляття» різними мовами, то можна прослідкувати, що в основі лежать три головних точки зору: 1) уявлення про «табу», 2) вказівка на словесну оболонку прокляття, звук, мову, 3) вказівка на дію прокляття, його результат. В

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями... С. 62 – 67.

<sup>2</sup> Шкорпил В. В. Три свинцовые пластинки с надписями из Ольвии // ИАК. 27. 1908. С. 71-72.

народних забобонах прокляття нерідко уявляється чимось речовим, якоюсь матеріальною субстанцією. Платон говорить о предметах, на які ніби накладене прокляття.

Прокляття, по загальнопоширеному переконанню може впасти на голову того, хто його вимовляє. В грецьких табличках з прокляттями зустрічається таке ж уявлення<sup>1</sup>.

Спочатку слово грало другорядну роль в магічному акті. Дикун вірить, що б'ючи чи проколюючи предмет (камінь, шматок дерева, людиноподібну ляльку), який повинен зображати ворога, і вимовляючи при цьому ім'я останнього, він наносить удар самому ворогу. З плином часу слово набуває все більшого значення, по мірі забуття сенсу обряду. Спочатку людина сама викликає своїми магічними діями бажаний результат: проколюючи зображення ворога, вимовляючи при цьому вголос його ім'я і кажучи побажання, він вірить, що цим вражає і самого супротивника. Цей погляд мало по малу уступає місце іншому, згідно якому, чаклун лише схиляє на свій бік волю божества чи демона. Формула прокляття приймає вид прохання, зверненого до надприродного діяча.

Раз слово набуває самостійного магічного значення, виникає потреба точного дотримання формул. Їх зберігають особливі люди, професіональні чаклуни, маги<sup>2</sup>.

Прокляття вмираючої людини, за народним повір'ям, набувало особливої сили.

Також можна розрізнити два види проклять: умисне і ненавмисне. Також є умовні прокляття, тобто, якщо якась умова здійсниться, прокляття може не подіяти. Також прокляття можна було зняти<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Audollent A. Defixionum tabellae... P. 76.

<sup>2</sup> Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds... P. 53.

Підводячи підсумки, можна ще раз відмітити ранню появу судової магії: в Афінах – фактично одночасно з тим, як геліея стала судом першої інстанції, а судові тяжби перетворилися на одну із головних розваг та цікаве проведення часу афінських громадян. *Defixiones*, що дійшли до нас, дозволяють зробити висновок, що виготовлення судових проклять стало майже рутинною закулісною підготовкою до судового процесу в греко-римському світі: тяжущися знали шукали захист і заручалися підтримкою більш могутніх та надійних, чим офіціальні судові органи, хтонічно-магічних сил. Виникнув колись на рубежі архаїки та класики в Сицилії та Афінах, ця практика поширилася по всьому античному Середземномор'ю від Іспанії до Північного Причорномор'я. Вона користувалася великою популярністю і в Римській імперії, навіть вже в християнській (аж до V ст.), тобто через століття після того, як в самих Афінах її майже не стало.

Зв'язуючі прокляття протягом усього періоду, що розглядається в даному дослідженні, являються одним з основоположних елементів магічної практики. Про це свідчать літературні джерела та ступінь поширення *defixiones*. Виникаючи на юридичній формі, практика застосування проклять зв'язування поступово поширюється на всі сфери життя античного суспільства. На основі аналізу літературних джерел можна зробити висновок, що в архаїчні часи під час проведення ритуалу прокляття провідна роль була закріплена за усним наговором, що супроводжував створення таблички. Еволюція тексту проклять вказує на те, що з часом надпис набував все більшого та більшого значення.

### **3.3. Мертві як спосіб зашкодити живим**

Наступний вид магічної діяльності - пробудження мертвих. Взаємодії з мертвими могли бути як на благо людей, так і для того, щоб заподіяти шкоду

---

<sup>1</sup> Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями... С. 6 – 11.

живим<sup>1</sup>. Тому магічні дії з мертвими можна віднести і до магії зла. Це повертає нас до *γόητες* та їхньої професії. Адепт, який точно знав, як вгамувати й уникнути гніву мертвих, природно, знав, як налаштувати їх проти людей, і в старих джерелах є багато тверджень про те, що *γόητες* робить просто це<sup>2</sup>. У своїй «Республіці» Платон вказує на мандрівних шанувальників, які стукають у двері заможних людей, запевняючи, що за невелику плату вони обов'язково використають *αὔωυαί* καὶ *κατάδεσμοί* («чари для спрямування померлих і зв'язувальні заклинання»), щоб завдати шкоди будь-якій особі, яка є їхнім клієнтом. буде бажання.<sup>8</sup>

Значення *αὔωυαί* зрозуміле: це заклинання, за допомогою яких *γόητες* може «переслідувати» живих, подібно до того, як фессалійський *γόητες* відігнав привид Павсанія далеко від святого місця Афін<sup>3</sup>.

*Κατάδεσμοί*, що по суті означає «обмеження заклинань», є технологічним терміном для того, що сучасні вчені зазвичай називають «свинцеві таблички з прокляттями». Це були крихітні, тонкі листи свинцю, на яких зверталися до божеств, які, як вважалося, керували померлими, такими як Геката та Гермес Психопомпос, і до самих померлих<sup>4</sup>; Очікувалося, що божества допомагають мертвим завдати шкоди живій жертві. Таблички зберігалися там, де божественним істотам померлих і самим померлим було найзручніше їх знайти: у могилах, у колодязях, а іноді під підлогою храмів, що надходили від божеств, пов'язаних із померлими, таких як Деметра. Наші найдавніші таблички з прокляттями датуються кінцем шостого століття на Сицилії; вони з'являються в Афінах у середині п'ятого століття та в інших частинах грецького світу, починаючи з четвертого століття.

<sup>1</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2224.

<sup>2</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P.179.

<sup>3</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2229.

<sup>4</sup> Jordan D.R. An Address to a Ghost at Olbia // Mnemosyne. IV. № 50. 1997. P. 212.

Таблички з прокльонами використовувалися проти ворогів, особливо в ситуаціях, коли була конкуренція: у залі суду, у спортивній сфері, на ринку та в любові. Папірус, що містить особисту колекцію чарівників про некромантію, містить рецепт виготовлення останнього виду таблички з прокляттям. Численні автентичні таблички з прокляттями, засновані на цій страві, також були глибоко досліджені. Некромантія радить ілюзіоністові скласти дотримуючись слова на свинці<sup>1</sup>.

«Я довіряю цю табличку прокляття вам [богам безодні], а також чоловікам і жінкам, які померли передчасно, хлопцям і жінкам, з року в рік, з місяця в місяць, з дня на день, з години на годину. Я закликаю всіх даймонів цього [кладовища] виконувати роль помічників цього даймона. Прокинься для мене, ким би ти не був, чоловіком чи жінкою, і зайди в кожную область, і в кожен квартал, і прямо в кожную резиденцію, і втягнися і зв'яжи [жінку, яка мені подобається]. Дозволь їй не мати можливості пити чи споживати, не бути задоволеною, не бути твердою, не мати задоволення, не відпочивати без мене... тягни її за волосся, за серце, душею мені...».

Чарівник, який кладе свинцеву табличку у могилу, не знає, чия це могила; ось чому він називає *δαίμων*, або «привид», або чоловіком, або жінкою. Він також не впевнений, що цей привид зможе виконати цю роботу сам; тому він намагається забезпечити свій успіх, звертаючись як до деяких богів мертвих, так і до багатьох інших мертвих душ, чийі могили знаходяться поруч. Цікавий спосіб опису цих померлих: ілюзіоніст особливо шукає допомоги у дівчат і дітей, які померли передчасно: тобто ще до того, як вони фактично закінчили повноцінне життя, включаючи шлюб і батьків<sup>2</sup>. У багатьох грецьких чарівних посланнях ми зустрічаємо такі фанти, а також фанти тих, хто дійсно

<sup>1</sup> Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds... P. 81.

<sup>2</sup> Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 71.

сильно помер або чиї тіла залишаються непохованими<sup>1</sup>. Ці δαίμονες були прийняті до найкращих типів для звернення з двох причин: вони вважалися особливо нещасливими через свою втрату життя, і тому, безсумнівно, було б легше накликати гнів на когось іншого, і їхні серця вважалися такими. бути нездатним увійти в Гадес; їм не було де спочити в потойбічному світі. Цим привидам не подобалася робота, яку доручив їм виконувати γόητες: різні інші заклинання намагаються відплатити привидам за координацію, запевняючи, що якщо вони це зроблять, їх ніколи більше не покличуть жертвувати живими. Подібним чином Платон розповідає нам, що люди були дуже засмучені, якщо, відвідуючи могили своїх батьків, вони знаходили на них якусь маленьку воскову ляльку, яку час від часу використовували як доповнення до табличок прокляття.

---

<sup>1</sup> Hopfner Th. Nekromantie. RE XVI 2, 1935. P. 2228.

## ВИСНОВКИ

В результаті дослідження, ми дійшли наступних висновків. Більшість стародавніх греків думали про магію як у щось справжнє та дієве, так само, як вони вірили у сили богів, які могли б допомогти їм у їхніх земних починаннях. У магів був набір ритуалів, який включав принесення жертви, спів, та контроль і дії над деякими предметами. Маги зазвичай викликали та зверталися до богів, божественних істот і навіть до душі тих, кого лікували під час своїх магичних практик. Деякі трави та наркотичні сполуки використовувалися, щоб змусити мага або клієнта досягти певного настрою. Деякі процедури були досить насильницькими у словесних образах і могли навіть включати фізичний контакт з клієнтом. Процедури, пов'язані з одужанням, також могли включати такі фізичні контакти, і маг міг зігрівати деякі частини тіла хворого. Крім цього, люди бажали змусити своїх коханих залишатися вірними або вступити з ними у шлюб. Дехто хотів проклясти когось, щоб зробити його життя неприємним або невдалим. У більшості випадків люди намагалися вирішити проблеми зі здоров'ям за допомогою магії.

З іншого боку, багато стародавніх греків намагалися мислити більш матеріалістично, ніж «невидимими» магичними діями. Багато людей думали про медицину та науку, однак у багатьох випадках це все ще розглядалося як свого роду магія. Давньогрецькі мислителі та теоретики, які жили в шостому столітті до н. е. визнавали, що маги могли мати силу лікувати, оскільки вони використовували трави, чиї властивості та характеристики були зрозумілі. У майбутньому ставлення до чарівників і магії виявилось більш сумнівним. Посилення несприятливих поглядів пов'язане з поглядами стародавніх греків на магію як на культурну практику, що походить з Персії, тобто як на ворожий звичай. Магічні практики вважалися діями, що вводять в оману, і неетичними вчинками. Також багато людей розуміли, чому частина суспільства звертається

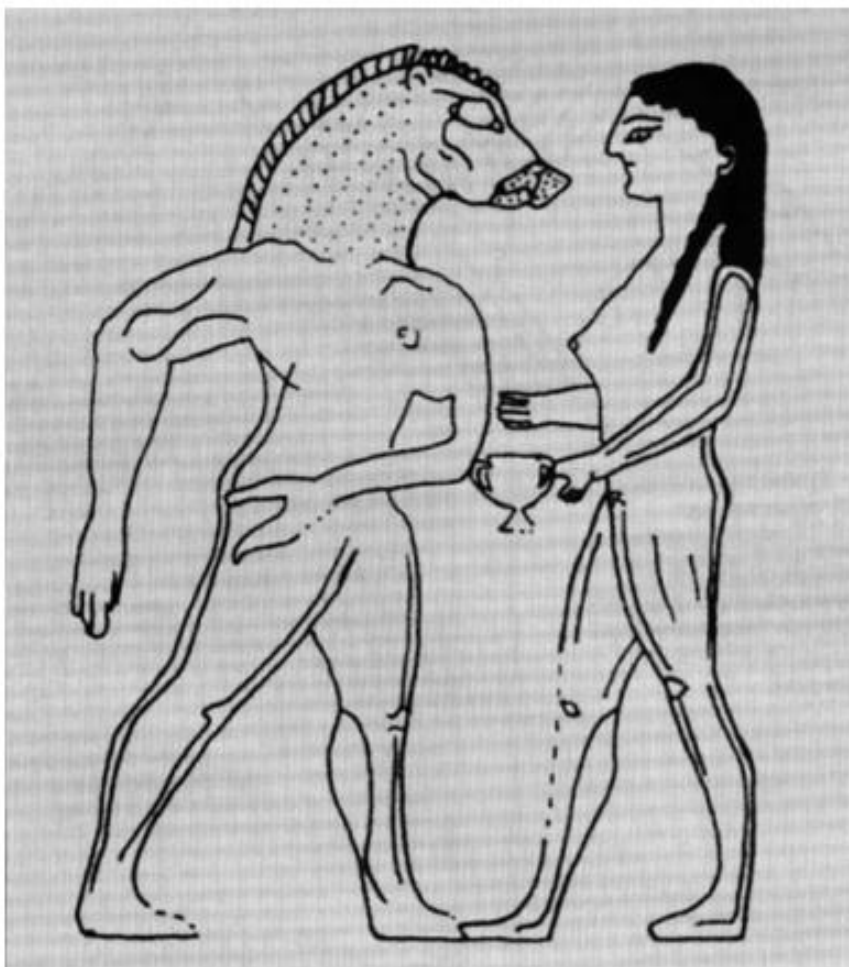
до магів. Навіть у той далекий час багато людей розуміли, що деякі потребують емоційних і психологічних інструкцій, запропонованих магом. Загалом, різні люди визнавали природу магії та компоненти, які зробили її надійним інструментом для досягнення конкретних цілей.

Для греків слова та промови мали величезну силу, що відображалось у їх магичній діяльності. Не дарма вони писали величезні тексти, щоб потім прочитати їх чи продекламувати на пам'ять. Тому різні словесні наговори були дуже важливими та, як вважали давні греки, ефективними. І тут одразу можна прослідкувати зв'язок сили слів з силою музики. Сама по собі музика в магичній діяльності розташовувалась не на останньому місці, з її допомогою могли лікувати, викликати мертвих тощо. Поєднання музики зі словами також мало велику силу для жителів Стародавньої Греції. Магія зазвичай не мала аспекту *χάρις*-- взаємності; отже, поняття благання чи гарантії були відсутні або були дуже незвичайними, йдеться у дефініціях (*κατάδεσμοί*). Богам та демонам або віддавали накази, або іншим чином «спонукали» (Платон використовує неоднозначний термін *πείθειν*) виконувати зазвичай егоцентричну діяльність заклинателя. Ці дії мали бути або шкідливими («так звана чорна магія», яку Кірка спочатку використовувала), або корисними. Через свою можливість руйнувати (яку допускав навіть Платон) і оскільки вона діяла поза полісом, зазвичай відкидаючи публічні духовні ритуали та ідеї, магія була абсолютно антисоціальним видом діяльності у Греції. Можливо, рушійною силою магії в цілому були *φθόρος* (заздрість) і певна безвихідь, породжені агоністичним конкурентним суспільством. Крім того, низка законів та інших текстів, що датуються початком 5 століття до н. е. і далі, які забороняють магичні методи, показують, що греки та римляни вважали це явище можливо небезпечним компонентом релігійної діяльності. Тим не менше, незважаючи на передбачуваний антисоціальний і обмежений зміст магії, вона дала ґрунт для

високих літературних творів, а також художнього мистецтва. Цілком імовірно, що сам Пракситель та інші різьбярі використовували магічні процедури для створення реалістичних спокусливих статуй людей і богів. Спадщиною стародавніх греків для західного суспільства були не лише демократія та раціональні дослідження, але й численні магічні ідеї, вірування, методи та образи, такі як середньовічні та сучасні відьми та чорнокнижники. Магічна діяльність стародавніх греків завжди знаходилася поза полем діяльності суспільної чи полісної релігії. Вона була таємною, в чомусь незаконною, частина людей, як Платон, зокрема, ставилися до магії негативно, та попри все це, магічна практика у Стародавній Греції займала важливе і не останнє місце в житті тогочасного суспільства. Окрім вже зазначених вище руйнівних дій, греки вірили, що магія могла зцілити, знайти чи повернути втрачене... Вона була невід'ємною частиною життя. І, так як достатньо велика частина жителів полісів займалася магією, то хоч вона і була таємною та приватною, вона об'єднувала частину жителів полісу, і будучи спільною для них, більше вкладалася у рамки тогочасного суспільства.

## ДОДАТКИ

### ДОДАТОК 1



Цирцея пропонує своє нетрадиційне зілля людині-свині. Її нагота підкреслює її сексуальність. Архаїчна теракотова дошка, зараз на Сицилії (Canciani, LIMC VI, № 4).

## ДОДАТОК 2



Афіна прикрашає Пандору. Художник – Ніобід, 460 р. до н. е. Лондон, Британський музей.

## ДОДАТОК 3



Медея, якій допомагають дві служниці, готує своє омолоджуюче зілля у казані.  
Римська копія рельєфу Алкамена (V ст. до н. е.). Рим, музей Ватикану.

## ДОДАТОК 4



Теракотова статуетка чоловіка-флейтиста. Кіпр. прибл. 750–600 рр. до н.е.  
Музей мистецтв Метрополітен.

## ДОДАТОК 5



Табличка з прокляттям, знайдена в Лондоні. Напис говорить: «Я проклинаю Трецію Марію і її життя, і розум, і пам'ять, і печінку, і легені, змішані разом, і її слова, думки і пам'ять; щоб вона не могла говорити те, що приховано, і не могла». (джерело: Британський музей).

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### ДЖЕРЕЛА

1. Арістофан. Хмари. Комедії: пер. із старогрецької / Арістофан; вступ. ст.: О. Білецький; приміт.: Й. Кобов. Київ: Дніпро, 1980. 508 с. Хмари 83-159 с. URL: [https://chtyvo.org.ua/authors/Aristophanes/Komedii\\_vyd\\_1980/](https://chtyvo.org.ua/authors/Aristophanes/Komedii_vyd_1980/) (дата звернення: 17.05.2023).
2. Геліодор. Ефіопіка (уривки) / Пер. В. Зданевича // Антична література: Хрестоматія / Упорядник О. І. Білецький. – К.: Радянська школа, 1968. – 612 с. С. 372-375.
3. Геродот. Історії в дев'яти книгах. Переклад А. Білецького. К.: Наукова думка, 1993. 576 с.
4. Гомер. Іліада / Гомер ; пер. із старогр. Б. Тен ; вступ. ст. А. Білецький ; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Х. : Фоліо, 2006. 414 с. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=529> (дата звернення: 17.05.2023).
5. Гомер. Одиссея / переклад із старогрецької Б. Тен ; Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ: Дніпро, 1963. URL: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=530&page=23> (дата звернення: 17.05.2023).
6. Ксенофонт. Анабазис. переклад з давньогрецької мови О. Кислюка. Серія «До джерел». Київ: Український письменник, 2011.
7. Лукіан. Новели. Дамоклів меч: Антична новела. Вершини світового письменства, т. 49. К.: Дніпро, 1984. 285 с.
8. Лукіан. Правда історія. пер. з давньогр. Назара Ващишина. Львів: Апріорі, 2022.
9. Платон. Оборона Сократа / переклад Володимира Кміцикевича. Ляйпциг : Українська Накладня, 1920. 110 с. URL:

- <https://archive.org/details/oboronasokrata00plat/page/n3/mode/2up> (дата звернення: 10.05.2023).
10. Платон. Діалоги / пер. з давн.-гр. Йосип Кобів, Уляна Головач, Дзвенислава Коваль, Тарас Лучук, Юрій Мушак; передм. Володимира Кондзьолки. 2-ге вид. К. : Основи, 1999. 395 с. URL: <https://hromadalib.wordpress.com/2016/03/10/plato-dialogis/> (дата звернення: 07.05.2023).
  11. Платон. Держава / пер. з дав.-гр. Д. Коваль. К. : Основи, 2000. 355 с.
  12. Платон. Діалоги / передм. В. В. Шкода, Г. М. Куц ; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Х. : Фоліо, 2008. 349 с. URL: [https://platona.net/load/knigi\\_po\\_filosofii/istorija\\_antichnaja/platon\\_dialogi/7-1-0-1498](https://platona.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/platon_dialogi/7-1-0-1498) (дата звернення: 09.05.2023).
  13. Платон. Бенкет / пер. з давн.-гр. Уляна Головач. Л. : Видавництво Українського Католицького Університету, 2018. 220 с.
  14. Плотин. Еннеади у 2 томах. Київ: Уцимм-Пресс, 1995-1996 рр. 632 с.
  15. Теоокріт. Ідилії. Епіграми. Переклав з давньогрецької Андрій Цісик. Львів: видавництво «Апріорі», 2020. 184 с.
  16. Уїлліям Шекспір. Макбет. Переклад з англійської: Пантелеймон Куліш. Виданий з передмовою та поясненнями Др. Івана Франка. Львів: Друкарня Наукового Товариства імени Шевченка під зарядом К. Беднарського, 1900. 150 с.
  17. Hippocrat. On the Sacred Disease. English translation by W.H.S. Jones.

## ЛІТЕРАТУРА

18. Белецкий А.А., Русяева А.С. Граффити магического содержания из Ольвии / А.А. Белецкий, А.С. Русяева // Северное Причерноморье. К., 1984. С. 51-58.
19. Белоусов А. В. Корпус заклятий понтийской Ольвии. М.: Изд-во Московского университета, 2020. 194 с.

20. Дложевський С.С. Епірафічні дрібниці (З нових матеріалів Північного побережжя Чорного моря) / С.С. Дложевський // Вісник Одеської комісії краєзнавства. Одеса, 1930. Ч. 4-5. С. 53-57.
21. Кагаров Е.Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков: Типо-литография Г.П. Радовильского, 1918 . – 81 с.
22. Кудря І. Г. Феномен магії: історико-компаративістський аналіз. Наукові записки Таврійського національного університету імені В.І. Вернадського. Серія «Історія». Київ: ТНУ, 2020. Том 31 (70) № 2. С. 39-45. URL: [https://www.hist.vernadskyjournals.in.ua/journals/2020/2\\_2020/9.pdf](https://www.hist.vernadskyjournals.in.ua/journals/2020/2_2020/9.pdf) (дата звернення: 15.05.2023).
23. Кудрявцева Т.В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ 10 (53) / 10. М: 2010.
24. Михайленко А. В. Таблички проклятий как источник для изучения социальной жизни в древней Греции. Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. Вып. 2. 2013. С. 60-68.
25. Обидина Ю.С. Представления о бессмертии души в культуре Древней Греции: становление, эволюция, трансформация в христианское воскресение. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 2007. 288 с.
26. Рубан В.В. Магістратура агораномів в Ольвії / В.В. Рубан // Археологія. 1982. № 39. С. 30-40.
27. Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени / А.С. Русяева. К.: Наукова думка, 1979. 172 с.
28. Русяева А.С. Религия и культы античной Ольвии / А.С. Русяева. К.: Наукова думка, 1992. 256 с.
29. Русяева А.С. Граффити Ольвии Понтийской / А.С. Русяева. Симферополь, 2010. 288 с.

30. Русяева А.С., Ивченко А.В. Новое граффито из некрополя Ольвии / А.С. Русяева, А.В. Ивченко // Боспорские исследования. – Симферополь-Керчь, 2014. Вып. XXX. С. 152-170.
31. Сапрыкин С. Ю. Новые свинцовые пластины с надписями из Восточного Крыма/С. Ю. Сапрыкин, Н. Ф. Федосеев // Вестник древней истории, 2008. N N 3. С.64-80.
32. Суриков И. Е. О некоторых особенностях правосознания афинян классической эпохи // ДП. 1999. № 2. С. 34 – 42.
33. Суриков И. Е. Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э.: Софокл, Эврипид и Аристофан в их отношении к традиционной полисной религии. М., 2002.
34. Шкорпил В. В. Три свинцовые пластинки с надписями из Ольвии // ИАК. 27. 1908. С. 71-72.
35. Andronikos M. Totenkult. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 140 p.
36. Audollent A. Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas. Luteciae Parisiorum, 1904. Guide no. 756.
37. Baker, K., Greco-Roman Curses: Curse Tablets, History of Magick. 2003.
38. Barb A. A. Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1966, Vol. 29. P. 1-23. URL: <https://www.bestiary.us/books/antaura-mermaid-and-devils-grandmother-lecture#> (дата звернения: 05.05.2023).
39. Barb A. A. Der Römerfriedhof von Rust im Burgenland. Wien: Ahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts. 1960. P. 110-170.
40. Barb A. A. Diva Matrix - A faked gnostic intaglio in the possession of P.P.Rubens and the iconology of a symbol, JWCI, Vol. XVI (16), 1953. P. 193 - 238.
41. Barb A. A. Three Elusive Amulets, JWCI, 1964, Vol. 27. (XXVII).

42. Belfiore E. «Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus». *Phoenix* 34(2), 1980. P. 128-137.
43. Betz, H.D. (ed.) *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells. Second Edition*, Chicago, London: University of Chicago Press, 1992.
44. Betz H. D. *The Mithras liturgy. Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Tübingen Mohr Siebeck, 2003. URL: <https://ixtheo.de/Record/502179201> (дата звернення: 17.05.2023).
45. Björklund H. Metamorphosis, mixanthropy and the child-killing demon in the Hellenistic and Byzantine periods. Published by: Classical Association of South Africa, Vol. 60, 2017. P. 22-49. URL: <https://www.jstor.org/stable/26347120> (дата звернення: 17.05.2023).
46. Bonner. Further important publications are Mouterde 1930. 1950. P. 53–137.
47. Brashear, W.M. *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; annotated bibliography (1928–1994)*, ANRW II 18.5, 1995. P. 3380–3684.
48. Bravo B. Deux ostraka magiques d'Olbia Pontique et quelques données nouvelles sur les procédés de la magie destructive. *Talanta* 32/33, 2000/2001. P. 149–164.
49. Bremmer J. N. The birth of the term «magic». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 126, 1999. P. 1–12.
50. Burkert W. «ΓΟΗΣ. Zum Griechischen «Schamanismus»,» *Rheinisches Museum für Philologie* 105(1), 1962. P. 36-55.
51. Collins D. *Magic in the Ancient Greek World*. Maldon, MA, 2008.
52. Christopher A., *The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells*, in Faraone, Christopher A; Obbink, Dirk (eds.), *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford University Press, 1991. P. 3–32.
53. Cunningham G. *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. 126 p.

54. Dreher M. ««Heiliges Recht» and «Heilige Gesetze»: Law, Religion, and Magic in Ancient Greece». In *Ancient Greek Law in the 21st Century*, edited by Paula Perlman, 85-103. Austin: University of Texas Press, 2018.
55. Daniel R.W, Maltomini F. *Supplementum Magicum*, 2 vols., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1992.
56. Dickie M.W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York: Routledge, 2003.
57. Dundes A. *The Evil eye : a casebook*. University of Wisconsin Press, Madison, Wis., 1992. 328 p.
58. Edlund-Berry I. E. M. *The power of cults and sacred spaces the interpretatio romana of sanctuaries in southern Italy and Sicily*. Stockholm : Svenska Institutet i Rom, 1996.
59. Eidinow E. *Oracles, curses, risk among the ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 516 p.
60. Entralgo, P.L. *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven, 1970.
61. Faraone C. A. «A Socratic Leaf Charm For Headache (Charmides 155b–157c), Orphic Gold Leaves, And The Ancient Greek Tradition Of Leaf Amulets». J. Dijkstra, J. Kroesen and Y. Kuiper, eds. *Myths, Martyrs, and Modernity*. Leiden, 2010. P. 145–166.
62. Faraone Ch. A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge, Harvard University Press, 2001. 223 p.
63. Faraone, C.A., Obbink, D. (eds.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1991.
64. Faraone C.A. *The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // Magika Hieria: Ancient Greek Magic and Religion / ed. by C.A. Faraone, D. Obbink*. N. Y.: Oxford University Press, 1991. P. 3–32.

65. Gager J. G. (Ed.). *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. New York: Oxford University Press, 1992. 296 p.
66. Graf F. «Greece». In *Guide to the Study of Ancient Magic*, edited by David Frankfurter, 115-138. Boston: BRILL, 2019.
67. Graf F. *La magie dans l'Antiquité Gréco-romaine, Ideologie et pratique*, Paris: Les Belles Lettres, 1994.
68. *Greek Magic: Ancient, Medieval and Modern* / ed. by J.C.B. Petropoulos. London: Routledge, 2008. 196 p.
69. *Greek Terracotta Figurines with Articulated Limbs*. The Metropolitan Museum of Art, 2004. URL: [https://www.metmuseum.org/toah/hd/gtal/hd\\_gtal.htm](https://www.metmuseum.org/toah/hd/gtal/hd_gtal.htm) (дата звернення: 20.07.2023).
70. Halliwell S. «Antidotes And Incantations: Is There A Cure For Poetry In Plato's Republic?» P. Destrée and F. Herrmann, eds. *Plato and the Poets*. Leiden, 2011. P. 241–266.
71. Hansen M. H. *The Athenian Heliaia from Solon to Aristotle* // CM. Vol. 33. 1981. P. 9 – 47.
72. Hansen M. H. *The Athenian "Politicians" 403 – 322 B.C.* // GRBS. Vol. 24. 1983. P. 33 – 55.
73. Hernandez R. M. *The Iconography of Magic: Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic (Studies in the History and Anthropology of Religion, 7)*. Peeters Pub & Booksellers, 2022. 215 p. URL: [file:///D:/Downloads/2022\\_The\\_iconography\\_of\\_magic\\_Images\\_of.pdf](file:///D:/Downloads/2022_The_iconography_of_magic_Images_of.pdf) (дата звернення: 20.10.2023).
74. Homolle, T. *Inscriptions d'Amorgos*. *Bulletin de correspondance hellénique* 25, 1901. P. 412–430.
75. Hopfner Th. *Nekromantie*. RE XVI 2, 1935. P. 2218–2233.
76. Jordan D. R. *A survey of Greek defixiones not included in the special corpora* // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. S. 26. 1985. P. 151.

77. Jordan D.R. An Address to a Ghost at Olbia // *Mnemosyne*. IV. № 50. 1997. P. 212-217.
78. Lamont P. A Particular Kind of Wonder: The Experience of Magic past and Present. *Review of General Psychology* 21, no. 1, 2017. P. 1-8.
79. Lebedev A. Pharnabazos, the Diviner of Hermes. Two Ostraka with curse letters from Olbia. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112, 1996. P. 268–278.
80. López Martínez M.P. Fragmentos papiráceos de novela griega. Alicante: Universidad de Alicante, 1998.
81. Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.
82. Martínez C. J. L., Romero S. M. D. *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987.
83. Martínez C. J. L. «La otra paideia: la magia en Plutarco», in Jufresa, M. et alii (eds): *Plutarco a la seva època: paideia i societat*. Actas del VIII Simposio español sobre Plutarco, Barcelona, 2005. P. 15–32.
84. Mirecki P.A., Marvin W.M., eds. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 2002. 490 p.
85. Morgan J. R. On the Fringes of the Canon: Work on the Fragments of Ancient Greek Fiction (1936–1994). *ANRW II* 34.4, 1998. P. 3293–3390.
86. Muñoz Delgado, L. *Léxico de magia y religión en los papiros mágicos griegos*, Madrid, 2001.
87. Neugebauer O. E. The Study of Wretched Subjects. *Isis* 42, 1951. 111 p.
88. Ogden D. Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds, in Ankarloo, Bengt; Clark, Stuart (eds.), *In Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. pp. 3–90.

89. Ogden D. Greek and Roman Necromancy. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001. 313 p.
90. Ogden D., ed. Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook. New York, 2002. 416 p.
91. Pelaez J. (ed.) El dios que enhechiza y encanta. Magia y astrología en el mundo clásico y helenístico. Córdoba, 2002.
92. Peterson S. L. «An Authentically Socratic Conclusion in Plato's Phaedo: Socrates». Debt to Asclepius, N. Reshotko, ed. Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of Terry Penner. Edmonton, 2003. P. 33–52
93. Porphyry: On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work from Plotinus: The Enneads translated by Stephen MacKenna. Typed by Owlsmirror/crows, 2004.
94. Pradel F. Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten». iii, 1907, 3. P. 253-403.
95. Preisendanz K. Papyri Graecae magicae: Die griechischen Zauberpapyri. Vol 1. Published by: B. G. Teubner, 1974. 268 p.
96. Pulleyn S. Prayer in Greek Religion. Oxford, 1997. P. 70-115.
97. Romilly J. Magic and rhetoric in ancient Greece. Harvard University Press, 1975. 108 p.
98. Scobie A. 1983. Apuleius and Folklore. London: The Folklore Society, 1983.
99. Slings S.  $\Delta E$  or  $\Delta H$  in a Defixio from Olbia? // Mnemosyne. IV. № 51. 1998. P. 84-85.
100. Stephens S.A., Winkler J.J. Ancient Greek Novels. The Fragments. Intro., Text, Trans. and Comm. Princeton: Princeton University Press, 1995. 558 p.
101. Stewart C. Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton, NJ, 1991. 354 p.

102. Stewart C. Le Diable chez les Grecs à l'époque contemporaine: cosmologie ou rhétorique. *Terrain*, 50, 2008. P. 100–113.
103. Stolba V. Two Hellenistic defixiones from West Crimea. *Greek, Roman and Byzantine Studies* 56, 2016. P. 263–292.
104. Stramaglia A. *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*. Bari: Levante, 1999.
105. Tait J. Egyptian Fiction in Demotic Greek', in Morgan, J.R., Stoneman, R. (eds.), *Ancient Fiction. The Greek Novel in Context*. London, New York: Routledge, 1994. P. 203–222.
106. Van Mal-Maeder D. *Apuleius Madaurensis. Metamorphoses, Livre II, Texte, Introduction et Commentaire*. Groningen: Forsten, 2001.
107. Van der Paardt R.Th.. L. Apuleius Madaurensis. *The Metamorphoses. A comm. on book III with text & introd.* Amsterdam: Hakkert, 1971.
108. Van Thiel, H. Apuleius, in *Enzyklopädie des Märchens I*. Berlin – New York, 1977. P. 680–685.
109. Vinogradov Ju. G., Rusjaeva A. S. Phantasmomagica Olbiopolitana. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 121, 1998. P. 153–164.
110. Watson L. C. *Magic in Ancient Greece and Rome*. New York: Bloomsbury Publishing, 2019.
111. Wilamowitz-Moellendorff U. *Der Glaube der Hellenen*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 412 p.
112. Winkelman M. *Magic: A Theoretical Reassessment*. Published By: The University of Chicago Press. Vol. 23, No. 1, 1982. P. 37-66. URL: <https://www.jstor.org/stable/2742551> (дата звернення: 26.06.2023).
113. Winkler J.J. «The Constraints of Eros», in Faraone-Obbink, 1991. P. 214–243.
114. Wlach G. Alphons Barb und die Altertumsforschung im Burgenland, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes (ÖJh)* 83, 2014. P.

315–348.

URL:

[https://www.academia.edu/18995805/Gudrun\\_Wlach\\_Alphons\\_Barb\\_und\\_die\\_Altertumsforschung\\_im\\_Burgenland\\_%C3%96Jh\\_83\\_2014\\_315\\_348](https://www.academia.edu/18995805/Gudrun_Wlach_Alphons_Barb_und_die_Altertumsforschung_im_Burgenland_%C3%96Jh_83_2014_315_348) (дата

звернення: 26.06.2023).

115. Wünsch R. ed. Defixionum tabellae. Berlin, 1897. IG iii.3. Appendix.

## РЕЗЮМЕ

Робота присвячена одному з важливих аспектів повсякденного життя стародавніх греків – магії, що містила в собі добрі чи погані наміри. Завдяки дослідженню магичної діяльності стародавніх греків можна вивчати різноманітні аспекти життя полісу, наприклад, прослідкувати причини та розвиток конфліктів, що виникали в професіональному середовищі вільновідпущеників, метеків та рабів, дослідити таку категорію населення як жінки тощо.

У ході роботи було досліджено різні аспекти магичної діяльності давніх греків та виявлено роль магії у тогочасному суспільстві, виокремлено різні типи магії, виявлено зв'язок та можливість співіснування приватної магичної практики та публічного способу життя населення Стародавньої Греції.

## SUMMARY

The work is devoted to one of the important aspects of the everyday life of the ancient Greeks - magic, which contained good or bad intentions. Thanks to the study of the magical activities of the ancient Greeks, it is possible to study various aspects of the life of the polis, for example, to trace the causes and development of conflicts that arose in the professional environment of freedmen, meteks and slaves, to study such a category of the population as women, etc.

In the course of the work, various aspects of the magical activity of the ancient Greeks were investigated and the role of magic in the contemporary society was revealed, different types of magic were distinguished, the connection and possibility of coexistence of private magical practice and the public lifestyle of the population of Ancient Greece was revealed.