

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна  
Історичний факультет  
Кафедра історії стародавнього світу та середніх віків

**Пояснювальна записка**

до дипломної роботи  
бакалавра

на тему: «**ЧАКЛУНСТВО ТА ОБРАЗ ВІДЬМИ У СТАРОДАВНЬОМУ  
РИМІ**»

**Виконала:** студентка IV курсу  
заочної форми навчання  
напряму підготовки  
(спеціальності)

032 – історія та археологія

**Хникіна Альона**

**Керівник:** к.і.н. Токарев А. М.

**Рецензент:** д.і.н., проф. Сорочан С. Б.

Харків – 2025

## Зміст

Вступ.....	3
Розділ 1. Римські жінки та магічні практики.....	20
Розділ 2. Образи відьом у римських літературних пам'ятках.....	46
Висновки.....	74
Список використаних джерел та літератури.....	78
Резюме.....	87
Summary.....	88

## Вступ

Римське уявлення про магію суттєво відрізнялося від сучасного: весь світ був пронизаний божественною силою, сповнений знаків, за допомогою яких божества спілкувалися з нами. Магічна сила, таким чином, виходила не від конкретної людини, а вилучалася із зовнішнього світу. Однак, маючи певні знання, можна було впливати на матеріальне середовище – цим займалися чаклуни та чаклунки. Число відомих римських чаклунок набагато значніше відомих чаклунів. Багато в чому така закономірність пов'язана з демонізацією жіночої статі: жінки, які не мають мстити зброєю, часто вдавалися до помсти за допомогою магії.

Відомості про практичну магію, які ми отримуємо з літератури, часто далекі від дійсності, хоча, зрозуміло, в літературі знаходять відображення обряди, що реально існували, і ритуали.

Перш ніж говорити про магічне, слід визначити, що розуміється під магією. Саме слово *magia* виникає у латинській мові досить пізно. Спочатку *magus* – це представник одного з народів перського походження, за свідченням Геродота цей народ займався магією. Традиційно магічними практиками називаються ритуали, що не входять до числа проведених у рамках офіційного культу. Часто кордон між офіційним культом та шануванням божеств, які не входять до нього, провести важко. Закони, які забороняють ті чи інші магічні практики, виходили регулярно, особливо в імператорську добу. Це, однак, не заважало паралельному з офіційною релігією існуванню великої кількості чаклунських практик.

**Актуальність нашої роботи** полягає в тому, що вивчення римських жінок, які практикували магію, розпочалося практично нещодавно, протягом декількох десятиліть. В результаті, ця проблема достатньо дискусійна та має багато білих плям та невирішених окремих питань, що дозволяє нам звернутися до її вирішення.

**Об'єктом роботи** є образ відьми в Стародавньому Римі.

**Предметом** дослідження став ряд проблем, які у сукупності характеризують магичні практики, якими займалися римські жінки, та їхнє відображення у літературних джерелах.

**Хронологічні рамки** роботи охоплюють період від Середньої республіки до Ранньої імперії включно, тобто з III ст. до н. е. по II ст. н. е. Нижня хронологічна межа обумовлена виникненням літератури на латинській мові в цей час, тоді як верхня – існуванням в раньоміперських джерелах класичних образів римських відьом, які видозмінюються в наступні століття. Крім того, для більш об'єктивного сприйняття образу римської відьми ми застосовували порівняння з грецькими аналогами, що вимушувало нас звертатися до давньогрецьких джерел архаїчної та класичної доби.

**Територіальні рамки** роботи обмежуються кордонами римської держави з III ст. до н. е. по II ст. н. е.

**Історіографія даної проблеми** відносно молода, перші нечисленні наукові роботи, присвячені римським відьмам та римським жіночим магичним практикам, з'являються лише у 70-х рр. XX ст. У зв'язку з цим, спочатку ми розглянемо два блоки загальних робіт, присвячених римській магії та окремо римських жінкам, після чого перейдемо до аналізу спеціальних наукових праць, які вивчають образи римських відьом.

Слід зазначити, що загальні праці по римській магії публікувалися ще в XIX ст. Серед них потрібно відзначити фундаментальну роботу Дж. Фрезера «Золота гілка». Автор дуже детально розбирає популярну на той час концепцію симпатичної магії, тобто магії подоби, з якої виростають уявлення про лікувальні та шкідливі можливості гомеопатичних засобів. До того ж, англійський релігіознавець надає своє трактування поняттю «магія», на яке ми спираємось у нашій роботі<sup>1</sup>.

Французький дослідник Ж. Дюмезіль вказує на вплив магичних уявлень

---

<sup>1</sup> Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. Москва, 2018.

на формування римської релігійної системи під час Республіки<sup>1</sup>.

В колективній статті німецьких вчених розглядається проблема взаємовідносин між релігією, наукою та магією. Зокрема, вони повністю справедливо зазначають, що традиційна медицина та магічні практики у добу античності складно розрізнити, бо для греків та римлян часто ці поняття були нероздільними<sup>2</sup>.

Швейцарський дослідник Ф. Граф у своїй важливій роботі «Магія у стародавньому світі» надає загальні нариси розвитку магічних уявлень у стародавній Греції та Стародавньому Римі, намагається змалювати зображення чаклунок та чаклунів, аналізує обряди посвячення у відьми, надає спеціальну довідку стосовно «табличок з прокльонами» та «ляльок вуду», послідовно розглядає відображення магічних практик у літературних джерелах, а також дає огляд магічних заклять та обрядів<sup>3</sup>.

У колективній монографії «Стародавня магія та ритуальна влада» фахівці послідовно досліджують поняття самої магії і ритуальної влади та їхню роль у римську добу. Зокрема, О. Філіпс окремо розглядає магічні ліки, які згадує Лукан в поемі «Фарсалия», а Т. Брейфогл – взаємозв'язок магії, жінок та єресі у Пізній імперії<sup>4</sup>.

У монографії О. В. Петрова «Теургія: соціо-культурні аспекти виникнення філософськи інтерпретованої магії в античності» для нас важливий перший розділ, де автор аналізує розвиток магічних уявлень за часів Римської імперії. Окремо вченим аналізуються дані «табличок з прокльонами» та римських магічних папірусів<sup>5</sup>.

Цікава стаття Т. В. Кудрявцевої присвячена судової магії в класичної

---

<sup>1</sup> Дюмезиль Ж. Э. Религия Древнего Рима. Санкт-Петербург, 2018.

<sup>2</sup> Neusner J., Frerichs E. S., Flesher P. V. M. Religion, Science, and Magic // Conflict and in Conflict. Oxford, 1989. P. 121-140.

<sup>3</sup> Graf F. Magic in the Ancient World. Cambridge, 1997; Граф Ф. Магия в древнем мире. Санкт-Петербург, 2004.

<sup>4</sup> Ancient Magic and Ritual Power. Leiden, 2001.

<sup>5</sup> Петров А. В. Теургия: социо-культурные аспекты возникновения философски интерпретированной магии в античности. Санкт-Петербург, 2001

Греції. Авторка наводить багато даних з «табличок з прокльонами», які перекликаються з їхніми грецькими аналогами<sup>1</sup>.

У сучасних науково-популярних роботах Д. Мартіна та Дж. Петропулоса дається загальна картина магічних уявлень в античному світі<sup>2</sup>.

Другий блок складають загальні роботи, присвячені місцю та соціальним ролям жінок у Стародавньому Римі.

С. Померой присвятила свою монографію описанню різноманітних жіночих образів у класичній античності, від богинь та матрон до повій та рабинь<sup>3</sup>.

Польська дослідниця Л. Виннічук у загальному огляді античного світу крізь призму повсякденного життя висвітлює положення римських жінок в суспільстві, їхню участь у релігійних церемоніях, їхній побут тощо<sup>4</sup>.

Американська вчена Дж. Гарднер з феміністських позицій розглядає життєві моменти римських жінок: опіку над жінками, їхній шлюб, негативні наслідки шлюбу, розлучення, статеві злочини, виховання дітей, положення рабинь та вільновідпущениць, епізод з хворими жінками на роботі та емансипацію римських жінок<sup>5</sup>.

Р. Баумана займає роль жінок у політиці Стародавнього Риму. Він послідовно показує значення та їхнє положення під час конфлікту плебеїв та патриційів, доби Другої пунічної війни, часу діяльності братів Гракхів, у період Пізньої римської республіки. Особливо він наголошує на великому значенні римських жінок у політиці за часів Другого тріумвірату, доби

---

<sup>1</sup> Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ. 2010. № 10. С. 31-65.

<sup>2</sup> Мартин Д. Религия и общество в Древнем Риме. Москва, 2010.

<sup>3</sup> Pomeroy S. B. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity. New-York, 1975.

<sup>4</sup> Виннічук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. Москва, 1986.

<sup>5</sup> Gardner J. F. Women in Roman Law and Society. Bloomington, 1986.

Августа та його наступників, імператорів Ранньої імперії<sup>1</sup>.

Картину положення жінок в стародавній Греції змальовує С. Бланделл<sup>2</sup>.

У своїй важливій монографії «Жінки у класичному світі» Е. Фанхем дає окремі нариси життя, зокрема римських жінок у різних обставинах та епохах. Вона аналізує їхнє положення за часів Ранньої республіки, в окремих екскурсах розповідає про життя етрусських жінок, аристократок та простолюдинок у II ст. до н. е., дає цікаві дані про буття так званих «нових» жінок, уявлення сучасників та їхні життєві реалії, коментує дані джерел про жінок, родину та сексуальність за часів Августа та імператорів династії Юліїв-Клавдіїв, а також окремо описує побут жінок у римському місті Помпеї<sup>3</sup>.

Стаття видатного американського антикознавця М. Фінлі присвячена побуту та положенню у суспільстві жінок, які входили до пригнічених соціальних станів<sup>4</sup>.

М. Діллон досліджує місце дівчат та жінок у класичній грецькій релігії. Він зосереджує свою увагу на їхніх публічних релігійних ролях, участі у жіночих та екстатичних обрядах, а також у жертвоприношеннях та домашніх ритуалах<sup>5</sup>.

Дж. Граббз розглядає зв'язок жінок та права у Римській імперії, зупиняючись на висвітленні правового статусу римлянки, уявленнях про шлюб в правовому полі та суспільстві, питання про придане, заборонені та нелегальні жіночі союзи тощо<sup>6</sup>.

У 2006 р. одночасно вийшли дві монографії, присвячені релігійній діяльності римських жінок. Ц. Шульц розглядає участь жінок у релігійному житті на основі аналізу літературних, епіграфічних та археологічних даних,

---

<sup>1</sup> Bauman R. A. *Women and Politics in Ancient Rome*. New York, 1992.

<sup>2</sup> Blundell S. *Women in Ancient Greece*. Cambridge, 1995.

<sup>3</sup> Fantham E. *Women in the Classical World*. New York, 1995.

<sup>4</sup> Finley M. *The Silent Women of Rome* // *In Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*. Oxford, 2002. P. 147-156.

<sup>5</sup> Dillon M. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London, 2002.

<sup>6</sup> Grubbs J. E. *Women and the Law in the Roman Empire*. London, 2002.

аналізуючи їх в окремих розділах. В свою чергу Р. Вільдфанг вивчає роль весталок за доби Пізньої республіки та Ранньої імперії<sup>1</sup>.

Спеціальні наукові праці, присвячені римським відьмам та римським жіночим магічним практикам, з'являються лише у 70-х рр. ХХ ст. Проте, ще у 1936 р. коротеньку статтю про найменування відьом в античному світі випустив І. Баррісс<sup>2</sup>.

У 1972 р. французька дослідниця А.-М. Тюпе випустила спеціалізовану монографію «Магія в латинській поезії: від витоків до кінця правління Августа». Не зважаючи на великий акцент на чоловічих магічних практиках у перші століття Республіки, авторка послідовно розглядає дані поетів августової доби про римських відьом, їхні літературні образи, які значною мірою відрізняються від давньогрецьких аналогів<sup>3</sup>.

У 70-х рр. та пізніше вчені велику увагу звертають до таких специфічних явищ, як магічна «зздрість» та «лихе око». Одразу декілька фахівців присвятили цьому свої статті, у яких вони розбирають взаємозв'язок цих понять з діяльністю римських відьом та специфікою римських магічних уявлень про дуальні протиставлення добре-зле, старе-молоде, спустошене-повне сил<sup>4</sup>.

Негативні наслідки сексуальності римських відьом на прикладі унікальної пам'ятки «Пріапова книга» висвітлює Е. Ріхлін. Вона вказує, що їхні зловмисні та шкідливі магічні флюїди могли привести не лише до загибелі врожаю, а й до смерті людини, що було пов'язано з віруваннями

---

<sup>1</sup> Schultz C. E. *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill, 2006; Wildfang R. L. *Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*. London-New-York, 2006.

<sup>2</sup> Burriss E. E. *The Terminology of Witchcraft // Classical Philology*. 1936. Vol. 31. P. 137-145.

<sup>3</sup> Tupet A.-M. *La magie dans la poésie latine: Des origines à la fin du règne d'Auguste*. Paris, 1976.

<sup>4</sup> Foster G. M. *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior // Current Anthropology*. 1972. Vol. 13. P. 165-202; Roberts J. *Belief in the Evil Eye in World Perspective // The Evil Eye*. New York. 1976. P. 223-278; Stein H. *Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual // The Evil Eye*. New York. 1976. P. 193-222; Dundes A. *Wet and Dry, the Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // The Evil Eye: A Casebook*. Madison, 1992. P. 257-312.

римлян про здорові та погані рідини у тілі людини і перевагу останньої у тілі старої жінки<sup>1</sup>.

Коллективна монографія, що побачила світ у 1991 р., присвячена давньогрецькій магії та релігії. Різноманітні статті, присвячені «табличкам з прокльонами», грецьким магичним папірусам, заклинанням на магичних амулетах, фармакології священних рослин, ворожінням у магичних ритуалах, релігійним санкціям та заборонам у грецькому суспільстві. Для нас важливо, що розглянуті питання знаходять свої аналогії у римському матеріалі<sup>2</sup>.

У 90-ті рр. XX ст. вийшло багато статей, в яких розглядаються найрізноманітніші питання, пов'язані з вивченням образів римських старих знахарок та відьом. Зокрема, І. Тавеннер аналізує образ Канідії та інших римських відьом; В. Розівач – зображення римської старої у латинській літературі; В. Донігер – дуже специфічну проблему обезголовлення жінок в античних міфах; Р. Бріггз – місце відьом та їхніх сусідів у соціальному та культурному контексті; Дж. Уолтерс зосереджується на римських уявленнях про вплив жіночих «зздності» та «лихого ока» на чоловічі нутрощі та тіло загалом; Р. Гордон вивчає грецькі та римські уявлення про магію у цілому; демонізації магії та чаклунства в пізній античності присвятив свою роботу В. Флінт, а Г. Люк – образам відьом та чаклунів у класичній літературі<sup>3</sup>.

С. К'юррі у своїй монографії досліджує дуже специфічну проблему в

<sup>1</sup> Richlin A. *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New Haven-London, 1983.

<sup>2</sup> Faraone C. A., Obbink D. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York, 1991.

<sup>3</sup> Tavenner E. *Canidia and Other Witches // Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages*. New York, 1992. Vol. 2. P. 38-59; Rosivach V. *Anus: Some Older Women in Latin Literature // Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity*. 1994. Vol. 88. № 2. P. 107-117; Doniger W. «Put a Bag over Her Head»: *Beheading Mythological Women // Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley, 1995. P. 15-31; Briggs R. *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London, 1996; Walters J. *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought // Roman Sexualities*. Princeton, 1997. P. 29-46; Gordon R. *Imagining Greek and Roman Magic // Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London, 1999. P. 159-275; Flint V. *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions // Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Philadelphia, 1999. P. 277-348; Luck G. *Witches and Sorcerers in Classical Literature // Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London, 1999. P. 91-159.

римській магичній практиці, а саме «отруєння» (*veneficium*). Американська дослідниця підкреслює, що римські відьми застосовували цей засіб, бо вірили у взаємодію речовин у людському тілі, й саме «отрута», не обов'язково у сучасному розумінні, порушувала стабільність цих речовин, що викликало хворобу, або навіть смерть людини, яка втрачала контроль над тілом та ідентичністю. На погляд римлян, ця «отрута» виходила за рамки одного тіла та могла взагалі порушувати зв'язок між тілами та суб'єктами<sup>1</sup>.

У нульові роки ХХІ ст. спеціальні статті, присвячені вивченню римських відьом та їхніх практик, продовжували з'являтися у великій кількості. Серед них слід відзначити роботу К. Маталін «Жінки як відьми»; нотатки О. Філіпса про фессалійських відьом; ревізію Е. Поллард даних в римській літературі та мистецтві відносно відьмарства, з точки зору нових гендерних підходів; та нову феміністичну інтерпретацію Б. Шпет нічних страхіть, пов'язаних з відьмами, у римській літературі<sup>2</sup>.

У монографії М. Діккі «Магія та маги в греко-римському світі» нас цікавлять розділи з п'ятого по восьмий, присвячені римські магії. Британська дослідниця послідовно зупиняється на таких питаннях, як магія як окрема категорія в римській думці, обмеження щодо магів у Пізній Римській республіці та за часів імперії, чаклуни та відьми в Римі в Середній та Пізній республіці та за часів Ранньої імперії, відьми та чаклуни в провінціях Римської імперії до часів Костянтина<sup>3</sup>.

Також у нульові роки вийшло декілька збірок джерел з історії античного чаклунства. Зокрема, Д. Одген у довіднику «Магія, чаклунство та привиди у грецькому та римському світах» підібрав дані різноманітних

<sup>1</sup> Currie S. *Poisonous Women and Unnatural History in Roman Culture*. Oxford, 1998.

<sup>2</sup> Matalene C. *Women as Witches // Witchcraft, Women, and Society*. New York, 2002. P. 51-66; Phillips O. *The Witches Thessaly // Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden, 2002. P. 378-385; Pollard E. A. *Witch-Crafting in Roman Literature and Art: New Thoughts on an Old Image // Magic, Ritual, and Witchcraft*. 2008. Vol. 3. № 2. P. 119-155; Spaeth B. S. *The Terror, That Comes in the Night: The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature // Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Pisa, 2010. P. 231-258.

<sup>3</sup> Dickie M. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. London, 2003.

джерел з таких тем, як грецькі чаклуни, Медея та Цирцея, відьми в грецькій літературі, відьми в латинській літературі, привиди, некромантія, прокляття, еротична магія, ляльки вуду та магічні зображення, амулети, магія та закон<sup>1</sup>. Крім того Дж. Люк підібрав колекцію текстів, присвячених магії та окультизму в грецькому та римському світі. Тут нас цікавить перший розділ, у якому розміщені античні тексти з приводу магії та відьомських практик<sup>2</sup>.

К. Страттон, стоячи на феміністських позиціях, розглядає виникнення та прояви стереотипів про відьом в античному світі. Важливий для нас третій розділ присвячено дослідженню взаємовідношеннями між жінками, сексом і магіє у римській риторичі та ідеології<sup>3</sup>.

У 10-х рр. ХХІ ст. популярним стало звертання до особливостей римської медицина та її зв'язків з магічними практиками. В цих роботах, хоча монографія Р. Флеммінг вийшла на 10 років раніше, вчені розглядають проблему рівноправності офіційних медичних шкіл та традиційних народних заходів. Зупиняючись на останніх фахівці говорять про лікування «лихого ока», зняття порчі, яке часто-густо проводили старі жінки-знахарки. Для них «лихе око», порча – це результат дій злих людей, або відьом. При цьому давні римляни уявляли роботу цього механізму наступним чином. У тілі людини є баланс рідин – вологих та сухих, гарячих та холодних тощо, порушення цього балансу викликає хворобу, при цьому керуючись уявленнями про те, що подібне викликає подібне багато римлян вірили, що шкоду можна заподіяти ззовні. У тілі жінки, особливо старої, дуже багато поганих рідин, використовуючи які вони могли заподіяти багато лиха. Також навіть запах та звуки, які видають старі жінки дуже небезпечні. А тут вже один крок до уявлення цих жінок як відьом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ogden D. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, 2009.

<sup>2</sup> Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Texts*. Baltimore, 2006.

<sup>3</sup> Stratton K. B. *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New-York, 2007.

<sup>4</sup> Flemming R. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, nature and authority from Celsus to Galen*. Oxford-New-York, 2000; Nutton V. *Ancient Medicine*. London. 2012;

Тему про погані рідини у тілі жінок та їхнє використання як відьомське зілля продовжили у своїх дослідженнях Д. Лоу та Дж. Леннон<sup>1</sup>.

Питання про сприйняття знахарок та взагалі старих жінок як відьом з позицій фемінізму підіймають у своїх статтях М. Поль, Б. Шпет та П. Ріпат<sup>2</sup>.

Таким чином, слід зазначити, що історіографія питання має лише декілька десятиліть. В результаті, ця проблема достатньо дискусійна та має багато білих плям та невирішених окремих питань, що дозволяє нам звернутися до її вирішення.

**Джерельна база** дослідження досить строката та лапідарна, насамперед, це літературні, епіграфічні та археологічні пам'ятки.

Серед літературних робіт, в першу чергу, слід висвітлити давньогрецькі джерела, які ми використовували для порівняння образів грецьких та римських відьом.

Зокрема, славетний Гомер залишив нам яскравий опис чаклунки Цирцеї. Вона – «богиня жаху», яка мешкає у лісі, використовує різноманітні магичні зілля, може перетворювати людей на тварин. При цьому вона надзвичайно вродлива молода жінка, повна життєвих сил<sup>3</sup>.

Дуже суперечливу постать Медеї малюють давньогрецькі поети Піндар, Евріпід та Аполлоній Родосський. Вона також знається на магичних зіллях та пов'язана з природою. Її образ як літературної відьми показує підступну, хитру, жорстоку жінку, яка в той же час готова на велику жертву

---

Israelowich I. Patients and Healers in the High Roman Empire. Baltimore, 2015; Parker H. Women and Medicine // A Companion to Women in the Ancient World. Malden, 2015. P. 107-124; Totelin L. Smell as Sign and Cure in Ancient Medicine // Smell and the Ancient Senses. London-New-York, 2014. P. 17-29.

<sup>1</sup> Lowe D. Menstruation and Mamercus Scaurus (Sen. Benef. 4.31.3) // Phoenix. 2013. Vol. 67. P. 343-352; Lennon J. J. Pollution and Religion in Ancient Rome. Cambridge, 2014.

<sup>2</sup> Paule M. T. Quae saga, quis magus: On the Vocabulary of the Roman Witch // Classical Quarterly. 2014. Vol. 64. № 2. P. 745-757; Spaeth B. S. From Goddess to Hag: The Greek and the Roman Witch in Classical Literature // The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World. Oxford-New-York, 2014. P. 41-71; Ripat P. Roman Women, Wise Women, and Witches // Phoenix. 2016. Vol. 70. № 1-2. P. 104-128.

<sup>3</sup> Гомер. Іліада. Харків, 2006; Гомер. Одиссея. Харків, 2004.

за ради любові. Аполлоній Родосський описує її й прекраснішу красуню, котра одівала найчарівніші сукні<sup>1</sup>.

Феокріт продовжує традицію описання чарівних чаклунок, його Симайта – молода гарна дівчина, в прекрасних нарядах. Однак на відміну від своїх попередників поет зображує її вже як дуже небезпечну відьму, яка керувалася, в першу чергу, своїми інтересами<sup>2</sup>.

Одну з перших літературних згадок про магичні обряди в римській писемній традиції залишив Тит Макцій Плавт. Зокрема, він у карикатурному вигляді передає обряд закляття дверей борделю, який проводила стара знахарка-п'яниця<sup>3</sup>.

Однак, найбільш важлива інформація міститься у працях поетів та письменників золотого та срібного віку латинської мови. Зокрема, Вергілій описує жахливу відьму Симайту, образ якої він запозичив у Феокріта. На відміну від грецької чаклунки римська відьма має величезну магичну силу і здатна зупиняти річки та змінювати хід зірок<sup>4</sup>.

Канідія та Сагана Горація ще більш страхітливі. Він розповідає про двох відьом, які замислили вбити хлопчика, щоб з його нутроців приготувати приворотне зілля. Його дані чітко вказують на взаємозв'язок між згубною заздрістю та старим жіночим тілом, яке може заражати все квітуче та здорове. Поет також говорить про важливість звуків та запахів у магичних ритуалах та їх можливостях наносити шкоду, або навпаки запобігати злочинним намірам<sup>5</sup>.

Овідій продовжив традицію Вергілія та також запозичив образи грецьких відьом Медеї та Цирцеї. Однак він надає їм римські риси. Зокрема, для цих відьом-завісниць стандартною обідньою стравою є отруйні змії.

<sup>1</sup> Пиндар. Пифийские песни // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М. Л. Гаспарова. Москва, 1980. С. 58-115; Евріпід. Трагедії. Київ, 1993; Аполлоний Родосский. Аргонавтика. Тбилиси, 1964.

<sup>2</sup> Феокріт. Ідилії. Епіграми. Львів, 2020.

<sup>3</sup> Плавт. Избранные комедии. Москва, 1967.

<sup>4</sup> Вергилий. Собрание сочинений. Санкт-Петербург, 1994.

<sup>5</sup> Горацій. Оди. Еподи. Сатири. Послання. Львів, 2021.

Медея у передачі Овідія дуже могутня відьма, вона здатна забирати світло місяця і сонця і робити світанок блідим. Обидві чаклунки старі з тремтячими руками. Запахи мають велике значення у магічних справах, від смердіння неназваної відьми можна захворіти. Звуки – це шлях для проникнення злих сил в оселю. Стриги поїдають немовлят зсередини, якщо вони верещать<sup>1</sup>.

В кумедній гротескній формі Гай Петроній Арбітр зображує відьму Енотею у «Сатириконі». Це маленька бабуся-п'яниця, «яка розчинилася у вині», на це навіть натякає її ім'я – «Винна богиня». Вона дуже стара в потворному чорному одязі, хоча при цьому не цурається залицятися до молодиків, доводячи їх до повного виснаження сил<sup>2</sup>.

Дуже популярна серед поетів чаклунка Медея постає у Сенеки грізною відьмою, яка у гніві подібна не просто хижим тваринам, а навіть чудовиськам Сцилли та Харибді. Вона не лише знається з потойбічним світом, але й може керувати мешканцями підземного світу. Її жорстокість не знає меж і вона насилає страшні прокляття на своїх суперниць<sup>3</sup>.

Мабуть самий огидний опис римської відьми надав поет Лукан. Еріхо – стара карга, яка має вигляд тварини та поводить як тварина, видає звуки, подібні до хижих тварин. Це мерзена нечестивиця виглядає жахливо: дуже худа, бліда, її патли висять клаптями і перевити зміями. Сила Еріхто неймовірна і порушує усі межі природного закону: між священним і мирським, смертним і безсмертним і навіть між живим і мертвим. Саме ця лячна сила загрожує повернути у світ первісний Хаос. У своїх страшних ритуалах вона використовує піну скажених собак, нутрощі рисі, горб гієни, очі дракона і попіл фенікса, а також усілякі частини людського тіла, які

---

<sup>1</sup> Овідій. *Метаморфози*. Київ, 1985; Овидий. *Фасты* // Овидий. *Собрание сочинений*. Санкт-Петербург, 1994. Т. 2. С. 347-495.

<sup>2</sup> Петроний. *Сатирикон*. Москва, 1990.

<sup>3</sup> Сенека. *Трагедии*. Москва, 1983; Сенека. *Философские трактаты* /. Санкт-Петербург, 2001.

отримує особливо огидним чином. Це чудовисько ніяк не може насититися людською кров'ю<sup>1</sup>.

У своєму романі «Метаморфози» Апулей виводить образи одразу декілька відьом: Мерое, Памфілу та Фотіду. Автор підкреслює зв'язок сексуальних відносин з магічними здібностями чаклунок. Цікаво, що Мерое Апулей називає «знахаркою», тобто ставить знак рівності, між старими жінками-целітельницями та відьмами. Знов таки ж Мерое та Фотіда дуже старі і мають велику магічну силу, бо здатні обрушити небо, підняти землю, заморозити джерела, розкришити гори, воскресити мертвих, послабити богів, затьмарити зорі й висвітлити Тартар. Цікаво, що окремо автор говорить про фессалійських відьом, які можуть перетворюватися на птахів, собак, мишей і навіть мух<sup>2</sup>.

Про позитивний та негативний вплив римських знахарок-sagaе на врожай та сільськогосподарські роботи говорять Варрон та Колумелла<sup>3</sup>. Унікальне джерело – «Пріапова книга» повідомляє багато подробиць, пов'язаних з римською «заздрістю», можливістю старих жінок нанести магічну шкоду молодим чоловікам тощо<sup>4</sup>. Дуже багато інформації про ворожіння та магічні обряди передає Пліній Старший<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Лукан. Фарсалия. Москва, 1993.

<sup>2</sup> Апулей. Метаморфози, або Золотий осел. Київ, 1982.

<sup>3</sup> Варрон. Сельское хозяйство. Москва-Ленинград, 1963; Колумелла. О сельском хозяйстве // Катон, Варрон, Колумелла, Плиний. О сельском хозяйстве. Москва, 1937. С. 137-185.

<sup>4</sup> Приапова книга / пер. с лат. М. Амелина. Москва, Санкт-Петербург, 2003.

<sup>5</sup> Плиний Старший. Естественная история. Книга 7 // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2010. Вып. 1. С. 102-121; 2011. вып. 3. С. 114-129; 2012. вып. 3. С. 139-172; 2013. вып. 3. С. 122-157; 2014. вып. 1. С. 174-190; Плиний Старший. Естественная история. Книга 8 // Труды кафедры древних языков. Вып. III. Труды исторического ф-та МГУ: Вып. 53. Серия III. Instrumenta studiorum: 24. Москва, 2012. С. 186-227; Плиний Старший. Естественная история. Книга 8 // Труды кафедры древних языков. Вып. II. (К 75-летию исторического ф-та МГУ и 60-летию кафедры). Труды исторического ф-та МГУ: Вып. 44. Серия III. Instrumenta studiorum: 18. Москва, 2009. С. 182-208; Плиний Старший. Естественная история. Книга 9 // Вопросы истории естествознания и техники. 1986. № 1. С. 142-152; Плиний Старший. Естественная история. Книга 9 // Архив истории науки и техники. Сборник статей. Москва, 1995. Вып. 1. С. 141-190; Плиний Старший. Естественная история. Книги 17-18 // Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве. Москва, 1957. С. 213-327.

Деякі важливі подробиці про римських відьом та зловмисне чаклування містяться у працях Цицерона, Ювенала, Стація, Марціала, Сілія Італіка, Павла Діакона, Макробія, Авзонія<sup>1</sup>.

Серед епіграфічних пам'яток найважливіше місце, безперечно, займають так звані «таблички з прокльонами» (*defixiones*). Написання цих табличок сприймалося в античності як дієвий спосіб завдати шкоди людині. Про поширеність звичаю можна судити за словами Плінія Старшого, який писав, що в його час ніхто не може бути певний, що його не проклянуть за допомогою магічних табличок. Звичай створення таких текстів мав поширення серед греків: перші відомі екземпляри можна датувати кінцем VI – початком V ст. до н. е. Пізніше таблички з'явилися і в латиномовному світі – ранні відносяться до II ст. до н. е. Таблички з прокльонами були виявлені в самих різних частинах римської імперії, в тому числі і в Північному Причорномор'ї<sup>2</sup>.

Археологічні джерела представлені так званими «ляльками вуду», амулетами<sup>3</sup> та карикатурними теракотовими зображеннями старих знахарок та відьом. В останній час новий огляд на останні зробив американський дослідник А. Мітчелл<sup>4</sup>.

Таким чином, як ми бачимо, джерельна база роботи достатньо різноманітна та репрезентативна, включаючи в себе різні види історичних

<sup>1</sup> Цицерон. Философские трактаты. Москва, 1985; Ювенал. Сатиры. Санкт-Петербург, 1994; Стаций. Фиваида. Москва, 1991; Марциал. Эпиграммы. Санкт-Петербург, 1994; Силий Италик. Пуника. Москва, 2009; Павел Диакон. Эпитома сочинения Секста Помпея Феста «О значении слов». Москва, Санкт-Петербург, 2018; Макробий. Сатурналии / пер. с лат. В. Т. Звиревича. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2009; Авсоний. Стихотворения. Москва, 1993.

<sup>2</sup> Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918; Gager J. G. Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World. New-York, 1992; Ripat P. Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives // *The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford-New-York., 2014. P. 340-364; Белоусов А. В. Корпус заклятий понтийской Ольвии. Москва, 2020.

<sup>3</sup> Ogden D. Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. Oxford, 2009. P. 245-274.

<sup>4</sup> Mitchell A. Disparate Bodies in Ancient Artefacts: The Function of Caricature and Pathological Grotesques among Roman Terracotta Figurines // *Disabilities in Antiquity: Disparate Bodies a capite ad calcem*. Leiden-Boston, 2013. P. 275-297.

джерел, серед яких перше місце, безперечно займають літературні пам'ятки. Найважливішими з них є твори римських поетів – Вергілія, Горація, Овідія, Лукана, а також письменників – Петронія та Апулея.

**Метою** даної роботи є спроба вивчення магічних практик римських жінок в республіканську та раньоімперську добу, а також їхні відображення в літературних джерелах через гіпертрофовані образи відьом, для чого слід вирішити такі **завдання**: показати зв'язок магічних практик римських жінок з народним традиційним лікуванням та уявленнями про гомеопатію, проаналізувати римське поняття заздрість та його відношення до шкідливих магічних обрядів, обґрунтувати зображення римських знахарок в літературі в образі відьом, порівняти давньогрецькі та римські уявлення про відьом, охарактеризувати специфічні риси римських літературних відьом.

**Новизна роботи** визначається недостатньо вивченим станом питання в історіографії на поточний момент і полягає в спробі надати загальний нарис історії чаклунства та образу римських відьом в республіканську раньоімператорську добу. Крім того, скоригована взаємозалежність між гомеопатичними практиками та магічними уявленнями про римську «заздрість», дана узагальнююча картина зображення римських знахарок в образі відьом в римській літературі, запропоновано пояснення вельми негативних жіночих образів відьом як протиставлення ідеальним образам римських матрон в джерелах доби імператора Августа як реакція на падіння нравів та намагання уряду виправлення римського суспільства.

**Методологія та методи дослідження.** Методологія роботи ґрунтується на цивілізаційному підході та засадах історизму та об'єктивності. При цьому наша робота побудована на основі гендерної соціології, в основі якої лежить вивчення закономірностей диференціації чоловічих та жіночих соціальних ролей та пізнавальні можливості теорії соціального гендера для аналізу суспільних явищ та їхніх змін. Іншими словами життєвий досвід римських жінок розглядається у системі соціальної та культурної дійсності того часу.

При написанні диплома було використано різноманітні методи.

У роботі був використаний загальнонауковий метод системного аналізу, який дозволяє нам встановити послідовність дій структурних зв'язків римського суспільства в досліджуваній період. Зокрема, цей метод був застосований при розгляді в роботі причин негативного відношення римських джерел по відношенню до жінок знахарок. У вирішенні деяких спірних питань у роботі, ми використали загальнонауковий метод індукції. У його основу закладено процес логічного висновку, при нестачі явного знання про явище, що цікавить нас. Для цієї ж мети було застосовано логічний та евристичний методи, в основі яких закладено збір фактичних свідочств та вже на їхній інформації побудова за допомогою логіки та дедукції різних гіпотез, які не суперечать фактам. Також у роботі був використаний нарративний метод при збиранні фактажу та аналізі джерел, для створення подальшої цілісної картини минулого. Для роботи з джерелами, що відображають гендерні уявлення та практики, також був використаний метод гендерного контент-аналізу.

Крім того, у роботі були використані спеціально-історичні методи, такі як історико-генетичний, порівняльно-історичний, історико-діахронний та ретроспективний. Історико-генетичний метод дозволяє вивчити походження конкретних історичних явищ і проаналізувати причинність їх зміни. Основна мета історико-генетичного методу – аналіз причинності. У роботі він був використаний для розуміння карикатурного зображення римських літературних відьом. За допомогою порівняльно-історичного методу нам вдалося з'ясувати особливі риси римських відьом. Саме шляхом порівняння ми встановили їхню відмінність від давньогрецьких чаклунок. Мета структурно-діахронного методу полягає у виявленні закономірностей та різних тенденцій в історичних процесах. Нам він необхідний для розуміння еволюції уявлень про традиційні лікувальні практики та магичні обряди протягом римської історії республіканського та раньоімперського періодів. Метод ретроспекції, основою якого закладено інтерпретація минулого з урахуванням теоретичних передумов чи знання про більш пізній схожий

процес чи явище, дозволив нам розібратися в образах римських відьом в різні періоди римської історії.

Таким чином, методологія дослідження роботи, представлена достатньою кількістю використаних методів для того, щоб провести аналіз поставленої проблеми. Використана в роботі джерельна база та література, на основі представленої методології, дозволяє вирішити поставлені в роботі завдання і повністю розібратися в проблемі дослідження.

**Структура роботи** відповідає поставленим цілям та завданням. Вона складається зі вступу, двох розділів, висновку, списку джерел і літератури.

## Розділ 1. Римські жінки та магічні практики

Жінки в Стародавньому Римі багато в чому були обмежені. Вони не приймали участі в політичних справах, у релігійних справах займали другорядні місця, окрім дів-весталок, мали юридичні та соціальні обмеження тощо. Їхньою сферою діяльності вважалася домівка і все, що з цим пов'язано. В першу чергу, це, звісно, виховання дітей та намагання виростити їх здоровими, тобто багато жінок тим чи іншим чином зверталися до різноманітних медичних практик. Однак такі практики досить часто в уявленні римлян перепліталися з магічними діями та викликали осудження суспільства. В даному розділі ми розглянемо як ці практики, так й їхній зв'язок з народними традиціями, віруваннями та магічними обрядами. Особливий акцент буде зроблено на аналіз гомеопатичних засобів, які дуже важко відрізнити від магічних практик, бо часто-густо вони поєднувалися.

Ще раз відзначимо, що їхня практика не мала літературної традиції, а належала до слабко висвітленої, неоднорідної та погано документованої народної традиції<sup>1</sup>. Їхні досить образливі найменування варіюються від «співачок» (*praecantrices*), «знахарок» (*sagae*), «очисниць» (*piatrices* і *expiatrices*) і «наслідувачок» (*simulatrices*) до «безлічі старих» (*aniles*), думки яких зазвичай згадуються в античній літературі як уособлення дурості<sup>2</sup>. Ці жінки часто здаються більш придатними для царства магії, ніж для медичних наук, і це частково пов'язано з відсутністю поваги, яку вони викликали у античних авторів<sup>3</sup>. Дійсно, літературні описи жінок, які практикують магію, не прагнуть відобразити соціальне становище або професійну аргументацію жінок-цілительок. Натомість їхня мета полягає в тому, щоб принизити таких жінок, називаючи їх старими, брудними, п'яними та безглуздими у своїх

---

<sup>1</sup> Flemming R. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, nature and authority from Celsus to Galen*. Oxford-New-York, 2000. P. 33.

<sup>2</sup> Nutton V. *Ancient Medicine*. London. 2012. P. 198.

<sup>3</sup> Parker H. *Women and Medicine // A Companion to Women in the Ancient World*. Malden, 2015. P. 107.

претензіях на вищі знання<sup>1</sup>, а інколи навіть уявити їх як фантастичних відьом, що володіють здатністю перетворюватися на тварин та повертати річки назад<sup>2</sup>. Знахарки та відьми римської літератури віддзеркалюють реальність лише тією мірою, якою вони слугують негативними прикладами й застереженнями щодо неналежної жіночої поведінки. Зокрема, М. Т. Пол зазначає, що римська «відьма» – позбавляє дослідника будь-якої можливості коректної систематизації: вона – чисте полотно, на яке можна проектувати хвилеподібні страхи, і навіть у тривогах, які вона уособлює, не можна знайти послідовності. Тобто, і література, і термінологія тієї епохи, будучи такими, що вводять в оману, позбавляють сучасних дослідників доступу до соціального становища і функцій реальних жінок-лікарок<sup>3</sup>.

Незважаючи на це, спробуймо отримати уявлення про логіку та дії широкого кола жінок-лікарок – жінок, які стверджували, що вони лікують, – спостерігаючи взаємозв'язок між соціальними проявами жіночої фізіології та літературними описами знахарок і відьом. Такий зв'язок стає зрозумілим, коли вони розглядаються в контексті заздрощів і, зокрема, хвороби як результату заздрощів інших людей. Такий підхід дає змогу подивитися на безсторонні описи старіючих жінок як брудних, п'яних, сексуально стурбованих, тих, хто зловмисно чинить магію, а також осмислити парадоксальну природу жіночого тіла як джерела шкоди та зцілення.

Центральне місце в цій логіці посідає гомеопатія, ідея про те, що подібне впливає на подібне, концепція, добре відома в дискусіях про симпатичну магію<sup>4</sup>. Однак тут вона має особливе призначення: не як виправдання застосування трав чи амулетів, а як важлива магнетична роль,

<sup>1</sup> Richlin A. *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New Haven-London, 1983. P. 62.

<sup>2</sup> Israelowich I. *Patients and Healers in the High Roman Empire*. Baltimore, 2015. P. 71.

<sup>3</sup> Paule M. T. *Quae saga, quis magus: On the Vocabulary of the Roman Witch* // *Classical Quarterly*. 2014. Vol. 64. № 2. P. 752.

<sup>4</sup> Фрэзер Дж. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*. Москва, 2018. С. 85-93.

що її відіграє жіноче тіло як або загроза для здоров'я, або як ліки для нього, особливо коли це стосується жінок похилого віку.

Перш ніж перейти до суті, необхідно зробити кілька застережень, які допоможуть зорієнтуватися щодо сфери застосування та термінології розглянутого питання. Наша мета полягає в тому, щоб продемонструвати загальне обґрунтування, що лежить в основі різних видів діяльності найрізноманітніших жінок-цілительок. Стародавні свідчення неминуче різноманітні як за жанром, так і за хронологією, але переконання, що об'єднували хвороби, емоції та гомеопатичні ліки, були незмінні в часі<sup>1</sup>.

У тісному зв'язку з гомеопатією знаходиться таке римське поняття, як заздрість (*invidia*), котра, як вважалося, становить загрозу для здоров'я<sup>2</sup>. Заздрити – означає досадувати на іншу людину, яка користується законним благом. «Лихе око» – заздрісний погляд, що має силу згубно впливати на життя, – характерний також і для Стародавнього Риму<sup>3</sup>. За спостереженнями вчених, у пізніших суспільствах віра в пристріт спирається на фундаментальну ідею про те, що «хороші речі» обмежені. Під «хорошими речами» розуміється все, що має матеріальну, емоційну, соціальну або пов'язану зі здоров'ям цінність. Цей перелік набуває актуальності з усвідомленням того, що «хороші речі» розподілені нерівномірно, і закріплюється в умах спостереженням або переживанням нещастя у вигляді втрати здоров'я, багатства, поваги. Вони «вичерпуються» перед обличчям заздрості. У контексті здоров'я людини це, як правило, життєво важливі рідини організму (кров, молоко, насіння), наявності яких загрожує заздрість інших. Справді, А. Дандес визначає передбачувану здатність заздрості до висушування в прямому сенсі слова головною проблемою в суспільствах, що

---

<sup>1</sup> Ripat P. Roman Women, Wise Women, and Witches // Phoenix. 2016. Vol. 70. № 1-2. P. 106.

<sup>2</sup> Foster G. M. The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior // Current Anthropology. 1972. Vol. 13. P. 165-202.

<sup>3</sup> Maloney C. The Evil Eye. New York, 1976. P. 126.

визнають пристрій; за його словами, «рідина – це життя; висихання – це смерть»<sup>1</sup>.

Очевидно, що римляни теж були занепокоєні силою заздрості, що випаровує, але ця емоція містила й додаткові загрози для здорових рідин і струмів, реальних і метафоричних: заздрість могла не тільки випаровувати, а й виснажувати; вона також могла блокувати й цим спричиняти нездоровий застій. У будь-якому разі, де б не оселилася заздрість, вона приносила шкоду, висушуючи, поглинаючи або приводячи до нерухомості чи розкладання, подібного до смерті<sup>2</sup>. М. Дікі описує тіло заздрісника, представлене в античному мистецтві, як безкровно бліде, виснажене, таке, що зазнало задухи<sup>3</sup>. Заздрість була настільки згубною та важко контрольованою, що філософія взялася навчати обраних чоловіків уникати її<sup>4</sup>. Хоча заздрість погрожувала виснажити самого заздрісника, вона також була емоцією, що переходила, і їй приписували здатність заподіювати аналогічно шкоду особі, на яку заздрість була звернена. Небезпечно необмежена природа *invidia* відбилася в кількості посередників, наданих їй для передачі шкідливих ефектів від одного тіла до іншого. До них належав не тільки зір, а й усі тілесні еманції, включно з голосом, диханням і, як ми побачимо, навіть запахом<sup>5</sup>. Вважали, що діти, як «найпростіші вироби природи» з вразливим тілом, наражаються на найбільшу небезпеку зіткнутися зі шкідливими наслідками заздрості інших людей, тож їх зазвичай захищали ритуалами, амулетами, а подекуди навіть практиками іменування, які відвертали біду<sup>6</sup>. Але виснаження організму через лихоманку, діарею, легеневі захворювання, спричинені туберкульозом, малярією та іншими хворобами, навряд чи було

<sup>1</sup> Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // The Evil Eye: A Casebook. Madison, 1992, P. 260.

<sup>2</sup> Roberts J. Belief in the Evil Eye in World Perspective // The Evil Eye. New York. 1972. P. 229.

<sup>3</sup> Dickie M. Magic and magicians... P. 201.

<sup>4</sup> Петров А. В. Теургия: социо-культурные аспекты возникновения философски интерпретированной магии в античности. Санкт-Петербург, 2001. С. 173.

<sup>5</sup> Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye... P. 294.

<sup>6</sup> Richlin A. The Garden of Priapus... P. 98.

незвичним явищем у будь-якому віці в давнину. Заздрість, безсумнівно, уявлялася однією з можливих причин таких хвороб<sup>1</sup>.

Хоча стародавні філософи намагалися дати визначення поняттю «заздрість», як це робить Цицерон<sup>2</sup>, воно належало передусім до сфери досвіду. Заздрість розглядали з іншими емоціями, як-от гнів, похоть і жадібність, оскільки останні були порівнянними за фізіологічними відчуттями для тих, хто їх відчував. Лихоманка, виснаження, блідість, задуха – такими були симптоми цих схожих емоцій<sup>3</sup>.

Заздрість також пов'язана з іншими емоціями за допомогою дій, причинами яких вони слугують, – такими як крадіжка, споживання, наклеп, отруєння і прокльони, – всі з яких спрямовані на зменшення фізичних, економічних або соціальних можливостей їхніх об'єктів, що, як зазначає Марціал, є тією ж самою умовою, передусім породжує заздрість<sup>4</sup>. Отже, лексика та символіка часто були загальними для різних емоцій, дій та спричинюваних ними ефектів. Наприклад, Пліній Старший називає «отруєнням» як переплетення пальців, тобто дію, що імітує зав'язування вузлів або блокування у присутності вагітної жінки, так і крадіжку врожаю<sup>5</sup>. Ерегований фалос, званий в апотропеїчній магії «фасцін», слугував захистом від збавляючого впливу заздрісників і злодіїв. Тому в садах постать Пріапа забезпечувала не тільки постійну наявність продуктів і тварин, а й їхній достаток, багатство та поживність: у кіз було молоко, ягнята залишалися жирними, телята були «кров із молоком»<sup>6</sup>. Терміни, які працюють на багатьох взаємопов'язаних рівнях, віддають пріоритет наміру або результату над дією, і будь-яка двозначність спричиняє не відсутність смислу, а всю сукупність пов'язаних емоцій, дій і страждань<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Ripat P. *Roman Women, Wise Women...* P. 106.

<sup>2</sup> Цицерон. Тускуланские беседы. IV, 8, 17.

<sup>3</sup> Dickie M. *Magic and magicians...* P. 202.

<sup>4</sup> Марціал. Епіграммы. IX, 97.

<sup>5</sup> Пліній Старший. Естественная история. XVIII, 41; XXVIII, 59.

<sup>6</sup> Приапова книга. 87.

<sup>7</sup> Ripat P. *Roman Women, Wise Women...* P. 107.

Важливість асоціацій у розумінні «народних» систем хвороби та здоров'я можна продемонструвати на прикладі менструальної крові, яка вказує на центральне місце жіночого тіла в народних концепціях хвороби та зцілення. У. Донігер помітила тенденцію, простежувану в грецькій міфології, розділяти жіноче тіло надвоє: у таких постатях, як Сцилла та гарпії, верхня частина людського тіла з життєдайними грудьми протиставляється звірячій та хижій нижній частині<sup>1</sup>. Аналогічно добродійна сила, якою римський фольклор наділяв жіноче грудне молоко, протиставлялася роз'їдаючій природі менструації. Хоча менструація була загально визнаною передумовою для зачаття, Пліній Старший характеризував її як «монструозну річ» і «велике зло»<sup>2</sup>. Це добре підібрані описи, оскільки менструальну кров вважали субстанцією, що, подібно до знамень (*monstra*), означала порушення безпечного та здорового перебігу речей<sup>3</sup>. Примітно, що, хоча менструальній крові не приділяється багато уваги в літературних джерелах, одяг, забруднений менструальними виділеннями, все ж таки присутній, принаймні в оповіданні Плінія Старшого про чудеса природи. Там він докладно описує передбачувану силу тканини, вкритої плямами, настільки сильними, що навіть спалювання зараженої тканини не скасовувало їхньої сили<sup>4</sup>.

Менструальна кров забруднена. І. Фетхем представила переконливий аргумент на користь того, що забруднювальні, «найогидніші виділення з живота» в гарпій Вергілія належать до менструальної крові<sup>5</sup>. Д. Лоу аналогічним чином вказує на концепцію менструальної крові як речовини-забруднювача, яка, що цікаво, у римлян становила небезпеку не стільки для

---

<sup>1</sup> Doniger W. «Put a Bag over Her Head»: Beheading Mythological Women // *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley, 1995, P. 27-28.

<sup>2</sup> Пліній Старший. *Естественная история*. VII, 66.

<sup>3</sup> Lowe D. *Menstruation and Mamercus Scaurus (Sen. Benef. 4.31.3)* // *Phoenix*. 2013. Vol. 67. P. 344.

<sup>4</sup> Пліній Старший. *Естественная история*. XXVIII, 77.

<sup>5</sup> Fantham E. *Women in the Classical World*. New York, 1995. P. 147.

самої жінки, скільки для інших<sup>1</sup>: згідно з Макробієм, менструація виводить «шкідливий» матеріал з тіла жінки<sup>2</sup>. Хоча «забруднення» (pollution) добре відоме античності переважно як інфекційне захворювання, «порушення природного порядку, варто уточнити, які саме проблеми несло забруднення у вигляді менструальної крові<sup>3</sup>. Колумелла повідомляє, що дівчина, яка менструює, спричиняє зів'янення рослин і плодів рути, якщо плоди дуже молоді, одного її погляду достатньо, щоб знищити врожай<sup>4</sup>. Згідно з Плінієм Старшим, менструальна кров робить посіви безплідними, знищує сходи, примушує плоди падати з дерев, вбиває бджіл, робить тьмяними ножі, дзеркала та блискучу слонову кістку, вимиває колір із пурпурової тканини, покриває іржею залізо й бронзу і навіть може спричинити викидень в іншій жінки, якщо та з нею погано поводитиметься<sup>5</sup>. Інакше кажучи, менструальна кров забруднювала навколишнє середовище, спричиняючи руйнацію фізичної цілісності внаслідок гниття, застою, випаровування або виснаження «внутрішнього вогню» чи «життєвої сили» – ефекти, що дзеркально віддзеркалюють ті, що, як вважали, спричиняє заздрість<sup>6</sup>.

Менструація – це біологічна функція, а заздрість – емоція, це явно не одне й те саме. Але якщо розглядати менструальну кров з погляду здоров'я, то вона була втіленою формою заздрості. Логіка, що пов'язує менструальну кров зі здатністю руйнувати, мабуть, криється в занепокоєнні з приводу застою рідин в організмі. Ті, що більше не циркулюють, згортаються або стають в'язкими, тобто висихають, а отже, розкладаються. Описана Луканом як *tabum*, кров, що згорнулася в трупах, є частиною загального розкладання, яке призводить до розпаду тіла<sup>7</sup>. *Tabum* («розкладання, гниття») загрожує цілісності, а отже, і здоров'ю. Менструальна кров – кров, настільки млява,

<sup>1</sup> Lowe D. Menstruation and Mamercus Scaurus... P. 345.

<sup>2</sup> Марциал. Епіграмми. VII, 7.

<sup>3</sup> Lennon J. J. Pollution and Religion in Ancient Rome. Cambridge, 2014. P. 167.

<sup>4</sup> Колумелла. О сельском хозяйстве. XI, 3, 38.

<sup>5</sup> Плиний Старший. Естественная история. VII, 64.

<sup>6</sup> Овідій. Метаморфози. II, 794.

<sup>7</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 88-90.

що її вимиває з тіла, – уже доволі часто буває в'язкою і згуртованою, і, мабуть, її інтерпретували як таку, що розкладається, а відтак забруднює своєю заразною роз'їдальною силою, – багато в чому так само, як і заздрість. Тому заздрісна дівчинка-змія, що вбиває дітей, у Стація доречно вимазана в матковій крові, а її груди вкриті гнильними виділеннями<sup>1</sup>.

Але, згідно з Плінієм Старшим, менструальну кров також зараховували до засобів лікування хвороб сільськогосподарських культур, тварин і людей. За його словами, гусениці, черв'яки і жуки, що нападають на посіви, падають прямо зі стебла, коли перед ними з'являється оголена жінка, яка менструє, змішана з попелом, менструальна кров лікувала виразки в тяглових тварин, вона була корисною для людей, які страждають від різних хвороб, включно з подагрю, пухлинами або лихоманкою, крім того, вона була здатна зупиняти град, ураган і морські бурі<sup>2</sup>. П. Ріпат вказує, щоб зрозуміти парадоксальну, на перший погляд, природу менструальної крові як водночас заразно-роз'їдаючого і цілющого засобу, необхідно усвідомити три взаємопов'язані ідеї. По-перше, хворобу або шкоду пояснювали надмірним ступенем руху або застоєм. Обидва варіанти призводять до занепаду, зів'янення або виснаження; ця логіка об'єднує, здавалося б, не пов'язані між собою неприємності: такі як урагани, викидні та відкриті рани, як приклади надмірного потоку, – з одного боку; пухлини, які припускають надмірний застій, – з іншого боку. Аналогічним чином, цей підхід демонструє спільне між лихоманкою і жуками, що поїдають урожай: обидва приклади є факторами в'янучої смерті. По-друге, народне цілительство, мабуть, ґрунтувалося на ідеї переміщення агентів, що спричиняють хворобу або приносять здоров'я, між тілами. Згубні наслідки заздрості можуть передаватися від одного тіла до іншого<sup>3</sup>. Зокрема, відповідно до приписів Варрона, біль від ушкодженої ноги може перейти до землі, на яку вона

<sup>1</sup> Стацій. Фиваида. I, 617-618.

<sup>2</sup> Пліній Старший. Естественная история. XXVIII, 77.

<sup>3</sup> Ripat P. Roman Women, Wise Women... P. 111.

ступала, при цьому лікувальні предмети не повинні торкатися землі, імовірно, для того, щоб їхня сила не переходила в небажаному напрямі<sup>1</sup>.

У контексті лікування хвороби, спричиненої нездоровим застоєм або розтратою, необхідно було вивести застійний або роз'їдальний елемент із тіла: здоров'я – це відсутність хвороби, і тому, усунувши перешкоди на шляху до здоров'я, можна його зберегти. Гомеопатія пропонувала засоби такого усунення. Якщо застій і хвороботворна руйнація – виснаження й розкладання – були агентами хвороби, то ліками було щось таке, що також розкладається, роз'їдає або в інший спосіб є хворобливим: те, що могло загрожувати здоров'ю, могло однаковою мірою притягувати згубні елементи з хворого тіла до себе. Отже, менструальна кров загрожувала цілісності здорових посівів, але вона ж слугувала і ліками для культур, що страждали від негативного впливу, подібного до неї самої – наприклад, жуків-гризунів і гусениць, що загрожували збереженню рослин. Як форма гниття, вона могла допомогти виразкам, що гниють; як коагулююча, висушувальна рідина, вона моглавилікувати лихоманку, що випаровується<sup>2</sup>.

Згідно з Плінієм Старшим, незважаючи на здатність менструальної крові знищувати врожай і затупляти леза ножів, жінка, яка просто менструє, загрожувала здоровим людям, тільки якщо вона займалася сексом під час сонячного або місячного затемнення, коли вона і вбивала свого партнера<sup>3</sup>. Сексуальні ж звички жінки в дні та ночі без затемнень і, зрештою, її старіння перетворювали не тільки її тілесні виділення, а й саме тіло на втілення марнотратної заздрості. Грецькі та римські спроби втілити небезпечно, соціально незручне та дискомфортне наявне почуття заздрощів шляхом створення демонів-заздрісників або асоціація цієї емоції з далекими племенами добре задокументовані, але ці витвори лише маскували виправдане занепокоєння тим, що ця емоція й загрози, які вона несе,

<sup>1</sup> Варрон. Сельское хозяйство. I, 2, 27.

<sup>2</sup> Israelowich I. Patients and Healers... P. 98.

<sup>3</sup> Плиний Старший. Естественная история. XXVIII, 70.

народжувалися в близькому оточенні<sup>1</sup>. Хоча заздрість може виникати як функція соціального розташування та взаємодії в суспільстві, уявлення про цю емоцію також перетиналися зі стереотипами про стать та фізіологію, ідентифікуючи жінок, особливо хтивих та старих жінок, як злочинців, що скоюють злочин заздрості, прагнучи привласнити собі здоров'я молодих, в основному чоловіків<sup>2</sup>.

Почнемо з жадання. Важливо відзначити два моменти: по-перше, подвійний зв'язок між заздрістю та погіршенням здоров'я диктував, що наявність однієї частини рівняння може припускати наявність і іншої; по-друге, саме в жіночому тілі заздрість і похоть не були чітко розмежовані, бо й та, й інша були спроможними та націленими розтринькувати чоловічу силу. Концепції істерії закріплювали за жіночим тілом жагу до життєвих флюїдів чоловіків. Зокрема, Марціал демонструє поширеність цієї ідеї в римському суспільстві, коли говорить, що жінки можуть використовувати істерію як виправдання в потребі зцілювального перелюбу<sup>3</sup>. Це, безсумнівно, ключ до розуміння погрози Пріапа на адресу жінки, яка краде яблука, про те, що вона ніколи не знайде іншого коханця: якщо вона нагодує своє тіло, вкравши одне з яблук, які він охороняє, нехай вона ніколи більше не буде «нагодована»<sup>4</sup>. Також зрозуміло, чому культ Фасцина, фалічного божества, що захищав переможних полководців і немовлят від заздрощів, було довірено сексуально стриманим весталкам, оскільки вони не становили концептуальної загрози для його постійної потенції<sup>5</sup>. Справді, сексуальні контакти з жінками сприймалися як виснажливі – тією мірою, якою аналогічні стосунки з хлопчиками такими не вважалися<sup>6</sup>. Марціал, наприклад, просить свою коханку про «хлоп'ячу рутину», коли вже виснажений від сексу з нею як із

---

<sup>1</sup> Ripat P. *Roman Women, Wise Women...* P. 112.

<sup>2</sup> Currie S. *Poisonous Women and Unnatural History in Roman Culture*. Oxford, 1998. P. 134.

<sup>3</sup> Марціал. Епіграмми. XI, 71.

<sup>4</sup> Приапова книга. 58.

<sup>5</sup> Wildfang R. L. *Rome's Vestal Priestesses...* P. 69.

<sup>6</sup> Richlin A. *The Garden of Priapus...* P. 42.

жінкою<sup>1</sup>. В Апулея це саме Фотія «щедро» пропонує Луцію, коли вона також виснажила його енергію сексом<sup>2</sup>. Своєю чергою, Приап стверджує, що хтиві сусідські жінки виснажили його своїми нічними сексуальними вимогами, тож тепер він просто блідий, слабкий і страждає від виснажливого кашлю<sup>3</sup>. Повсюдно мається на увазі, що жінки, особливо хтиві, живуть за рахунок здоров'я чоловіків.

Однаковою мірою була присутня ідея про те, що статура має відображати внутрішній світ, – тенденція, знайома за стереотипами про тіла рабів як потворні, звіроподібні та низинні<sup>4</sup>. Покаранням за дії, скоєні під впливом згубних спонукань, таким чином, була видозміна тіла злочинця як фізичний прояв пориву, що став уразливим для заздрощів та подібних до них почуттів. Доречно, що інструментом цієї метаморфози часто виступає фалос, «зброя», що найчастіше використовується для протидії агресивним емоціям. При цьому, з огляду на роль фалоса як інструменту доставки життєвих соків, логіка його використання, безсумнівно, подібна до логіки, яку парфяни, за легендою, використовували для вбивства сумнозвісного жадібного Красса, – вливаючи йому в горло розплавлене золото<sup>5</sup>. Покарання тут набуває форми надлишку того, чого надмірно хочеться. Тому ж в оповіданні Апулея статевий акт з віслюком вважається символічно підходящою формою покарання для жінки, настільки захопленої заздрістю, гнівом і жадібністю, що вона примудрилася отруїти свого чоловіка, доньку та ще двох людей<sup>6</sup>.

Але фалос не просто забезпечував буквальний або метафоричний приплив рідини до надмірно жадібних людей; він також «ослабляв» їх, роблячи цих людей фізично такими, що фізично відповідали б своїй

<sup>1</sup> Марциал. Епіграмми. IX, 67.

<sup>2</sup> Апулей. Метаморфози. III, 20.

<sup>3</sup> Приапова книга. 25.

<sup>4</sup> Mitchell A. Disparate Bodies in Ancient Artefacts: The Function of Caricature and Pathological Grotesques among Roman Terracotta Figurines // *Disabilities in Antiquity: Disparate Bodies a capite ad calcem*. Leiden-Boston, 2013. P. 278.

<sup>5</sup> Stratton K. B. Naming the Witch... P. 155.

<sup>6</sup> Апулей. Метаморфози. X, 24.

моральній сутності. У багатьох пріапічних поемах, наприклад, стверджується, що величезний фалос Пріапа деформуватиме й послаблюватиме нутрощі злодіїв, до яких він проникне, і навіть одного разу формулюється погроза, що «зброя мого живота ослабить тебе так, що ти зможеш прослизнути крізь свою власну дупу»<sup>1</sup>. Але не тільки злодій міг бути «ослаблений»; тіло хтивої жінки – невеликий зсув у шкалі заздросців-злодійства – також було не чужим для видозмінювальної дії фалоса. Те, чого хтива жінка бажала, поки була молода і пружна, вона вимагатиме, і коли її тіло трансформується з плином часу. Можливо, саме це має на увазі поюнацькому невтомна Фотія, коли каже Луцію, що він куштує гірко-солодку закуску: сьогодні вона – насолода, але одного дня стане небезпекою<sup>2</sup>.

Логіка складового поняття «заздрість» далі диктувала, що більш зів'ялою і в'ялою ставала людина, то сильнішими ставали заздрість, прагнення або бажання вкрасти життєві соки більш молодих, гнучкіших тіл, то сильнішою була потреба в буквальному омолодженні коштом тих, хто насолоджувався виправданим природою станом, який пишав здоров'ям. Наприклад, Пріап, який випромінює життєву силу, скаржиться, що мертвотно-бліда дівчина, абсолютно позбавлена життєвих соків, немов крихка, пухка пемза, постійно з'являється, щоб потертися об нього<sup>3</sup>. Якщо не безладні статеві зв'язки, то вік врешті-решт зіпсує жіноче тіло, зробивши його сухим, в'ялим, рихлим і зморшкуватим – глибоко негативні визначення, що асоціюються з розкладанням і заздрістю<sup>4</sup>. В іншій поемі Пріапа зморшкувата баба, старша за Гекубу, просить непохитного фалоса, а в іншому місці жінка, що настільки занепала від віку, що могла би бути годувальницею Нестора, повертається знову й знову, щоб звернутися все з тим самим проханням. Що ж, визнає Пріап, якщо у старій баби (anus) є гроші,

<sup>1</sup> Приапова книга. 31.

<sup>2</sup> Апулей. *Метаморфози*. II, 10.

<sup>3</sup> Приапова книга. 32.

<sup>4</sup> Parker H. *Women and Medicine...* P. 117.

він готовий уявити, що вона знову дівчина<sup>1</sup>. Це свідоме засліплення заради грошей перегукується і з іншими місцями твору, але сумнівна дотепність, що інколи прикрашає вирази відрази чоловіків до сексу з жінками, що їх описують як сухих, зморшкуватих, таких, що розкладаються, або просто старих. Ця логіка, безсумнівно, ховається під поширеним у літературі зображенням літніх жінок як жадібних – особливо до рідин, як сексуальних, так і алкогольних – ідея, що далі ґрунтується на уявленні про те, що вони, тепер уже непотрібні, мають бути мертвими та не матимуть права на ресурси, які могли б підтримувати інших, наділених більшою соціальною цінністю<sup>2</sup>. Таким чином, образи, вигукувані бандитом на адресу старої баби, яка готує для нього їжу: «ти останній труп на похоронному багатті, головна ганьба життя і єдина знехтувана Орком! ... Вдень і вночі ти тільки й робиш, що жадібно вливаєш міцне питво у своє ненаситне череві!»<sup>3</sup>, має спільний корінь із розлогим описом Горацієм у його п'ятій «Еподі» старезних старих баб, які планують заморити голодом юнака, щоб приготувати з його висохлого кісткового мозку приворотне зілля, за допомогою якого можна було б забирати життєві сили в інших чоловіків<sup>4</sup>. Коротше кажучи, якщо заздрісне (і хтивє, і жадібно крадене) тіло було «пухким», то старече жіноче тіло було типовим образом заздрості.

Ми вже говорили вище, що здоров'я можна розуміти як відсутність елементів, що викликають хворобу, пов'язаних зі струмом і застоєм в організмі. Коли перешкоди на шляху до здоров'я являли собою виснажливі або блокуючі наслідки впливів елементів заздрощів, за уявленнями стародавніх, мало хто з цілителів міг краще впоратися із завданням їхнього усунення, ніж зневоднені, ослаблені жіночі тіла, які за допомогою гомеопатичних засобів могли увібрати їх, як губка, або відсіяти, як сито.

<sup>1</sup> Приапова книга. 11; 52; 57.

<sup>2</sup> Rosivach V. Anus: Some Older Women in Latin Literature // *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity*. 1994. Vol. 88. № 2. P. 107.

<sup>3</sup> Апулей. *Метаморфози*. IV, 7.

<sup>4</sup> Горацій. *Еподи*. V, 22-23.

Деякі жінки, схоже, більше за інших використовували гомеопатичний лікувальний потенціал, схований у їхніх власних тілах, і стверджували, що можуть керувати фізичними ефектами своєї фізіології на користь, а іноді й на шкоду іншим. Ці жінки, судячи з усього, брали участь немов би в економічному обміні цих послуг, розраховуючи отримати натомість товари, повагу або і те, й інше: вони були свого роду фахівцями<sup>1</sup>.

Латинські терміни для опису того, що в українській мові зазвичай перекладається як «відьма», різноманітні й заплутані: вони варіюються від *anus* («стара»), *saga* («знахарка, віщунка»), *venefica* («чарівниця»), *cantatrix* («ворожбиця»), *riatrix*, *simulatrix* («та, що здійснює перетворення») до химерніших *strix* («сова-відьма») та *lamia* («пожирачка дітей»)<sup>2</sup>. Однак сприйнятливість до передбачуваних здібностей заздрості виснажувати організм і викликати в ньому застій, а також звернення до суспільної інтерпретації літнього жіночого тіла як фізичного образу заздрощів разом надають зв'язність цим, здавалося б, розрізненим характеристикам і дають змогу встановити відповідність між твердженнями та діями реальних фахівців, з одного боку, та відьмами римської літератури, з іншого.

Якщо підходити до цілительок із розумінням практичних аспектів лікування та відповідних реакцій, які отримували такі жінки, то можна помітити перші збіги. Почнемо з того, що цілители мали бути й діагностами: хоча чужа заздрість завжди могла бути однією з можливих причин поганого самопочуття, це все одно була лише одна з можливих причин. Діагностика та ворожіння, визначення причини, з якої речі є такими, якими вони є в теперішньому часі, – тісно пов'язані поняття<sup>3</sup>. Серед численних термінів, що описують жінок-віщунок, термін *saga* («знахарка») має на увазі знання того, що робити далі. Цицерон припускає, що в ньому також схована віщунська

<sup>1</sup> Walters J. *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought // Roman Sexualities*. Princeton, 1997. P. 38.

<sup>2</sup> Burriss E. E. *The Terminology of Witchcraft // Classical Philology*. 1936. Vol. 31. P. 137-145.

<sup>3</sup> Finley M. *The Silent Women of Rome // In Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources*. Oxford, 2002. P. 152.

якість: «бути мудрим – значить гостро сприймати», – каже він, і тому вказівки бабусь слід уподібнювати загостреному сенсорному сприйняттю собак<sup>1</sup>. Епітоматор Феста Павел Диакон погоджується з цим, коментуючи, що останні є *sagaces* («проникливими») тому, що вони можуть відчувати місцезнаходження нір диких тварин: мається на увазі, що і *sagae*, і *canes* відчують, де ховаються хижі, спустошливі сутності<sup>2</sup>. Засоби «гострого сприйняття» в діагностичному ворожінні, ймовірно, необмежені, але деякі свідчення вказують на те, що в хід могли йти метафорично значущі предмети.

Однак, джерела говорять про жінок-цілительок у негативному сенсі. Цицерон, наприклад, презирливо відгукується про «марновірство знахарок»<sup>3</sup>, і можна припустити, що це презирство походить від загальної зневаги іменитих чоловіків до будь-яких претензій на незвичайні знання або здібності з боку тих, хто має нижчий соціальний стан. Але вказівки Колумелли керуючому маєтком заборонити *sagae* з'являтися на фермі вказують на дещо більше: за його словами, ці жінки не тільки переконують дурнів і виманюють у них гроші, а й «примушують їх робити ганебні речі»<sup>4</sup>. Це попередження повинне вказувати на участь клієнтів у ритуалах цілительок, у яких, мабуть, використовували огидні, на погляд авторів, речі. Хоча це пізнє джерело, Авсоній дає деякі підказки про те, що це могло бути. Запросіть стару, щоб вона вас вилікувала, і ви виявите, що «позіхаєте, як віслук, несучи на шії нечистоти чотиринової тварини», – екскременти теж асоціювалися з гниттям<sup>5</sup>. Пліній Старший зі здриганням згадує *mensum riasula* («очищення менструальною кров'ю»), що, можливо, дає додаткові непрямі підказки щодо видів предметів, які використовували для лікування<sup>6</sup>, особливо якщо взяти до уваги свідчення Феста. Останній включає до свого

<sup>1</sup> Цицерон. О дивинации. I, 31.

<sup>2</sup> Павел Диакон. О значении слов. 303.

<sup>3</sup> Цицерон. О дивинации. II, 63.

<sup>4</sup> Колумелла. О сельском хозяйстве. I, 8, 5.

<sup>5</sup> Авсоний. Стихотворения. II, 16.

<sup>6</sup> Плиний Старший. Естественная история. XXVIII, 70.

списку синонімічних термінів для жінок-цілительок (*sacerdos, simulatrix, saga* та *expiatrix*) зауваження, що *purgamenta* («бруд») були синонімом *piamenta*, речей, що використовуються при очищенні забруднених тіл<sup>1</sup>. З огляду на жах, з яким римські автори в інших місцях ставляться до вживання всередину менструальної крові або обмазування нею – нагадаємо, що вона «забруднює» людину, – можна припустити, що знахарки радили подібні практики як одну з форм гомеопатії<sup>2</sup>. Здається, що присутність жінок-цілительок може викликати занепокоєння з причин, які виходять далеко за межі інтелектуальних відмінностей і міркувань статусу: заперечення можуть впливати із внутрішнього неприйняття обрядів, у яких можуть цілеспрямовано використовуватись небезпечні речовини.

Дійсно, дзеркальна логіка, згідно з якою елементи, що підтримують здоров'я, та елементи, що спричиняють хворобу, можуть передаватися між тілами, робила присутність фахівця-гомеопата морально неоднозначною: щоб мати можливість «допомогти», вона також повинна володіти здатністю «нашкодити». Епітоматор Феста, наприклад, зауважує, що «знахарки – це заклинательки», – тобто, ті самі цілительки, яким, матері хворих дітей надавали перевагу перед лікарями, – вони «володіють здатністю викликати хвороби в людей або виганяти їх своїми заклинаннями»<sup>3</sup>. В основі цього твердження лежить конкретна логіка, пов'язана з явищем, відзначеним Плінієм Старшим. Останній стверджує, що жертви укусів змій або собак псуєть курячі яйця і спричиняють викидні в худоби, оскільки отримана отрута зберігається в такій кількості, що той, кого отруїли, сам стає отруйним<sup>4</sup>. Не дивно тому, що Овідій робить отруйних змій стандартною обідньою стравою для своєї відьми-інвідії<sup>5</sup>. У прикладі з жінкою-цілителькою, яка «абсорбує» і є посередницею в оздоровчому процесі

<sup>1</sup> Павел Диакон. О значении слов. 234.

<sup>2</sup> Lennon J. J. *Pollution and Religion in Ancient Rome...* P. 83.

<sup>3</sup> Павел Диакон. О значении слов. 295.

<sup>4</sup> Плиний Старший. *Естественная история*. XXVIII, 31-32.

<sup>5</sup> Овидий. *Метаморфози*. II, 768-770.

позбавлення від злісних емоцій, безсумнівно, виявлялася стурбованість тим, що тіло, здатне вбирати причини нездоров'я, може також «вичавлювати» їх у зворотний бік в обмін на оплату або в якості відплати за нанесену образу. Зокрема, Плавт розповідає про те, як жінки побоювалися пропонувати різним ритуальним цілителькам і віщункам грошові подарунки на щорічній Квінкватрії, березневому святі на честь Мінерви-Медицини, щоб ці жінки не навели на них пристріт<sup>1</sup>. Коротше кажучи, жінка-цілителька була втіленням заздрості не тільки завдяки своїй статі та віку, а й тому, що вона була ходячим сховищем чужої заздрості, а її «абсорбція» і «вичавлювання» контролювалися відомими їй одній ритуалами. Таким чином, ми можемо побачити узгодженість у низці термінів, що використовуються для опису жінки-лікарки, які припускають, що вона була тією чи іншою мірою старою, мудрою, була віщункою, заклинателькою, очисницею або злісною отруйницею.

Визначення сфери діяльності жінок-цілительок як контролю над наявністю або відсутністю тепла, що витрачається, течією або застоєм фізичних речовин дає змогу встановити зв'язок між такими жінками, з одного боку, та літературними відьмами, з другого, хоча останні і постають лише в негативному світлі тієї двоїстості, що притаманна їхнім реальним колегам. Ми можемо розглянути стереотипні атрибути літературної відьми на прикладі Мерое Апулея. Спочатку читач дізнається, що вона стара (anus) і хтива жінка, яка вдень працює трактирницею. Потім читачеві повідомляють, що вона – віщунка (saga). Мається на увазі значення всіх цих описів для читача, яке коливається в рамках того, наскільки ці якості здатні блокувати або виснажувати здоров'я, тож їх доповнюють переліком її можливостей: вона знахарка і може обрушити небо, підняти землю, заморозити джерела, розкришити гори, воскресити мертвих, послабити богів, затьмарити зорі й

---

<sup>1</sup> Плавт. Хвастливый воин. 692-694.

висвітлити Тартар<sup>1</sup>. Аналогічно відьма Дідони нібито може зупинити течію річок і повернути рух зірок у зворотний бік<sup>2</sup>. Медея Овідія наділена порівнянними талантами: вона здатна забирати світло місяця і сонця і робити світанок блідим<sup>3</sup>.

Ці вигадані таланти можна витлумачити так, що відьми мають здатність змінювати хід природи. Однак у межах розглядуваного питання вони являють собою виснажливі й блокуючі наслідки задрості та жіночої фізіології, збільшені до неймовірних розмірів, а домагання вигаданих відьом – це характерні домагання жінок-цілительок на посередництво між струмом і застоєм, здоров'ям і хворобою, життям і смертю<sup>4</sup>. Відьма Дідони, безсумнівно, мала з реальними цілительками багато спільного в її заявлених талантах «розчинення» намірів і нав'язування «важких» або «невідв'язних» тривоги<sup>5</sup>.

Подібно до того, як менструальна кров, що згортається, могла висушувати молоді посіви, а жінки похилого віку могли позбавляти життєвих соків своїх колись здорових коханців, менструальна кров могла також і вбирати спустошливі сутності, які згубно впливають на посіви. Як жінки-цілительки витягували недугу з тіл тих, хто був схильний до спустошливих сутностей? Контрольоване посередництво, мабуть, залежало від ритуально встановлених магнетичних гомеопатичних зв'язків між фахівцем і пацієнтом. Розуміння ж літературних образів старих баб і відьом як перебільшених описів реальних цілительок дає змогу припустити, що література може дати певне уявлення про види ритуалів, які використовували останні. Очевидно, вони включали в себе певні дії, супроводжувалися деякими специфічними запахами і звуками<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Апулей. *Метаморфози*. I, 7-8.

<sup>2</sup> Вергілій. *Енеїда*. IV, 489-491.

<sup>3</sup> Овідій. *Метаморфози*. VII, 199-209.

<sup>4</sup> Ripat P. *Roman Women, Wise Women...* P. 119.

<sup>5</sup> Вергілій. *Енеїда*. IV, 487.

<sup>6</sup> Totelin L. *Smell as Sign and Cure in Ancient Medicine // Smell and the Ancient Senses*. London-New-York, 2014. P. 17-29.

Уривок з п'єси Плавта «Куркуліон», в якому представлено розлоге глузування з ритуалу зцілення, слугує наочним прикладом для розгляду дій, які здійснюються в таких випадках. У ньому як «фахівець» виступає воротарка, яка повинна відкрити двері борделю, щоб вигнати блудницю, яка, як кажуть, висмоктувала кров свого коханця. Спеціаліст – кашляюча, висохла і сонна стара із загостреним, як у собаки, нюхом: у неї «мудрий ніс», який особливо гарний у виявленні вина. Проте вона потенційно небезпечна: «Не ображайте її!», – з тривогою попереджає один персонаж іншого серед множинних описів її огидної зовнішності та жадібності до випивки. У певний момент, випивши неабияку кількість вина, баба, тремтячи, «виліковує» водою зашморг дверей будинку розпустити, щоби вони відчинилися й вигнали кровопивцю<sup>1</sup>.

Сміховинність зображення борделю як хворого тіла, безумовно, посилюється різноманітними деталями дій старої баби, як посередниці у вигнанні кровососучої блудниці, вони мали бути знайомі глядачам із контексту хвороби. Наприклад, сонливість баби дуже важлива. Геліодор припускає, що старі жінки позіхали, щоб вилікуватися від хвороб, спричинених пристрітом, і ця дія імітувала симптом послаблення сил<sup>2</sup>. Тремтіння старої баби також має привернути нашу увагу. Ознака віку, а значить, і розкладання, та тремтіння являло собою загрозу фізичній цілісності: в одній з пікантних історій Апулея можна помітити, що посудина для зберігання, описана як «дуже стара і з тріщинами, що зяють, від тряски», мабуть, слугує метафорою нутрощів жінки, що володіє нею, – перелюбниці, чий нутрощі мали часто «трястися»<sup>3</sup>. Таким чином, тремтіння або тряска, мабуть, були навмисними діями в ритуалах очищення, тобто усунення загрози фізичній цілісності. Порівняйте свідoctва про стару, яку Овідій зображує такою, що очищає спальню хворого коханця за допомогою сірки,

<sup>1</sup> Плавт. Куркуліон. 110-162.

<sup>2</sup> Геліодор. Ефіопика. III, 11.

<sup>3</sup> Апулей. Метаморфози. IX, 7.

яєць і руки, що тремтять<sup>1</sup>, та курей, які, за словами Плінія, мають свій «ритуал»: очищують свої свіжозім'яті яйця тремтінням і тряскою<sup>2</sup>. Додаткове свідчення, можливо, міститься в поширеній думці про те, що сміх, який викликає струс, виконував визнану функцію запобігання біді. Так, перші сорок днів життя новонародженої дитини позначалися як період, коли вона ще не могла посміхатися, – стан, що його Пліній Старший явно пов'язував з її беззахисністю та вразливістю<sup>3</sup>.

Пияцтво старої баби заслуговує на окремий розгляд, щоб його не вважали просто стереотипною образою: справді, старість і алкоголізм були пов'язані в народній свідомості, а дурість баб, які претендують на ритуальну владу, часто посилюється пияцтвом в античних творах. Пристрасть до вина старих відьом римської літератури часто мається на увазі в їхніх іменах, наприклад, Діпсас («Спрагла») Овідія, яка ніколи не бачила світанку тверезою, або Енотея («Винна богиня») Петронія<sup>4</sup>. П'яна баба була навіть об'єктом художнього втілення, й Е. Поллард стверджує, що тісний зв'язок між алкоголізмом і магічними домаганнями міг змусити глядачів побачити в таких статуях не просто стару, а відьму. Оскільки римська легенда закріпила за «гарною» жінкою давнини сувору стриманість, звинувачення в пияцтві, що використовується в лайках на адресу жінок, не дивне, а його стереотипність змусила дослідника взагалі засумніватися в його зв'язку з реальністю<sup>5</sup>. Так само важко трактувати пияцтво як образу на прикладі «Петреї» («Кам'янистої»), пантоміми п'яної старої баби, що регулярно з'являлася на процесіях в колоніях і муніципалітетах. Згідно з Павлом Діаконом, вона була названа так на честь «руйнівників поля, каміння»<sup>6</sup>. Це дає змогу припустити, що пияцтво тут більше пов'язане з очищенням полів

<sup>1</sup> Овідій. Мистецтво любові. III, 329-330.

<sup>2</sup> Пліній Старший. Естественная история. X, 116.

<sup>3</sup> Там само. VII, 3.

<sup>4</sup> Овідій. Мистецтво любові. I, 8; Петроній. Сатирикон. 134.

<sup>5</sup> Pollard E. A. Witch-Crafting in Roman Literature and Art: New Thoughts on an Old Image // Magic, Ritual, and Witchcraft. 2008. Vol. 3. № 2. P. 141.

<sup>6</sup> Павел Диакон. О значении слов. 281.

від щорічного «врожаю» твердого, застійного каміння, яке інакше могло би зашкодити зростанню нових культур, аніж із лайкою на адресу жінок похилого віку<sup>1</sup>. У той самий час вино інколи явно фігурувало як частина ритуальної атрибутики. Наприклад, сирійська цілителька Лукіана вимагає сірку, смолоскип, сіль, сім оболів і чашу розведеного вина, яке вона вип'є одна, щоб повернути коханця в лоно свого клієнта. Але вино не є її платою, платою є драхма і буханець хліба<sup>2</sup>.

Рідини, зокрема вино, є загальним елементом ритуалів, спрямованих на управління струмом і застоєм, відкриттям і закриттям, доступом і обмеженням, як у тілі, так і в інших фізичних просторах. Наприклад, у «Фастах» Овідія вода використовується для запечаткування отворів: Крана окроплює нею поріг дверей, щоб не допустити до дитини відьом, які висмоктують життєві соки<sup>3</sup>. Але для того, щоб «відкрити» тіло для переміщення елементів, що викликають хворобу, вино, безсумнівно, підходило більше. Імовірно, воно мало гомеопатичні властивості завдяки своїй візуальній схожості з кров'ю і буквально «виснажливій» дії, з якою його вживали. Однак ще більш підходящою, безсумнівно, була горезвісна здатність вина «послаблювати», робити тіло проникним, готовою губкою. Петроній, наприклад, описує Енотею та її помічницю Проселену як «маленьких стареньких бабусь, що розчинилися у вині й похоті»<sup>4</sup>. Гомеопатичні властивості також полягали в тому, що, послаблюючи фізичну цілісність, пияцтво набувало схожості з отруєнням, як це видно з розповіді Сервія про нещасного Ікара. Останнього було вбито за підозрою в отруєнні після того, як він познайомив пастухів із принадами вина<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Колумелла. О сельском хозяйстве. II, 2, 12.

<sup>2</sup> Dickie M. Magic and magicians... P. 284.

<sup>3</sup> Овидий. Фасты. VI, 133-134.

<sup>4</sup> Петроний. Сатирикон. 138.

<sup>5</sup> Briggs R. Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. London, 1996. P. 154.

Тому слід з обережністю інтерпретувати зображення в літературі п'яних баб, яке часто нівелює ритуальний характер вина іронією над алкоголізмом. Наприклад, жарт Плавта про стару, яка «виліковує» дверні завіси водою, щоб залишити все вино собі, мабуть, ґрунтується на очікуванні, що ритуальне вино зазвичай ділиться між цілителькою і пацієнтом<sup>1</sup>. Аналогічно, коли Марціал повідомляє, що *saga* осушила весь запас його вина, «очищаючи» неспокійний сон його друга<sup>2</sup>, ми повинні розуміти цю *saga* не як «п'яну очисницю», а як «очисницю, бо вона п'яна», хоча жарт заснований на припущенні, що вона випила більше, ніж було необхідно. Проте, розумно припустити, що та кількість вина, яка була задіяна в ритуальній маніпуляції, має бути випита цілком, і що особа, яка здійснює ритуал, може, а скоріше, і повинна випити левову частку<sup>3</sup>.

Тепер звернемося до запахів: у світі запахів подібне притягує подібне не менше, ніж у світі дій, і гомеопатичні маніпуляції із запахами, безсумнівно, також мали місце в лікувальних ритуалах реальних жінок-цілительок<sup>4</sup>. Заздрість мала свій запах – сестри Психеї, наприклад, пахли заздрістю – і це був не просто поганий запах, а запах, що має здатність впливати на людей<sup>5</sup>. Зокрема, в Овідія *invidia* заражає інших, торкаючись їхнього нюху своїм подихом<sup>6</sup>, а Горацій стверджує, що через запахи старіючого Канідія навіть його волосся зблякло, а сам він задихається<sup>7</sup>. Невипадково з огляду на їхню передбачувану здатність спустошувати менструальну кров і жіночі геніталії вважалися такими, що особливо погано пахнуть<sup>8</sup>. За логікою гомеопатії, погані запахи, отже, мають великий лікувальний потенціал для тих, хто страждає від хвороб, що виснажують і

<sup>1</sup> Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. Москва, 1986. С. 258.

<sup>2</sup> Марціал. Епіграммы. VII. 54.

<sup>3</sup> Paule M. T. Quae saga, quis magus... P. 748.

<sup>4</sup> Totelin L. Smell as Sign and Cure in Ancient Medicine // Smell and the Ancient Senses. London-New-York, 2014. P. 17-29.

<sup>5</sup> Апулей. Метаморфози. IX, 5.

<sup>6</sup> Овідій. Метаморфози. II, 798.

<sup>7</sup> Горацій. Еподи. 17, 23-27.

<sup>8</sup> Totelin L. Smell as Sign... P. 22-23.

сковують тіло. Одна із сестер Психеї, наприклад, скаржиться, що їй доводиться бути цілителькою і прикладати компреси з поганим запахом до затерплх і розпухлх суглобів чоловіка<sup>1</sup>. Магнетичні властивості жахливих запахів, безсумнівно, пояснюють те, що серед них чільне місце посідає сірка, сумнозвісна смердюча речовина, що її спалювали валяльники для відбілювання тканин і старі баби для «очищення» хворих, тобто ті, хто прагне усунути шкідливу присутність<sup>2</sup>. В одній із непристойних історій, розказаних Апулеєм, невірна дружина валяльника намагалася заховати свого коханця під відбілювальною рамою<sup>3</sup>. У результаті цих зусиль ми дізнаємося, що спалена сірка викликала чхання та задуху, що вказує на подальший гомеопатичний потенціал: задуха, як ми пам'ятаємо, була одним із симптомів, на які страждали жертви заздростів. Тому цілком доречно, що статуетки, які відвертають біду, могли бути наповнені сіркою<sup>4</sup>.

Крім запахів, в управлінні заздрістю, безсумнівно, брав участь і звук, і саме тут ми можемо спостерігати деякі з найсильніших зв'язків між реальними цілительками та літературними відьмами, особливо у здатності останніх перетворюватися на тварин<sup>5</sup>. Це надзвичайно цікаво, оскільки саме на ці самі здібності Р. Гордон чомусь посилається, щоб продемонструвати повну відсутність зв'язку літературних відьом з їхніми реальними колегами<sup>6</sup>. Хоча багато античних авторів вказують на відворотну від лиха функцію звуку бурхливого пукання<sup>7</sup>, якщо ми шукаємо гомеопатичну функцію звуків заздрості, отрути, виснаження. Звуки заздрості, отруєння, виснаження, мабуть, видавали отруйні, хижі, кровожерливі та злодійкуваті тварини: шипіння змій, гавкіт собак, крик сов, виття вовків – звуки тих самих тварин,

<sup>1</sup> Апулей. *Метаморфози*. V, 10.

<sup>2</sup> Ripat P. *Roman Women, Wise Women...* P. 123.

<sup>3</sup> Апулей. *Метаморфози*. IX, 24.

<sup>4</sup> Neusner J., Frerichs E. S., Flesher P. V. M. *Religion, Science, and Magic // Concert and in Conflict*. Oxford, 1989. P. 211.

<sup>5</sup> Stratton K. B. *Naming the Witch...* P. 161.

<sup>6</sup> Gordon R. *Imagining Greek and Roman magic...* P. 214.

<sup>7</sup> Гораций. *Сатири*. I, 8; Плавт. *Куркулион*. 214; Петроний. *Сатирикон*. 257.

чиї зображення або частини тіла яких широко використовували в амулетах, що відганяють заздрість. Якщо не брати до уваги того, що «імітаторка» (*simulatrix*) була іншою назвою для *saga*, *riatrix* і *praecantrix*, свідoctва про реальних цілительок, що наслідують звуки цих тварин, на жаль, непрямі<sup>1</sup>. Наприклад, здається значущим, що відьма Ерікто в Лукана видає звуки, подібні до цих тварин, а *stridor* (гучний, свистячий звук) та подібні до нього слова використовуються для опису звуків змій, сов, фурій (однією з яких була Заздрість) і старих жінок<sup>2</sup>. Згідно з Овідієм, слово *strix*, сова-відьма, що поїдає немовлят зсередини, походить від того, що вони верескливі (*stridere... solent*), і він вважає, що *striges* – це старі баби, які перетворилися на птахів за допомогою своїх заклинань. Вони висмоктують нутрощі немовлят своїми жадібними язиками, – деталь, що перегукується з літературними описами заздрощів як хижого птаха, який розриває на частини свою жертву<sup>3</sup>. Виникає спокуса припустити, що фольклор тут зробив буквальною наслідування тваринам цілительок, які, як кажуть, також облизували немовлят<sup>4</sup>. Щось подібне, схоже, відбувається і в інших римських фантастичних творах, які описують відьом, що перетворюються на метафорично відповідних тварин<sup>5</sup>.

Таким чином, підводячи підсумок, слід зазначити, що римські жінки досить часто зверталися до традиційних лікувальних народних заходів, які в ті часи були дуже щільно поєднані з магічними уявленнями та практиками. В першу чергу слід говорити про гомеопатичні заходи, які своїм корінням уходили у сиву давнину. Уявлення про те, що подібне можливо вилікувати подібним були дуже поширені серед стародавніх народів. Подібні методи практикували в основному старі жінки, яких називали різними іменами: «знахарки», «ведунки», «очисниці» і «імітуючими», або просто «старими» чи взагалі «відьмами».

<sup>1</sup> Paule M. T. Quae saga, quis magus... P. 748.

<sup>2</sup> Ripat P. Roman Women, Wise Women...P. 124.

<sup>3</sup> Овидий. Фасты. VI, 139-145/

<sup>4</sup> Плиний Старший. Естественная история. VIII, 82.

<sup>5</sup> Овідій. Мистецтво любові. I, 8, 13.

В римській гомеопатичній практиці важливе місце посідало поняття «заздрощів», яке сприймалося не просто як емоції, а як деяка сила, що становить загрозу для здоров'я. Для римлян – заздрити – означало досадувати на іншу людину, яка користується законним благом. Також для Стародавнього Риму характерним було «лихе око» – заздрісний погляд, що має силу згубно впливати на життя. Багато стародавніх народів мали фундаментальну ідею про те, що «хороші речі» обмежені. Під «хорошими речами» вони розуміли все, що має матеріальну, емоційну, соціальну або пов'язану зі здоров'ям цінність. Все це «вичерпується» перед обличчям заздрості. У контексті здоров'я людини це, як правило, життєво важливі рідини організму (кров, молоко тощо), наявності яких загрожує заздрість інших. Де б не оселилася заздрість, вона приносила шкоду, висушуючи, поглинаючи або приводячи до нерухомості чи розкладання, подібного до смерті.

Уявлення про цю емоцію також перетиналися зі стереотипами про стать та фізіологію, ідентифікуючи жінок, особливо хтивих та старих, як злочинців, що скоюють злочин заздрості, прагнучи привласнити собі здоров'я молодих. Почнемо з жадання. Важливо відзначити два моменти: по-перше, подвійний зв'язок між заздрістю та погіршенням здоров'я диктував, що наявність однієї частини рівняння може припускати наявність і іншої; по-друге, саме в жіночому тілі заздрість і похоть не були чітко розмежовані, бо й та, й інша були спроможними та націленими розтринькувати чоловічу силу. Концепції істерії закріплювали за жіночим тілом жагу до життєвих флюїдів чоловіків. Однак, за уявленнями стародавніх, мало хто з цілителів міг краще впоратися із завданням їхнього усунення, ніж зневоднені, ослаблені жіночі тіла, які за допомогою гомеопатичних засобів могли увібрати їх, як губка, або відсіяти, як сито. Деякі жінки, схоже, більше за інших використовували гомеопатичний лікувальний потенціал, схований у їхніх власних тілах, і стверджували, що можуть керувати фізичними ефектами своєї фізіології на користь, а іноді й на шкоду іншим. Ці жінки, судячи з усього, брали участь

немов би в економічному обміні цих послуг, розраховуючи отримати натомість товари, повагу або і те, й інше: вони були свого роду фахівцями. Дійсно, дзеркальна логіка, згідно з якою елементи, що підтримують здоров'я, та елементи, що спричиняють хворобу, можуть передаватися між тілами, робила присутність фахівця-гомеопата морально неоднозначною: щоб мати можливість «допомогти», вона також повинна володіти здатністю «нашкодити». В результаті, жінок-знахарок часто зіставляли з літературними відьмами.

Крім запахів, в управлінні заздрістю, безсумнівно, брали участь запах та звук, і саме тут ми можемо спостерігати деякі з найсильніших зв'язків між реальними цілительками та літературними відьмами, особливо у здатності останніх перетворюватися на тварин.

## Розділ 2. Образи відьом у римських літературних пам'ятках

Питання про образ відьом у римській літературі, без сумніву, дуже складне та широке, і тому, на наш погляд, цьому надати об'ємний образ римської відьми необхідно в першу чергу звернутися спочатку до порівняння з її давньогрецьким аналогом, що вимагає від нас проаналізувати яким чином стародавні греки уявляли собі жінок, пов'язаних з магічним знанням.

«Відьма» класичної літератури – це фігура, що зачаровує: іноді прекрасна, іноді жахлива, але завжди переконлива. Перш за все треба сказати, що в термін «відьма» ми вкладаємо уявлення про «жінку, яка стверджує або про яку існує широко розповсюджена думка, що вона володіє магічними силами і практикує чаклунство»<sup>1</sup>. Це широке визначення терміна дає нам змогу розглядати в категорії «відьма» безліч жінок-магів з класичної літератури, хоча стародавні терміни для цих практиків ділять їх на різні категорії.

Так, деякі з цих жінок вирізняються своїми методами, наприклад, ті, що використовували магичні зілля (*pharmakis* або *pharmakeutria* грецькою мовою; *venefica* або *trivenefica* латинською мовою) або заклинання (*keleteira* грецькою мовою, *cantatrix* або *praecantrix* латинською мовою). Деякі з них визначаються за іншими ознаками, такими як звичка ховатися біля кладовищ (грецькою – *tumbas*) або здатність літати (латиною – *volaticus*). Інші, особливо римські відьми, можуть бути ототожені з тваринами (*striga* латиною, термін, що визначає різновид птахів) або монстрами (*lamia* латиною, міфологічна жінкоподібна потвора, яка пожирає дітей). Римських відьом також можна ототожнити з зневажливими термінами, такими як *malefica*, «лиходійка», або *lupula*, «блудниця», або їх можна назвати більш евфемістичними термінами: *saga* «знахарка», *veteratrix* «досвідчена, загартована», або *anus* «стара». Нарешті, деякі античні джерела класифікують

---

<sup>1</sup> Spaeth B. S. From Goddess to Hag... P. 41.

відьом за їхнім зв'язком із певними типами магії (*perimaktria*: «та, що очищає за допомогою магії»; *telesphoros*: «та, що присвячує в магію»), тоді як інші використовують фемінітиви для позначення тих, хто практикує магію загалом: так, грецький термін *goeteia* приводить до використання *goeteutria* для відьми (порівн. з грецьким терміном *goetes* для відьмака, або мага), тоді як латинський термін *magia* призводить до використання *мага* для жінки, яка практикує магію (порівн. *magus* для чоловіка-мага)<sup>1</sup>.

Говорючі про відьму в класичній літературі ми визначаємо магію, слідом за видатним швейцарським дослідником Ф. Графом, як «соціально несанкціоноване використання надприродних сил та інструментів для керування природою й примусу як людей, так і надлюдських істот виконувати будь-чию волю»<sup>2</sup>. Це визначення допомагає відрізнити відьму від олімпійської богині або жінкоподібного монстра, яким не потрібні магичні інструменти для здійснення своїх дій, а також від відьом, які не мають жодного впливу на людину. Грецькі літературні образи відьом включають Цирцею Гомера; Медею Піндара, Еврипіда й Аполлонія Родосського; Симайту Феокріта. Римські приклади включають Симайту Вергілія; Канідію і Сагану Горація; старух латинських елегістів, які продають любовне зілля, Медею і Цирцею Овідія; Енотею Петронія; Медею Сенеки; Еріхто Лукана; Мерое, Памфілу і Фотіду Апулея<sup>3</sup>.

Звісно, деякі з цих персонажів виходять за рамки, наведені. Медея і Цирцея, наприклад, обидві мають божественне походження, і Цирцея називається «богинею жаху»<sup>4</sup>, тоді як Медея є жрицею (*arēteira*) Гекати<sup>5</sup>. Можливо, на найбільш ранніх етапах свого міфічного життя ці постаті не вважалися відьмами, тобто магичними практиками, оскільки концепція магії

<sup>1</sup> Burriss E. E. The Terminology of Witchcraft // Classical Philology. 1936. Vol. 31. P. 137-145

<sup>2</sup> Граф Ф. Магія в древнем мире... С. 20.

<sup>3</sup> Stratton K. B. Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World. New-York, 2007. P. 4-18.

<sup>4</sup> Гомер. Одиссея. X, 136.

<sup>5</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. III, 252.

повністю сформувалася лише у V ст. до н. е.<sup>1</sup>. Однак, вони відповідають характеристикам пізнішої відьми, і тому підпадають під категорію «відьма». Наприклад, вони використовують інструменти, які пізніше інтерпретуються як магичні: Цирцея має її зілля та магичний жезл, які вона використовує, щоб перетворити людей Одиссея на свиней<sup>2</sup>, а Медея має зілля, яке дає Ясону, щоб захистити його від вогнедишних биків<sup>3</sup>. Жінкоподібний монстр також може накладатися на постать відьми, як у випадку з так званою «нічною відьмою», наприклад, римською *striga*, яку можна розглядати або як повністю звірину<sup>4</sup>, або як більш людську<sup>5</sup>. Ці випадки, однак, не ставлять під сумнів визначення відьми як жінки, що практикує магію, а дають нам змогу визнати розмаїтість уявлень таких фігур у класичній літературі.

Хоча жанрові умовності епічної та ліричної поезії, трагедії, сатири та античного роману, безумовно, вплинули на те, як створювали ці літературні портрети відьом, проте під час поглибленого вивчення цих образів можна виявити деякі важливі характеристики, що виходять за межі літературних жанрів і багато чого нам розповідають про те, що стародавні греки та римляни думали про відьом. Важливо визнати, що ці уявлення не обов'язково повною мірою відбивають реальність; вони, мабуть, можуть бути джерелом культурної концепції, але не показують магів чи чарівників, що виконують ці практики. Наприклад, коли літературні джерела зображують відьом, які виконують певні процедури, але не показують магів або чарівників, які виконують ці практики, це може говорити про культурні концепції взаємовідносин між статтю і магією, про що ми поговоримо далі. І справді, грецькі та римські уявлення багато в чому визначають категорію «відьма» насамперед як жінку, що займається магією<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ. 2010. № 10. С. 31.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея. X, 233-242.

<sup>3</sup> Пиндар. Пифийские песни. IV, 220.

<sup>4</sup> Овидий. Фасты. VI, 131.

<sup>5</sup> Петроний. Сатирикон. 63.

<sup>6</sup> Schultz C. E. Women's Religious Activity... P. 21.

У чому ж схожі грецькі та римські літературні образи відьом? Усі ці постаті мають дві важливі характеристики: акцент робиться на навколишньому світі та людському тілі. Так, сама відьма може перебувати в природному світі. Наприклад, гомерівська Цирцея мешкає в лісовій долині<sup>1</sup>, а Медея, згідно з Аполлонієм Родоським, служить Гекаті в храмі, розташованому в лісі далеко від міста<sup>2</sup>. Інструменти відьми, особливо інгредієнти, потрібні їй для її магічних зілля, вони беруть у природи, їхнє знаходження в природному світі постійно наголошується в літературних джерелах. Зілля відьом містять сильнодіючі трави, які мають бути зібрані на вершинах гір пізно вночі. Фрагмент із «Зіллякопів» або «Ріжучих коріння» Софокла показує, як Медея зрізає коріння цих трав у дикій природі бронзовим серпом<sup>3</sup>. До складу відьомського зілля також входять частини диких тварин, мабуть, чим екзотичніше, тим краще. Еріхто Лукана використовує піну скажених собак, нутрощі рисі, горб гієни, кістковий мозок оленя, який харчувався зміями, морське чудовисько Ехенаїс, очі дракона і попіл фенікса<sup>4</sup>. У «Медеї» Овідія використовуються крила і м'ясо сови, нутрощі перевертня, луската шкіра змії, печінка оленя, а також яйця і голова ворони<sup>5</sup>.

Відьми тісно пов'язані з тваринами і в інших відносинах. Згідно з Гомером та Овідієм, дім Цирцеї охороняють вовки, леви та ведмеді<sup>6</sup>. Відьми зазвичай перетворюють себе або інших людей на тварин: Цирцея перетворює людей Одиссея на свиней<sup>7</sup>, а фессалійські відьми, за Апулеєм, можуть перетворюватися на птахів, собак, мишей і навіть мух<sup>8</sup>. Відьом часто порівнюють із дикими тваринами або звіроподібними монстрами, як Еврипід

<sup>1</sup> Гомер. Одиссея. X, 210.

<sup>2</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. IV, 47-53.

<sup>3</sup> Макробий. Сатурналии. V, 19.

<sup>4</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 667-684.

<sup>5</sup> Овидий. Метаморфозы. VII, 262-275.

<sup>6</sup> Гомер. Одиссея. X, 212; Овидий. Метаморфозы. XIV, 252.

<sup>7</sup> Гомер. Одиссея. X, 234.

<sup>8</sup> Апулей. Метаморфозы. II, 2; порівн.: Phillips O. The Witches Thessaly // Magic and Ritual in the Ancient. Leiden, 2002. Vol. 141. P. 378-385.

так і Сенека порівнюють Медею в її гніві з биком, левицею, тигрицею та чудовиськами Сциллою та Харибдою<sup>1</sup>. Деякі відьми виглядають або звучать як дикі тварини: Канідія Горація носить змії у волоссі, у той час як Сагана має волосся, як у морського їжака або розлюченого кабана<sup>2</sup>, у Еріхто Лукана голос звучить як голос собаки, вовка, сови та змії разом узятих<sup>3</sup>. Зрештою, деякі відьми навіть поводяться як дикі тварини: Канідія і Сагана риють землю нігтями і розривають ягня на шматки зубами<sup>4</sup>, Еріхто поїдає людські трупи і розриває живу плоть зубами і нігтями<sup>5</sup>.

Цей тісний зв'язок між відьмами та природним світом може відображати широко поширене ототожнення жінок із природою. У своїй статті Ш. Ортнер стверджувала, що в міжкультурному плані жінки символічно асоціюються з природою, на відміну від чоловіків, які асоціюються з культурою. Вона припустила, що зв'язок жінок і природи частково зумовлений тілом жінки та її функціями, які, будучи більш залученими до «життя виду», немовби ставлять її ближчою до природи, на відміну від тілесних функцій чоловіка, що звільняють його для глибшого залучення до культурних процесів<sup>6</sup>.

Антична література акцентує фізичний потяг відьом, що виявляється як у сексуальному аспекті, так і у фетишизованому інтересі до окремих частин їхнього тіла. В основі їхніх вчинків – здебільшого фізичне прагнення: гомерівська Цирцея бажає побачити Одиссея у своєму ліжку<sup>7</sup>, Медея жадає Ясона, Сімайта – свого Дельфіса<sup>8</sup>, Фолія має «чоловіче лібідо»<sup>9</sup>, Мерое,

<sup>1</sup> Евріпід. Медея. 92, 187-189; Сенека. Медея. 407.

<sup>2</sup> Горацій. Еподи. V, 15-16; 25.

<sup>3</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 685.

<sup>4</sup> Горацій. Сатири. I, 8, 26-27.

<sup>5</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 533.

<sup>6</sup> Ortner S. B. Is Female to Male as Nature is to Culture? // Women, Culture, and Society. Stanford, 1974. P. 67-87.

<sup>7</sup> Гомер. Одиссея. X, 333.

<sup>8</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. II, 82; III, 286.

<sup>9</sup> Горацій. Еподи. V, 41.

Памфіла і Фотіда – усі рухомі своїми сексуальними бажаннями<sup>1</sup>. Потяг відьом вважається настільки нездоланим, що може спричинити чоловічу імпотенцію. У Гомера Гермес попереджає Одиссея, що близькість із відьмою Цирцеєю може зробити його «слабким і безсилим»<sup>2</sup>. У Петронія жінка Цирцея стає причиною статевого безсилля Енколпія. Хоча він намагається вилікуватися за допомогою відьом Проселени та Енотеї, їхня власна пристрасть виявляється сильнішою, ніж він може витримати<sup>3</sup>. Дії цих відьом, продиктовані пожадливістю, є, на думку стародавніх авторів, формою інверсії «природного» порядку, оскільки згідно з давніми уявленнями, саме чоловік мав бути активним сексуальним партнером. Беручи на себе активну роль, відьми ставлять під сумнів нормативні сексуальні ролі чоловіків і жінок в античній культурі, загрожуючи встановленим кордонам чоловічого і жіночого<sup>4</sup>.

Відьми також пов'язані з тілесним через свої заклинання, у яких, як підкреслюють джерела, часто використовуються частини тіла та тілесні рідини. Людські кістки, органи, плоть, придатки, кров, слина, жовч і сеча – все це інгредієнти магічних заклинань. Так, згідно з Апулеєм, у майстерні Памфіли зберігаються різноманітні предмети, частини людського тіла, для використання в її заклинаннях, включно з носами, пальцями і кров'ю<sup>5</sup>.

Зв'язок відьом із природою являє собою наслідок культурної асоціації жінок зі світом природи та людським тілом. При цьому, відьми не просто асоціюються з природою, вони ототожнюються з нею<sup>6</sup>. Так, як ми вже бачили, відьом можна зустріти в дикій природі, і їх навіть можна назвати дикими тваринами. Однак їхній зв'язок із природою виходить за рамки

<sup>1</sup> Овидий. *Метаморфози*. I, 7; II, 5; II, 6.

<sup>2</sup> Там само. VII, 301.

<sup>3</sup> Петроній. *Сатирикон*. 128, 138.

<sup>4</sup> Stein H. *Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual // The Evil Eye*. New York. 1976. P. 202.

<sup>5</sup> Апулей. *Метаморфози*. III, 17.

<sup>6</sup> Ortner S. B. *Is Female to Male...* P. 87.

ототожнення з нею і фактично відьма керує природними явищами. Так, наприклад, Медея Овідія звертається до богів і духів природи з такими словами:

«Вами, з волі моєї, повертаються річки до витоків  
 На подив брегам; заклинаннями я приборкую  
 Бурхливого моря хвилю і хвилю безбурне море;  
 Вітри кличу і жену, хмари навожу і зводжу я;  
 Лопатися зіву у змії змушую я словом закляття;  
 Дике каміння, дуби, що вирвані з корінням із ґрунту,  
 Рухаю я і ліси; велю – здригаються гори,  
 І завиває земля, і виходять могильні тіні.  
 Силою тягну і тебе, місяце, хоч міддю темеською  
 Твій скорочую збиток. Від заклять моїх колісниця  
 Діда блідіше; моя отрута бліднути змушує Аврору<sup>1</sup>» (*пер.*  
*А. Содомори*).

Образ відьми, яка змушує потоки текти назад і «притягує місяць», зустрічається в усіх літературних описах відьом від Аполлонія Родоського до Лукана<sup>2</sup>. Контроль відьми над природним світом є інверсією «природного» порядку речей, за допомогою якого люди через свій зв'язок із культурою контролюють світ. Античні автори уявляли цю інверсію як глибоко загрозливу. Вони припускали, що вона веде до зникнення всякого закону й руйнуванню не тільки культури, а й усього світу. У «Геркулесі Етейському» Сенеки годувальниця Деяніри зауважує, що «ніщо не має сили проти моїх заклинань»<sup>3</sup>, А в Апулея Фотіда попереджає Луція, що, будучи «відьмою першого порядку», Памфіла знає, як «втопити все світло зоряних небес у

<sup>1</sup> Овидий. *Метаморфози*. VII, 199-209.

<sup>2</sup> Spaeth V. S. *From Goddess to Hag...* P. 44.

<sup>3</sup> Сенека. *Геркулес на Эте*, 463.

глибинах пекла і занурити його в первісний Хаос<sup>1</sup>. Таким чином, відьми уособлюють вищий страх втрати будь-якого людського, або, конкретніше, чоловічого контролю над світом і хаос, що виникне внаслідок такої втрати.

Хоча зв'язок відьом із природою є важливою загальною характеристикою в їхньому зображенні, як у грецькій, так і в латинській літературі, багато інших аспектів цих образів абсолютно різні. Загалом, римські відьми представлені набагато більш негативно, ніж грецькі. Цей опис особливо застосовний до вигаданих римлянами фігур відьом, таких як Канідія і Еріхто, а не до таких відьом, як Цирцея і Медея, чиї образи були запозичені з грецької літератури. Однак навіть у запозичених образах відьом простежується вплив більш негативних уявлень про них, аніж в оригінальних грецьких джерелах<sup>2</sup>. Кульмінація цього негативного образу відьми спостерігається в латинській літературі золотого та срібного віків, тобто з I ст. до н. е. до сер. I ст. н. е. Таким чином, звернемося до відмінностей між грецькими й римськими відьмами, вивчивши описи фізичних характеристик, мотивів, методів і сил, які вони використовують.

Грецькі відьми зазвичай зображуються молодими і красивими, тоді як римські відьми – старими і потворними. Гомер описує Цирцею як «світловолосу» та як таку, що має та «солодкий голос»<sup>3</sup>. Симаїта, як повідомляє нам Феокріт, має «прекрасне тіло» та «прекрасні губи»<sup>4</sup>. Ці жінки одягаються в чудовий одяг, щоб підкреслити свою красу: Цирцея носить «довге біле вбрання, тонко виткане та прекрасне, а навколо її талії чудовий пояс із золота»<sup>5</sup>, а Симаїта має «чудове довге ляне вбрання та чудову накидку»<sup>6</sup>. Аналогічним чином Аполлоній Родосський дає чарівний портрет прекрасної відьми Медеї в наступних рядках з «Аргонавтики»:

<sup>1</sup> Апулей. *Метаморфози*. II, 5.

<sup>2</sup> Luck G. *Witches and Sorcerers in Classical Literature...* P. 117.

<sup>3</sup> Гомер. *Одіссея*. X, 136, 221.

<sup>4</sup> Феокріт. *Ідилії*. II, 110, 126.

<sup>5</sup> Гомер. *Одіссея*. X, 543.

<sup>6</sup> Феокріт. *Ідилії*. II, 73.

«Діва, ледве побачивши сяйво перше ранку,  
 Пасма русявого волосся прибрала своїми руками,  
 Бо в неї, розпатлавшись, вони недбало висіли;  
 Щоки вона освіжила потім; запашної маззю  
 Начисто тіло натерла; одягнулася в прекрасну сукню,  
 Що на застібках, красиво вигнутих, міцно трималося,  
 Голову чудову білою, сріблястою фатою накрила<sup>1</sup>» (*пер.*  
*Г. Ф. Церетелі*).

На протигагу цьому, римські відьми старі, потворні та лякаючі, і вони носять жахливий одяг, що відповідає їхнім злим вдачам. Канідія Горація є однією з таких «брудних старих відьом», її «локони і розпатлана голова оповиті короткими гадюками», вона має нестрижені нігті та знебарвлені зуби, її блідий колір обличчя робить її та її сестру-відьму жахливими на вигляд, вона не носить яскравого, прекрасного одягу, як грецькі відьми, а натомість чорну мантию<sup>2</sup>. У Овідія Діпсас зображена як стара (*At.*), у якої подвійна зіниця, вірна ознака лихого ока<sup>3</sup>. У Петронія Енотея описується як стара (*anus*), потворна у своєму чорному одязі<sup>4</sup>. Еріхто Лукана жахливіша за всіх: «Нечестивиця мерзенна вся відіщала від літ, незнайома ясному небу. Вигляд жахливий її покриває стигійська блідість, клаптями патли гнітять». Її одяг і волосся також доволі огидні: «Строкати вбрання її, як фурій кольорові шати, патлаті відкинувши назад, відкриває обличчя вона поглядам, пасма волосся, що стирчить, в'язенками змії перевиті»<sup>5</sup>.<sup>44</sup> Ба більше, саме римські відьми, як-от Канідія в Горація та Еріхто в Лукана, представлені як такі, що мають вигляд тварин та поводяться як тварини, у той час як грецькі відьми

<sup>1</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. III, 828-835.

<sup>2</sup> Горацій. Еподи. V, 15-16; 47; 98; Горацій. Сатири. I, 8, 23, 25-26.

<sup>3</sup> Овідій. Мистецтво любові. I, 8, 2; 15.

<sup>4</sup> Петроний. Сатирикон. 134.

<sup>5</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 515, 654.

лише асоціюються із тваринами або порівнюються з ними, як Цирцея в Гомера та Медея в Евріпіда<sup>1</sup>.

Мотиви цих двох груп відьом також дуже різні. Грецькі відьми часто рухомі до виконання своєї магії сексуальним потягом до чоловіка, якого вони згодом захищають. У Гомера Одиссей каже, що Цирцея «жадає, щоб я став її чоловіком»<sup>2</sup>. Хоча вона перетворила його людей на свиней, коли вона не може зробити те ж саме з Одиссеєм, вона намагається звабити його, щоб отримати над ним контроль. Однак Одиссей відмовляється розділити з нею ложе, доки вона не заприсягнеться, що не заподіє йому шкоди, і після цього Цирцея виконує обіцяне, пропонуючи йому їжу й вино для його мандрівки та посилаючи попутні вітри, щоб прискорити його шлях, а також напутствуючи його порадами щодо подальшого<sup>3</sup>. Медея також рухома сексуальним потягом, щоб допомогти Ясону. Саме еротичне кохання до Ясона спонукало її допомогти йому добути руно і вбити його дядька Пелія. У Аполлонія Родоського Медея вичитує Ясона за спробу покинути її, коли все, що вона робила, вона робила для нього:

«Де обіцянки солодкі? Їм слухаючи, безсоромна, я віроломно  
 Землю рідну, славу чертогів, батьків милих  
 Кинула. Було мені це найдорожче. І далеко  
 З чайками жалюгідними поруч одна лечу я морем  
 Через діяння твої, щоб ти неушкодженим залишався  
 У битві з землею народженими, з мідними в сутичці биками.  
 Та й руно, нарешті, за яким у дорогу ви пустилися,  
 Взяв ти лиходійством моїм. Ганьба згубна мною залишена жінкам<sup>4</sup>».  
 (пер. Г. Ф. Церетелі).

<sup>1</sup> Tupet A.-M. La magie dans la poésie latine... P. 78.

<sup>2</sup> Гомер. Одиссея. IX, 32.

<sup>3</sup> Гомер. Одиссея. XII, 36-141.

<sup>4</sup> Аполлоний Родосский. Аргонавтика. IV, 354-363.

Звісно, грецька відьма, коли їй заперечують, може обернутися проти свого чоловіка, як Медея в Евріпіда, що помстилася Ясону після того, як він зрадив її, задумавши одружитися з коринфською принцесою. Однак її первинним мотивом, принаймні, було допомогти, а не нашкодити. Тож загалом ми можемо сказати, що грецька відьма може накладати свої заклинання на захист чоловіка або, принаймні, для його приваблення, і її зображають як морально нейтральну або як добру і злу водночас. Римські відьми, навпаки, застосовують свої магичні мистецтва в набагато більш егоїстичних і навіть злих цілях, і їх вважають морально огидними. Так, відьми в римських елегістів Тібулла, Проперція й Овідія оподатковували свої заклинання за гроші, прагнучи або привести до клієнта кохану, або позбавити його незручної пристрасті, чия любов тепер недосяжна. Канідія, Сагана і Фоля Горация діють винятково зі свого прагнення, як і Мерое, Памфіла і Фотіда Апулея, не піклуючись про своїх жертв<sup>1</sup>. Еріхто, з іншого боку, діє винятково зі зловмисної жаги до влади:

«Нових заклятъ слова складала вона. Побоюючись,  
 Як би Марс, що кочує, не понісся в землі чужі  
 І емафійська межа вбивств не позбулася б стількох, –  
 Зіллям нечистим своїм окропила чаклунка Філіппи  
 І, заклинання шепочучи, піти війні заборонила;  
 Мертвих їй купи потрібні, і крові цілого світу  
 Жадає вона: вбитих царів обезголовлювати трупи  
 І гесперійських синів викрадати сподівається попіл,  
 Кістки знатних мужів і манів великих привласнити<sup>2</sup>» (*пер.*  
*Л. Е. Остроумова*).

<sup>1</sup> Гораций. Еподи. V, 35; Гораций. Сатири. I, 8; Апулей. Метаморфози. I, 17; III, 29.

<sup>2</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 578-586.

Методи, використовувані грецькими та римськими відьмами, також відрізняються, як і божества, до яких вони звертаються по допомогу у своїх заклинаннях. Грецькі відьми зазвичай використовують відносно прості методи, і їхньому опису античні автори приділяють мало уваги. Класичним прикладом є гомерівська Цирцея, яка швидко і легко творить свої чари з людьми Одісея:

«У дім їх Цирцея ввела, посадила на стільці та крісла,  
 Сиру, зеленого меду і ячного борошна замішала  
 Їм на прамнійському вині і в напій підсипала зілля,  
 Щоб про милу вітчизну вони зовсім забули.  
 Їм подала вона. Випили ті. Цирцея, вдаривши  
 Кожного довгим жезлом, загнала їх у свинячий закуток.  
 Голови, волосся, голос і вся цілком їхня зовнішність  
 Стали свинячими. Один тільки розум залишився, як раніше<sup>1</sup>» (*пер.*  
*Б. Тена*).

Аналогічним чином, у Піндара та Евріпіда Медея використовує зілля для виконання своєї волі, але не дається ані опису їхнього джерела, ані способу створення, ані якихось заклинань, які використовуються під час їхнього приготування<sup>2</sup>. Серед цих авторів тільки Евріпід згадує, що Медея звертається до богів, і більшість названих нею божеств – це знайомі небесні божества, включно з Фемідою, Артемідою, Зевсом і Геліосом, хоча в міру того, як вона стає дедалі злішою та нерозважливішою, вона також закликає богиню відьом Гекату й демонів-месників.

По мірі наближення до елліністичного періоду грецькі автори приділяють дедалі більше уваги методам чаклунства і божествам, до яких

<sup>1</sup> Гомер. Одісея. X, 233-240.

<sup>2</sup> Пиндар. Пифийские песни. IV, 220-223; Евріпід. Медея. 384, 717, 784.

звертаються відьми у своїх магічних заклинаннях<sup>1</sup>. В ідилії Феокрита методи Сімайта ретельно описано, включно з використанням зілля і магічних інструментів, як-от *iunx* і *rhombus*, хоча їхня дія і здається відносно слабкою. У своїх заклинаннях Сімайта в основному закликає прихильних небесних богів, насамперед Селену, а також Артеміду, Афродіту, Гекату і Мойр<sup>2</sup>. У Аполлонія Родосського Медея використовує різні зілля і заклинання, щоб допомогти Ясону, і у двох випадках надано більш детальну інформацію про її магічні методи. По-перше, коли вона готує зілля, яке повинне захистити Ясона від вогнедишних биків і «посіяних» людей, докладно описується збирання і приготування необхідної рослини, а також вимовлене заклинання, звернене до Брімо, ототожнюваної з Гекатою. Потім, коли вона готується знешкодити Талоса, бронзового велетня, який охороняв острів Крит, описуються її заклинання, звернені до духів смерті, керам, і пристріт, який вона використовує для виконання своєї волі<sup>3</sup>.

Хоча автори цього періоду дають більше інформації про методи чаклунства і божества, що беруть участь у магії, ніж їхні попередники, загальне враження про заклинання, які застосовували ці відьми, порівняно доброзичливе. Навпаки, методи римських відьом складні й лякаючі; боги, до яких вони звертаються, є жахливими божествами підземного світу, і загальний ефект від їхнього опису – жах. В одній із поем Горація відьми Канідія, Сагана і Фолія закопують живого хлопчика в землю і морять його голодом, щоб забрати його печінку для любовного привороту. Вони волають до Діани, як і грецькі відьми, але додають як адресата страшнішу Нюкту, уособлення Ночі<sup>4</sup>. У своїй сатирі на відьом Горацій примушує Пріапа спостерігати, як вони розривають ягня на шматки своїми зубами та виливають кров тварини в рів, щоб виманити духів підземного світу,

<sup>1</sup> Flint V., Gordon R., Luck G., Ogden D. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London, 1999. Vol. 2. P. 118.

<sup>2</sup> Феокрит. Ідилії. II, 10, 69, 75, 81, 87, 99.

<sup>3</sup> Аполлоний Родосский. *Аргонавтика*. III, 844-868; IV, 163-177.

<sup>4</sup> Горацій. Еподи. V, 51.

водночас закликаючи Гекату й жахливу фурію Тисифону, щоб ті посприяли виконанню заклинань<sup>1</sup>. У «Метаморфозах» Овідій дуже докладно описує складну процедуру підготовки заклинання, яке Медея вимовляє, щоб омолодити батька Ясона Есона, включно з довгим списком інгредієнтів і складною серією заклинань, звернених до Ночі, Гекати, Землі, Місяця і Молодості<sup>2</sup>. На самому початку «Медеї» Сенеки відьма насилає прокляття на Ясона, звертаючись до божеств, починаючи з богині шлюбу, Луцини, потім до Мінерви, Нептуна і Титана, але закінчується цей перелік довгим списком інфернальних сил, включно з Гекатою, «хаосом вічної Ночі», «царствами, віддаленими від небес», «нечестивими духами мертвих», «володарем царства мороку і його царицею», і, нарешті, «богинями, що мстять за злочини»<sup>3</sup>. Далі в п'єсі ритуал Медеї з підготовки отруєних дарів для коринфської принцеси ретельно описано, а сама відьма вимовляє довге заклинання, адресоване різним мешканцям підземного світу:

«Втямили мені, народ безмовний, і богів загробних сонм,  
 І сліпий одвічний Хаос, і в оселі Діта морок!  
 Душі, що в печерах смерті, в Тартарі заточені, –  
 Усі на весілля поспішіть! Нехай перерветься ваша страта!  
 Іксіоне, ступи на землю: не крутиться колесо.  
 З Пірени свіжої вологи зачерпнути прийди, Тантал!  
 Нехай лише новий тесть Ясона кару понесе страшніше:  
 Нехай по гострих скелях камінь донизу Сізіфа захопить.  
 Вас, кого без дна судини марним тяготять працею,  
 Данаїди, кличу: нині справа є для ваших рук.  
 Ти прийди, світило ночі, на закляття мої,

<sup>1</sup> Горацій. Сатири. I, 8, 34-35.

<sup>2</sup> Овідій. Метаморфози. VII, 179-293.

<sup>3</sup> Сенека. Медея. 1-18.

У найгіршому з твоїх облич, потрійним погрожуючи чолом»<sup>1</sup> (*пер. М. Л. Гаспарова*).

Еріхто у Лукана також закликає мешканців підземного світу: Евменід, Поену, Хаос, Аїда, Стікс, Елізіум, Персефону, Гекату, Мойр і Харона, і вона використовує у своїх ритуалах усілякі частини людського тіла, які отримує особливо огидним чином:

«Якщо ж ціле в камінні висушене мертве тіло,  
 Вологи в якому вже немає, чия внутрішність здерев'яніла, –  
 Тут-то над трупом вона вирує в шаленстві жадібному!  
 Пальці встромляє в очі; застигли очі їй любо  
 Вирвати; на долонях сухих гризе пожовклі нігті;  
 Якщо удавленник тут, то мотузку зі смертною петлею  
 Рве вона зубом своїм; шматує тіло, що висить  
 І зішкрябує хрести; в утробі, розмитій дощами,  
 Риється чи смикає кишки, обпалені сонцем.  
 Цвяхи краде з рук і чорну рідину з тіла –  
 Гній, що тихо сочиться, і краплі слизу, що згустився –  
 І, зачепившись іклом за жилу, на ній повисає»<sup>2</sup> (*пер. Л. Е. Остроумова*).

Нарешті, здібності, які виявляють грецькі та римські відьми, абсолютно несхожі. Грецькі відьми здатні перетворювати людей на тварин, пророкувати, лікувати від бездітності, насилати пристрій, зачаровувати коханих і отруювати ворогів. Вони, звісно, небезпечні, але навряд чи жахливі. Ба більше, здібності, які вони виявляють, значною мірою реалізуються в міфічному контексті. До Симайти Феокрита в елліністичний

<sup>1</sup> Там само. 740-751.

<sup>2</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 538-549.

період грецькі відьми, як-от Цирцея та Медея, були міфологічними постатями, а не людьми в реальному сучасному чи історичному світі. Поміщаючи ці постаті в міфологічне минуле, грецькі автори роблять своїх відьом менш «реальними» для своєї аудиторії, і, отже, не викликають у них такого ж страху<sup>1</sup>. Навпаки, римські автори зазвичай поміщають своїх відьом у реальний світ. За винятком відьом, запозичених із грецької міфології, як-от Цирцея Овідія та Медея Сенеки, римських відьом подано як сучасних або історичних постатей, наприклад, відьом, у яких Проперцій, Тибулл і Овідій шукають заклинання, щоб звабити своїх коханих, або Еріхто Лукана, до якої звертається римський полководець Секст Помпей, щоб дізнатися про своє майбутнє. Крім того, що римські відьми більш «реальні», їхня сила набагато більша, ніж у грецьких. Вони можуть робити все те ж саме, що і грецькі відьми, а також керувати духами мертвих, оживляти трупи і навіть контролювати богів<sup>2</sup>. Еріхто Лукана знову являє собою найкращий приклад:

«Прохань не підносить богам і співом смиренним не молишь  
 Вишніх допомогти, не хоче і жертв, що спокуту несуть,  
 Відати, але любить вона запалювати похоронне полум'я  
 На вівтарях, і зі смертних вогнищ викрадений ладан.  
 Вишні всілякий гріх при першому її заклинанні  
 Їй дозволяють, боячись той голос вдруге почути.  
 Душі живі людей, ще не позбавлені тіла,  
 Зводить у могилу вона; і, долі всупереч, присікає  
 Смертю насильницькою дні; обряд похорону спотворений  
 Біля надгробка творить – і трупи тікають із могили»<sup>3</sup> *пер.*  
*Л. Е. Остроумова).*

<sup>1</sup> Blundell S. Women in Ancient Greece. Cambridge, 1995... P. 57.

<sup>2</sup> Gordon R. Imagining Greek and Roman magic // The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome. London, 1999. P. 178.

<sup>3</sup> Лукан. Фарсалия. VI, 523-532.

Таким чином, сили Еріхто порушують усі межі природного закону: межі між священним і мирським, смертним і безсмертним і навіть між живим і мертвим. Саме ця лячна сила загрожує повернути у світ первісний Хаос.

Як же можна інтерпретувати ці суттєві відмінності в художніх образах грецьких і римських відьом? Одне з можливих пояснень полягає в тому, що постаті грецьких відьом, які ми розглянули, відносяться до періоду, коли концепція магії ще до кінця не сформувалася, і тому її негативні характеристики ще не були повністю розвинені. Зокрема, Р. Гордон зазначає, що антична література надає нам два різні обличчя магії: «Одне обличчя – це релігійна сила, використовувана незаконно, інше – мрія про силу, здатну здійснити дивовижні зміни в реальному світі»<sup>1</sup>. Науковець припускає, що негативне зображення надприродної сили не з'являється, принаймні, до V ст. до н. е., і набуває завершеної форми лише в елліністичний період<sup>2</sup>. Літературні портрети римських відьом, що їх ми маємо, усі відносяться до пізнішого періоду, і тому на них вплинув розвиток концепції магії загалом<sup>3</sup>.

Але як зазначає Б. Шпет, це пояснення, однак, не вирішує повною мірою питання, чому римські портрети набагато негативніші, ніж грецькі. В елліністичний період, коли концепція магії бачиться нам сформованою повною мірою, портрети грецьких відьом, як-от Симайта Феокрита та Медея Аполлонія Родоського, не такі страшні, як Канідія Горація або Еріхто Лукана<sup>4</sup>.

Мабуть, існувала культурна відмінність, яку це пояснення не враховує достатньою мірою. Вона полягає в тому, що магія в римському суспільстві загалом розглядалася більш негативно, ніж у грецькому. Незважаючи на повсюдне існування різних форм ворожінь, пророкувань і обрядів,

<sup>1</sup> Gordon R. *Imagining Greek and Roman magic...* P. 178.

<sup>2</sup> Gordon R. *Imagining Greek and Roman magic...* P. 191.

<sup>3</sup> Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Texts.* Baltimore, 2006. P. 51.

<sup>4</sup> Spaeth B. S. *The Terror, That Comes in the Night: The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature // Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture.* Pisa, 2010. P. 238.

відмінність між «припустимою» релігійною практикою і засуджуваною магією була чітко виражена в правовій і культурній сферах<sup>1</sup>.

Одним із перших і найяскравіших підтверджень негативного ставлення до магії в римському суспільстві є подібна згадка в Законах XII таблиць найдавнішому римському зведенні законів, укладеному в 451-450 рр. до н. е. Таблиця VIII, присвячена зобов'язальницьким відносинам, вказує: «Хто заворожить посіви...». Про її безпосереднє відношення до магії свідчить зауваження Сенеки Молодшого: «І у нас у XII таблицях пропонувалося не заклинати чужих плодів (тобто врожаю на деревах)». Це свідчить про сприйняття римським суспільством магічних формул як реальної загрози, за яку могла настати юридична відповідальність<sup>2</sup>.

У період часу, з якого походить більшість наших літературних портретів римських відьом, у Пізню Республіку та Ранню Імперію, заклопотаність практикою шкідливої магії посилюється. Унаслідок цього було ухвалено спеціальне законодавство, щоб викоринити практику такої магії; так, едикти Августа і Тиберія прямо забороняють приватні віщування, особливо якщо вони стосуються політичних подій<sup>3</sup>. Магічні практики, включно з магами й астрологами, періодично виганялися з Рима та Італії<sup>4</sup>.

Особливу настороженість викликав зв'язок магії зі Сходом. Римляни розглядали чужі релігійні культури – єгипетські, фінікійські, сирійські – як джерело псування і розтління. Маги і відьми були часто представлені як чужинці, варвари, що підривають підвалини традиційного римського *mos maiorum*. Звідси стійкий образ особи, яка практикує магію, як злочинця, чаклуна, еретика, брехуна.

Сформоване негативне ставлення до магії серед римлян може, таким чином, пояснити, принаймні частково, негативні уявлення про відьму в

<sup>1</sup> Gardner J. F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington, 1986. P. 257.

<sup>2</sup> Граф Ф. *Магія в древнем мире...* С. 45.

<sup>3</sup> Dickie M. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. London, 2003. P. 145.

<sup>4</sup> Phillips C. R. *Nullum Crimen Sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic // Magika Hiera*. New York, 1991. P. 268.

латинській літературі. З іншого боку, це пояснення не торкається вельми важливих і проблематичних уявлень про гендер і магію, їхній імовірний взаємозв'язок. Ми бачимо, що літературні портрети чоловіків, які практикують магію, у латинській літературі, а також у грецькій літературі часів Імперії загалом набагато позитивніші, ніж портрети жінок. Ці чоловіки подані як учені маги або навіть філософи, чий інтерес до магії є частиною їхнього пошуку знань. Зокрема, давньоримський цар Нума Помпілій використовував магію, щоб здобути знання про обряди та практики, які він має встановити для римської релігії. Схожий мотив приписується магичним дослідом Нігідія Фігула, ерудита часів Пізньої республіки, якого описують як проникливого і старанного дослідника тих речей, що здаються прихованими від природи. Понад те, автори зображують цих магів-чоловіків як таких, що використовують свою магію на благо, а не на зло. Так, Аполлоній Тіанський, великий філософ-чудотворець Ранньої імперії, нібито здійснював екзорцизм, виліковував хворих, запобігав чумі і воскрешав мертвих<sup>1</sup>.

Навіть коли ці літературні портрети не настільки позитивні, заперечення проти чоловіків, які практикують магію, схоже, зводяться до того, що вони шарлатани, які виконують фокуси, а не справжню магію. Зокрема, Анаксілай Лариський, лікар, піфагореєць і маг епохи Августа, зібрав колекцію кумедних заклинань для розваги гостей на гулянці, включно з одним, у якому чорнило каракатиці нанесли на гніт лампи, щоб усі присутні були схожими на ефіопів<sup>2</sup>. Найвідоміший із цих ймовірних шарлатанів, Александр Пафлагонський, як вважається, вводив в оману маси, використовуючи фальшиву змію, що говорить, для своїх пророцтв<sup>3</sup>. Це не означає, що чоловіків у римський період насправді не звинувачували в практиці шкідливої магії, як це, безумовно, показує суд над Апулеєм<sup>4</sup>. І, тим

<sup>1</sup> Ogden D. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford, 2009. P. 41-77.

<sup>2</sup> Пліній Старший. *Естественная история*. XIX, 19.

<sup>3</sup> Лукиан. *Александр или лжепророк*. 26.

<sup>4</sup> Апулей. *Апология*. 1.

не менш, образ чоловіка-мага в римській літературі, як правило, набагато позитивніший, ніж образ жінки-відьми. Досить сказати, що в латинській літературі немає портретів злих чаклунів-чоловіків, які можна порівняти з жахливими образами жінок-відьом Канідії та Еріхто.

На підтвердження взаємозв'язку гендеру і магії вельми цікавою є поширеність саме жіночих імен у зведенні табличок з прокльонами. Жіночі імена часто зустрічаються в таких табличках як відокремлено, так і разом із чоловічими<sup>1</sup>. При цьому В. Флінт зазначає, що жіночі імена з'являються також у табличках, де описи припускають, що суперечка точиться «виключно між чоловіками»<sup>2</sup>. Цікаво, що в цих історичних пам'ятках до жінок часто звертаються за їхнім матронімом, а не патронімом, як це було прийнято. Хоча єдиної думки, яка б пояснювала цю тенденцію, не існує, можна висунути кілька припущень: по-перше, цей звичай міг бути запозичений з ранніх єгипетських і вавилонських заклинань: у них для ідентифікації учасників використовувався родовід, що вівся за материнською лінією; по-друге, матроніміку використовували для збільшення й забезпечення точності та сили прокляття. В. Флінт також припускає, що поширеність матроніміки показує, що прокляття було, «як правило, жіночою справою», або, можливо, це була спроба віднести прокляття до жіночого інструментарію<sup>3</sup>.

В античному греко-римському світі *defixiones*, частіше звані «табличками з прокльонами», були типом «зв'язувального» заклинання, призначеного для впливу і контролю над «діями або благополуччям» жертв<sup>4</sup>. Вони були написані на свинцевих або олов'яних пластинах і містили повідомлення, адресовані богам і духам у надії накликати покарання, що зазвичай обмежувало або зв'язувало жертву надприродними засобами.

<sup>1</sup> Flint V. *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions // Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. Philadelphia, 1999. P. 289.

<sup>2</sup> Там само. P. 290.

<sup>3</sup> Flint V. *The Demonisation of Magic...* P. 291.

<sup>4</sup> Gager J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New-York, 1992. P. 43.

Свинець вважався найдієвішим матеріалом для прокляття через його тьмяність і холодність. Практикуючі магію, використовуючи цей матеріал, немов би обмежували або «магічно сприяли» до перебування своїх жертв у пригніченому і бездушному стані, схожому на свинцевий матеріал, на якому було написано прокляття<sup>1</sup>.

Зазначимо наявний контраст у використанні греками табличок із прокльонами (*katadesmoi*) порівняно з використанням римлянами *defixiones*. К. Фараоне стверджує, що грецькі магічні практики насамперед були спрямовані лише на придушення своїх суперників<sup>2</sup>. Для порівняння, римське суспільство могло вимагати повного знищення своїх жертв в агоністичному контексті. Наприклад, архівний запис 130 давніх табличок зі Священних джерел у Баті містить повідомлення від занепокоєних римських мешканців Акви Суліс. Вимога відплати за крадіжку була звичайним явищем, і прокльони писали задом наперед із різкими схожими формулюваннями, що закликають «смерть, руйнування і загибель для їхніх адресатів»<sup>3</sup>.

П. Ріпат зазначає, що з факту існування табличок прокльонів можна зробити два важливі висновки: по-перше, непряме розуміння типових проблем і тривог, яких зазнавали жінки в давнину; по-друге, ілюстрація надприродних засобів, за допомогою яких жінки, що практикували магію, використовували їх для здійснення впливу на взаємини як «спосіб самозбереження». Від звичайного роздратування до бажання знищення своїх жертв – умови існування для тих, хто практикував магію в Стародавньому Римі, передбачали необхідність використання радше «магічної» дії, ніж «реальної». Згідно з археологічними даними, низку табличок використовували для усунення суперника або суперниці, щоб гарантувати

<sup>1</sup> Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918. С. 6; Белоусов А. В. Корпус заклятий понтийской Ольвии. Москва, 2020. С. 18.

<sup>2</sup> Faraone C. A., Obbink D. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York, 1991. P. 263.

<sup>3</sup> *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden, 2001. P. 397.

особистий успіх, і дані свідчать про те, що римські жінки використовували їх проти конкуренток у любовних трикутниках<sup>1</sup>.

Можна багато чого почерпнути, піддаючи аналізу зміст конкретних табличок з прокльонами, жертвами яких були рабині та звільнені жінки. Так звані «прокляття, що розлучають», потрапляють в особливу категорію табличок, оскільки ті, хто їх практикував, вмотивовані ревнощами або суперництвом, прагнули розділити двох людей. Ці люди могли бути підозрювані, що перебувають в інтимних стосунках, або насправді в них перебували. П. Ріпат розмірковує про можливе становище жертви і тієї, хто практикує магію: ці «прокляття, що розлучають», націлені на рабинь і звільнених жінок, виходять із бажання контролювати або маніпулювати «любовним трикутником». Існуючі таблички з прокльонами, націлені на рабинь, можна розрізнити залежно від бажання, адресованого жертві за розпусу: від переслідування богами до прямого заохочення таких фізичних якостей, як млявість та привабливість, як у трупа<sup>2</sup>. Відокремлення проклять, що розлучають, серед безлічі табличок показує, що за прокляттям рабинь, найімовірніше, стояли дружини, які захищали стосунки з чоловіком. За своєю суттю таблички з прокльонами використовували для придушення конкуренції, тож можна зробити висновок, що дружини використовували ці предмети, щоб підтримати свою репутацію і гарантувати, що їхня сім'я залишається чесною і гідною в суспільному сприйнятті.

Слід зазначити, що в римському суспільстві прокляття сприймалося як останній засіб і виправдовувалося його застосування тільки тоді, коли обставини ставали справді жахливими. Вивчення літературних джерел свідчить, що коли йдеться про жіночі прокльони, то це має на увазі, що метою таких прокльонів є (або уявляються) чоловіки. Водночас, коли є коментарі про фізичне насильство дружин щодо рабинь, джерела не згадують

---

<sup>1</sup> Ripat P. *Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives // The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*. Oxford-New-York, 2014. P. 344.

<sup>2</sup> Ripat P. *Cheating Women: Curse Tablets*. P. 346.

про магічну відплату за тих самих обставин любовного трикутника. Сама секретність використання дружинами табличок із прокльонами підтверджує твердження С. Померой про те, що магічне втручання використовували тільки в найтяжчих ситуаціях як метод впливу на рабиню, яка могла не тільки «усунути дружину, а й навіть привласнити її становище з точки зору привілеїв, якщо навіть не її ім'я»<sup>1</sup>. Свідоцтва зі «Сонника» Артемідора дають уявлення про можливий ланцюжок подій із кошмару клієнтки, що описує, як рабиня узурпувала її становище: «Одній жінці наснилося, що служниця в неї на службі запозичила її портрет, намальований на дощечці, а також її одяг, тому що вона збиралася брати участь у процесії. Незабаром після цього служниця зруйнувала своїм наклепом шлюб жінки і завдала їй збитків і образи»<sup>2</sup>.

Хоча сексуальні стосунки чоловіка з рабинею могли вважатися ганебними, це не вважалося перелюбом ні з погляду римського закону, ні з погляду звичаєвого права. Тож у дружини, як з юридичного, так і з суспільного погляду, не було жодних засобів захисту чи підтримки з боку інших осіб, якщо її чоловік вступав у таємні сексуальні стосунки з рабинею. Як наслідок, прокляття стало найбільш розумною альтернативою відплати для дружин за цих обставин. При цьому зважаємо на таке: очікування ідеальної дружини та наслідки, коли ці ідеали не можуть бути реалізовані; скандал чоловіка з рабинею, не врегульований римськими законами про перелюбство; стосунки рабині з чоловіком, які загрожують місцю дружини в домашній ієрархії. Це наводить переконливі докази того, що прокльони й магія, ймовірно, пропонували жінкам найкращий засіб від несправедливості<sup>3</sup>.

Таким чином, негативне ставлення римлян до магії загалом не може повністю пояснити, чому саме жінки демонізуються в римських літературних портретах магічних практик. А пояснення слід шукати в культурних

<sup>1</sup> Pomeroy S. B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New-York, 1975. P. 205.

<sup>2</sup> Артемидор. Сонник. V, 53.

<sup>3</sup> Spaeth B. S. *From Goddess to Hag...* P. 56.

уявленнях про жінок у грецькому та римському суспільстві, зокрема, в розбіжних уявленнях цих народів про становище жінки в суспільстві, стосунки між жінкою та владою, а також між жінкою та божественним<sup>1</sup>.

У грецькому суспільстві, принаймні до елліністичного періоду, жінки не володіли великою владою в суспільстві, за винятком релігії, де як жриці офіційних державних культів вони регулярно виступали посередниками між божественним і чоловічим жрецтвом для всього суспільства<sup>2</sup>. Якщо ми дотримуємося, як було сказано вище, визначення магії як «релігійної сили, використовуваної незаконно», ми можемо припустити, що оскільки грецькі жінки зазвичай мали законну релігійну владу, уявлення про те, що вони могли також використовувати її для здійснення своїх функцій в якості жриці. Ба більше, оскільки суспільна влада грецьких жінок була значною мірою обмежена релігійною сферою, можливість того, що вони могли б здобути владу, яка загрожувала б чоловічому контролю над суспільством загалом, видається малоімовірною<sup>3</sup>. Таким чином, зображення грецьких жінок, що володіють магічною силою, загалом були позитивнішими, висловлюючи радше позитивні фантазії чоловіків, які їх створили, ніж їхні негативні страхи.

З іншого боку, в римському суспільстві, починаючи з Пізньої республіки, жінки володіли значною економічною і політичною владою, хоча ця влада і була неофіційною і вельми спірною, а їхня роль у державній релігії була вкрай обмежена<sup>4</sup>. Як припускає Дж. Грабзз, що думка про те, що римські жінки можуть мати нелегітимну релігійну владу, сприймалася як вкрай загрозна, як через те, що вони взагалі були обмежені в доступі до релігійної влади, так і через те, що ймовірність того, що вони можуть

<sup>1</sup> Matalene C. *Women as Witches // Witchcraft, Women, and Society*. New York, 2002. P. 56.

<sup>2</sup> Dillon M. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London, 2002. P. 234.

<sup>3</sup> Cantarella E. *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Baltimore, 1987. P. 163.

<sup>4</sup> Wildfang R. L. *Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*. London-New-York, 2006. P. 58-59.

загрожувати чоловічому контролю над громадою, була дуже небезпечною для життя чоловіків. Подібні побоювання могли призвести до вкрай негативних портретів відьом у римських джерелах, створюючи образ відьми, чия сила погрожувала зруйнувати природний закон і привести весь світ назад до хаосу<sup>1</sup>.

Якщо детально розглядати культурний контекст, у якому були створені найбільш негативні літературні образи відьом, то з'явиться й інша можлива інтерпретація. Як ми зазначали, негативні образи досягли кульмінації в латинській літературі в к. I ст. до н. е. – поч. сер. I ст. н. е. з такими страшними постатями відьом, як Канідія та Ерікто. Період від кінця Республіки до початку Імперії характеризувався політичними, соціальними та культурними потрясіннями. Однією з царин, що викликала занепокоєння, було ймовірне зниження соціально-моральних стандартів, особливо в тому, що стосувалося традиційних гендерних ролей<sup>2</sup>. У літературі доби Августа та Ранньої імперії висловлювалося занепокоєння з приводу того, як сприймалася поведінка жінок, особливо на найвищому рівні суспільства. Можливо, насправді жінки не змінювали своєї поведінки, проте літературні образи цієї поведінки вказували на сприйняття таких змін. Згідно з цими повідомленнями, жінки вищого класу, як-от дружина Августа Лівія, втручалися в державні справи, що суперечило соціальним нормам, які забороняли жінкам брати в них участь<sup>3</sup>.

Приклади жіночої моральної непристойності викликали особливий громадський осуд, як-от, наприклад, сумнозвісна Мессаліна, третя дружина імператора Клавдія, яка, за повідомленнями, перетворила імператорський палац на бордель і сама обслуговувала його клієнтів<sup>4</sup>. Ба більше, закони, ухвалені імператором Августом, що намагалися заохочувати шлюби та перешкоджати абортам і подружній невірності, вказують на те, що в цей

<sup>1</sup> Grubbs J. E. *Women and the Law in the Roman Empire*. London:, 2002. P. 115.

<sup>2</sup> Bauman R. A. *Women and Politics in Ancient Rome*. New York:, 1992. P. 78.

<sup>3</sup> Spaeth V. S. *From Goddess to Hag...* P. 57.

<sup>4</sup> Ювенал. Сатири. VI, 115-132.

період висловлювалося значне занепокоєння з приводу сексуальної поведінки жінок, незалежно від того, чи були якісь реальні зміни в такій поведінці. Уїдлива Шоста сатира на жінок ранньоімперського поета Ювенала демонструє вкрай негативну реакцію на ці повідомлення про зміни в традиційних ролях та поведінці жінок, нападаючи на їхнє недоречне прагнення до сексу й власне сексуальність, а також на їхнє несприйняття<sup>1</sup>.

Можливо, настільки ж негативні портрети відьом, що відносяться до цього періоду, є ще одним способом віддзеркалити тривогу з приводу жінок, які «вийшли з-під контролю», тобто поводяться так, що це загрожує соціальній стабільності. К. Страттон припустила, що ці негативні портрети пов'язані з дискурсом про небезпечну незалежність жінок, який триває в римській літературі<sup>2</sup>. Це обговорення, що сягає III ст. до н. е., за часів Августа було пов'язане з магією, що посилює демонізуючу силу зображення «злої» незалежної та владної жінки. Як ми вже бачили, відьма являла собою цілковиту протилежність усьому тому, чим мала бути «правильна» римська матрона: відьма була потворною, хтивою, каструвальною, схибленою на владі та злою, а не вродливою, цнотливою, плідною, покірною та доброю<sup>3</sup>. Таким чином, огидна постать римської відьми могла слугувати відновленню традиційних суспільних звичаїв, підтверджуючи традиційні ролі жінок у римському суспільстві.

Підводячи підсумок, слід зазначити, що в античному сенсі «відьма» – це жінка, яка володіє магичними силами і практикує чаклунство. І давньогрецькі, і римські відьми вирізняються як своїми магичними методами, так і різноманітними навичками, звідкіля дуже численна кількість їхніх назв. Також деякі античні джерела класифікують відьом за їхнім зв'язком із певними типами магії. Давньогрецькі та римські уявлення про відьом об'єднують культурні концепції взаємовідносин між статтю і магією, бо

<sup>1</sup> Bauman R. A. Women and Politics... P. 82.

<sup>2</sup> Stratton K. B. Naming the Witch: Magic, Ideology... P. 96.

<sup>3</sup> Tavenner E. Canidia and Other Witches // Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages. New York, 1992. Vol. 2. P. 52.

джерела практично завжди говорять про жінок-відьом, але не про чоловіків-відьмаків. Також акцент робиться на взаємозв'язку відьми з природою та людським тілом. Відьми зазвичай мешкають у дикій природі і тісно пов'язані з тваринами. Цей тісний зв'язок між відьмами та природним світом відображає широко поширене ототожнення жінок із природою, тобто серед греків і римлян в міжкультурному плані жінки символічно асоціюються з природою, на відміну від чоловіків, які асоціюються з культурою. Антична література акцентує фізичний потяг відьом, що виявляється як у сексуальному аспекті, так і у фетишизованому інтересі до окремих частин їхнього тіла.

Але в давньогрецьких та римських уявленнях про відьом, насправді, набагато більше відмінностей. Загалом, римські відьми представлені набагато більш негативно, ніж грецькі. Кульмінація цього негативного образу відьми спостерігається в латинській літературі Золотого та Срібного віків. Грецькі відьми зазвичай зображуються молодими і красивими, тоді як римські відьми – старими і потворними. Мотиви цих двох груп відьом також дуже різні: грецька відьма може накладати свої заклинання на захист чоловіка або, принаймні, для його приваблення, римська, навпаки, застосовує свої магичні чари у злих цілях. Методи, використовувані грецькими та римськими відьмами, також відрізняються. Грецькі відьми зазвичай використовують відносно прості магичні методи. Навпаки, методи римських відьом складні й лякаючи. Нарешті, античні автори відносять грецьких відьом до легендарних часів, тоді як римські автори зазвичай поміщають своїх відьом у реальний світ.

Привабливий вигляд грецьких відьом пов'язаний з тим, що негативне зображення надприродної сили не з'являється, принаймні, до V ст. до н. е., і набуває завершеної форми лише в елліністичний період. Літературні портрети римських відьом, що їх ми маємо, усі відносяться до пізнішого періоду. В римському суспільстві загалом розглядалася більш негативно, ніж у грецькому. Маги і відьми були часто представлені як чужинці, варвари, що

підривають підвалини традиційного римського *mos maiorum*. Звідси стійкий образ особи, яка практикує магію, як злочинці, чаклунці, єретички. Це пов'язано з римською політикою відновлення нравів після багатьох десятиліть громадянських війн, тому настільки негативні портрети відьом, що відносяться до цього періоду, є ще одним способом віддзеркалити тривогу з приводу жінок, які «вийшли з-під контролю», тобто поводяться так, що це загрожує соціальній стабільності. Це пояснення передбачає, що римські історії про відьом розповідаються як застережливі історії про поведінку жінок.

## Висновки

Римські жінки досить часто зверталися до традиційних лікувальних народних заходів, які в ті часи були дуже щільно поєднані з магічними уявленнями та практиками. В першу чергу слід говорити про гомеопатичні заходи, які своїм корінням уходили у сиву давнину. Уявлення про те, що подібне можливо вилікувати подібним були дуже поширені серед стародавніх народів. Подібні методи практикували в основному старі жінки, яких називали різними іменами: «знахарками», «ведунками», «очисницями» та «імітуючими», або просто «старими» чи взагалі «відьмами».

В римській гомеопатичній практиці важливе місце посідало поняття «заздростів», яке сприймалося не просто як емоція, а як деяка сила, що становить загрозу для здоров'я. Для римлян – заздрити – означало досадувати на іншу людину, яка користується законним благом. Також для Стародавнього Риму характерним було «лихе око» – заздрісний погляд, що має силу згубно впливати на життя. Багато стародавніх народів мали фундаментальну ідею про те, що «хороші речі» обмежені. Під «хорошими речами» вони розуміли все, що має матеріальну, емоційну, соціальну або пов'язану зі здоров'ям цінність. Все це «вичерпується» перед обличчям заздрості. У контексті здоров'я людини це, як правило, життєво важливі рідини організму (кров, молоко тощо), наявності яких загрожує заздрість інших. Де б не оселилася заздрість, вона приносила шкоду, висушуючи, поглинаючи або приводячи до нерухомості чи розкладання, подібного до смерті.

Уявлення про цю емоцію також перетиналися зі стереотипами про стать та фізіологію, ідентифікуючи жінок, особливо хтивих та старих, як злочинців, що скоюють злочин заздрості, прагнучи привласнити собі здоров'я молодих. Важливо відзначити два моменти: по-перше, подвійний зв'язок між заздрістю та погіршенням здоров'я диктував, що наявність однієї частини рівняння може припускати наявність і іншої; по-друге, саме в

жіночому тілі заздрість і похоть не були чітко розмежовані, бо й та, й інша були спроможними та націленими розтринькувати чоловічу силу. Концепції істерії закріплювали за жіночим тілом жагу до життєвих флюїдів чоловіків. Однак, за уявленнями стародавніх, мало хто з цілителів міг краще впоратися із завданням їхнього усунення, ніж зневоднені, ослаблені жіночі тіла, які за допомогою гомеопатичних засобів могли увібрати їх, як губка, або відсіяти, як сито. Деякі жінки, схоже, більше за інших використовували гомеопатичний лікувальний потенціал, схований у їхніх власних тілах, і стверджували, що можуть керувати фізичними ефектами своєї фізіології на користь, а іноді й на шкоду іншим. Ці жінки, судячи з усього, брали участь немов би в економічному обміні цих послуг, розраховуючи отримати натомість товари, повагу або і те, й інше: вони були свого роду фахівцями. Дійсно, дзеркальна логіка, згідно з якою елементи, що підтримують здоров'я, та елементи, що спричиняють хворобу, можуть передаватися між тілами, робила присутність фахівця-гомеопата морально неоднозначною: щоб мати можливість «допомогти», вона також повинна володіти здатністю «нашкодити». В результаті, жінок-знахарок часто зіставляли з літературними відьмами.

Крім запахів, в управлінні заздрістю, безсумнівно, брали участь запах та звук, і саме тут ми можемо спостерігати деякі з найсильніших зв'язків між реальними цілительками та літературними відьмами, особливо у здатності останніх перетворюватися на тварин.

Слід зазначити, що в античному сенсі «відьма» – це жінка, яка володіє магічними силами і практикує чаклунство. І давньогрецькі, і римські відьми вирізняються як своїми магічними методами, так і різноманітними навичками, звідкіля дуже численна кількість їхніх назв. Також деякі античні джерела класифікують відьом за їхнім зв'язком із певними типами магії. Давньогрецькі та римські уявлення про відьом об'єднують культурні концепції взаємовідносин між статтю і магією, бо джерела практично завжди говорять про жінок-відьом, але не про чоловіків-відьмаків. Також акцент

робиться на взаємозв'язку відьми з природою та людським тілом. Відьми зазвичай мешкають у дикій природі і тісно пов'язані з тваринами. Цей тісний зв'язок між відьмами та природним світом відображає широко поширене ототожнення жінок із природою, тобто серед греків і римлян в міжкультурному плані жінки символічно асоціюються з природою, на відміну від чоловіків, які асоціюються з культурою. Антична література акцентує фізичний потяг відьом, що виявляється як у сексуальному аспекті, так і у фетишизованому інтересі до окремих частин їхнього тіла.

Але в давньогрецьких та римських уявленнях про відьом, насправді, набагато більше відмінностей. Загалом, римські відьми представлені набагато більш негативно, ніж грецькі. Кульмінація цього негативного образу відьми спостерігається в латинській літературі Золотого та Срібного віків. Грецькі відьми зазвичай зображуються молодими і красивими, тоді як римські відьми – старими і потворними. Мотиви цих двох груп відьом також дуже різні: грецька відьма може накладати свої заклинання на захист чоловіка або, принаймні, для його приваблення, римська, навпаки, застосовує свої магичні чари у злих цілях. Методи, використовувані грецькими та римськими відьмами, також відрізняються. Грецькі відьми зазвичай використовують відносно прості магичні методи. Навпаки, методи римських відьом складні й лякаючі. Нарешті, античні автори відносять грецьких відьом до легендарних часів, тоді як римські автори зазвичай поміщають своїх відьом у реальний світ.

Привабливий вигляд грецьких відьом пов'язаний з тим, що негативне зображення надприродної сили не з'являється, принаймні, до V ст. до н. е., і набуває завершеної форми лише в елліністичний період. Літературні портрети римських відьом, що їх ми маємо, усі відносяться до пізнішого періоду. В римському суспільстві загалом розглядалася більш негативно, ніж у грецькому. Маги і відьми були часто представлені як чужинці, варвари, що підривають підвалини традиційного римського *mos maiorum*. Звідси стійкий образ особи, яка практикує магію, як злочинці, чаклунці, єретички. Це

пов'язано з римською політикою відновлення нравів після багатьох десятиліть громадянських війн, тому настільки негативні портрети відьом, що відносяться до цього періоду, є ще одним способом віддзеркалити тривогу з приводу жінок, які «вийшли з-під контролю», тобто поводяться так, що це загрожує соціальній стабільності. Це пояснення передбачає, що римські історії про відьом розповідаються як застережливі історії про поведінку жінок.

## Список використаних джерел та літератури

1. Авсоний. Стихотворения / пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1993. 357 с.
2. Аполлоний Родосский. Аргонавтика / пер. с древнегреч. Г. Ф. Церетели. Тбилиси: Мецниереба, 1964. 348 с.
3. Апулей. Метаморфози, або Золотий осел / пер. з лат. Б. Тена. Київ: Дніпро, 1982. 182 с.
4. Артемидор. Сонник / пер. с древнегреч. под общ. ред. Р. В. Грищенко. Санкт-Петербург: Кристалл, 1999. 448 с.
5. Варрон. Сельское хозяйство / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1963. 220 с.
6. Вергилий. Собрание сочинений / пер. с лат. С. Шервинского. Санкт-Петербург: Студия Биографика, 1994. С. 25-63.
7. Гомер. Іліада / пер. з давньогрец. Б. Тена. Харків: Фоліо, 2006. 414 с.
8. Гомер. Одиссея / пер. з давньогрец. Б. Тена. Харків: Фоліо, 2004. 574 с.
9. Горацій. Оди. Еподи. Сатири. Послання / пер. з лат. А. О. Содомори. Львів: Апріорі, 2021. 432 с.
10. Евріпід. Трагедії / пер. з давньогр. А. Содомори, Б. Тена. Київ: Основи, 1993. 448 с.
11. Колумелла. О сельском хозяйстве / пер. с лат. М. Е. Сергеенко // Катон, Варрон, Колумелла, Плиний. О сельском хозяйстве. Москва: Сельхозгиз, 1937. С. 137-185.
12. Лукан. Фарсалия / пер. с лат. Л. Е. Остроумова. Москва: Ладомир, 1993. 351 с.
13. Лукиан. Сочинения / пер. с древнегреч. Д. В. Сергеевского. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. Т. 1. 470 с.
14. Лукиан. Сочинения / пер. с древнегреч. Д. В. Сергеевского. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. Т. 2. 535 с.

- 15.Макробий. Сатурналии / пер. с лат. В. Т. Звиревича. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2009. 370 с.
- 16.Марциал. Эпиграммы / пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова. Санкт-Петербург: Комплект, 1994. 448 с.
- 17.Овідій. Метаморфози / пер. з лат. А. Содомори. Київ: Дніпро, 1985. 304 с.
- 18.Овидий. Фасты / пер. с лат. Ф. Петровского // Овидий. Собрание сочинений. Санкт-Петербург: Студия Биографика, 1994. Т. 2. С. 347-495.
- 19.Павел Диакон. Эпитома сочинения Секста Помпея Феста «О значении слов» / пер. с лат. А. А. Павлова. Москва, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 496 с.
- 20.Петроний. Сатирикон / пер. с лат. под ред. Б. И. Ярхо. Москва: Вся Москва, 1990. 240 с.
- 21.Пиндар. Пифийские песни // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1980. С. 58-115.
- 22.Плавт. Избранные комедии / пер. с лат. под общей ред. С. Апта. Москва: Художественная литература, 1967. 663 с.
- 23.Плиний Старший. Естественная история. Книга 7 / пер. с лат. А. Н. Маркина // Вестник Удмуртского университета. Серия «История и филология». 2010. Вып. 1. С. 102-121; 2011. вып. 3. С. 114-129; 2012. вып. 3. С. 139-172; 2013. вып. 3. С. 122-157; 2014. вып. 1. С. 174-190.
- 24.Плиний Старший. Естественная история. Книга 8 / пер. с лат. И. Ю. Шабаги // Труды кафедры древних языков. Вып. III. Труды исторического ф-та МГУ: Вып. 53. Серия III. Instrumenta studiorum: 24. Москва: Индрик, 2012. С. 186-227.
- 25.Плиний Старший. Естественная история. Книга 8 / пер. с лат. И. Ю. Шабаги // Труды кафедры древних языков. Вып. II. (К 75-летию исторического ф-та МГУ и 60-летию кафедры). Труды исторического ф-та МГУ: Вып. 44. Серия III. Instrumenta studiorum: 18. Москва: Индрик, 2009. С. 182-208.

26. Плиний Старший. Естественная история. Книга 9 / пер. с лат. Г. С. Литичевского // Вопросы истории естествознания и техники. 1986. № 1. С. 142-152.
27. Плиний Старший. Естественная история. Книга 9 / пер. с лат. Г. С. Литичевского // Архив истории науки и техники. Сборник статей. Москва: Наука, 1995. Вып. 1. С. 141-190.
28. Плиний Старший. Естественная история. Книги 17-18 / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко // Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве. Москва, 1957. С. 213-327.
29. Приапова книга / пер. с лат. М. Амелина. Москва, Санкт-Петербург: Летний сад, 2003. 122 с.
30. Сенека. Трагедии / пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1983. 432 с.
31. Сенека. Философские трактаты / пер. с лат. Т. Ю. Бородай. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 400 с.
32. Силий Италик. Пуника / пер. с лат. под ред. А. В. Подосинова. Москва: Импэто, 2009. 88 с.
33. Стаций. Фиваида / пер. с лат. под ред. М. Л. Гаспарова, С. В. Шервинского. Москва: Наука, 1991. 352 с.
34. Феокрит. Идилії. Епіграми / пер. з давньогр. А. З. Цісика. Львів: Априорі, 2020. 184 с.
35. Цицерон. Философские трактаты / пер. с лат. М. И. Рижского. Москва: Наука, 1985. 383 с.
36. Ювенал. Сатиры / пер. с лат. Ф. А. Петровского. Санкт-Петербург: Алетейя, 1994. 224 с.
37. Белоусов А. В. Корпус заклятій понтійської Ольвії. Москва: Издательство Московского университета, 2020. 194 с.
38. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / пер. с польск. Москва: Наука, 1986. 494 с.

39. Граф Ф. Магия в древнем мире / пер. с англ. яз. Санкт-Петербург: Евразия, 2004. 346 с.
40. Дюмезиль Ж. Э. Религия Древнего Рима / пер. с фр. Санкт-Петербург: Квадривиум, 2018. 896 с.
41. Кагаров Е. Г. Греческие таблички с проклятиями. Харьков: Типография Г. П. Радовильского, 1918. 81 с.
42. Кудрявцева Т. В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ. 2010. № 10. С. 31-65.
43. Мартин Д. Религия и общество в Древнем Риме / пер. с англ. яз. Москва: Логос, 2010. 183 с.
44. Петров А. В. Теургия: социо-культурные аспекты возникновения философски интерпретированной магии в античности. Санкт-Петербург: Центр Антиковедения СПбГУ, 2001. 328 с.
45. Петров А. В. Теургия: социо-культурные аспекты возникновения философски интерпретированной магии в античности. Санкт-Петербург: Центр Антиковедения СПбГУ, 2001. 328 с.
46. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. с англ. яз. Москва: Азбука, 2018. 976 с.
47. Ancient Magic and Ritual Power / Eds. P.Mirecki, M. Meyer. Leiden: Brill, 2001. 490 p.
48. Bauman R. A. Women and Politics in Ancient Rome. New York: Routledge, 1992. 312 p.
49. Blundell S. Women in Ancient Greece. Cambridge: Harvard University Press, 1995. 224 p.
50. Briggs R. Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. London: Harper Collins, 1996. 457 p.
51. Burriss E. E. The Terminology of Witchcraft // Classical Philology. 1936. Vol. 31. P. 137-145.
52. Cantarella P. Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987. 256 p.

53. Currie S. *Poisonous Women and Unnatural History in Roman Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 302 p.
54. Dickie M. *Magic and magicians in the Greco-Roman world*. London: Routledge, 2003. 380 p.
55. Dillon M. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London: Routledge, 2002. 436 p.
56. Doniger W. «Put a Bag over Her Head»: Beheading Mythological Women // *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture* / Eds. H. Eilberg-Schwartz, W. Doniger. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 15-31.
57. Dundes A. *Wet and Dry, the Evil Eye. An Essay in Indo-European and Semitic Worldview* // *The Evil Eye: A Casebook* / Ed. A. Dundes. Madison, 1992. P. 257-312.
58. Fantham E. *Women in the Classical World*. New York: Oxford University Press, 1995. 456 p.
59. Faraone C. A., Obbink D. *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, 1991. 312 p.
60. Finley M. *The Silent Women of Rome* // *In Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources* / Ed. L. K. McClure. Oxford: Blackwell, 2002. P. 147-156.
61. Flemming R. *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, nature and authority from Celsus to Galen*. Oxford-New-York: Oxford university press, 2000. 453 p.
62. Flint V., Gordon R., Luck G., Ogden D. *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999. Vol. 2. 395 p.
63. Flint V. *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions* // *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome* / Eds. B. Ankarloo, S. Clark. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999. P. 277-348.

64. Foster G. M. *The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior* // *Current Anthropology*. 1972. Vol. 13. P. 165-202.
65. Gager J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New-York: Oxford University Press, 1992. 363 p.
66. Gardner J. F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 285 p.
67. Gordon R. *Imagining Greek and Roman Magic* // *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*. London: The Athlone Press, 1999. P. 159-275.
68. Graf F. *Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic* // *Ancient Magic and Ritual Power* / Eds. M. Meyer, P. Mirecki. Leiden: Brill, 1995. P. 29-42.
69. Graf F. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. 247 p.
70. Grubbs J. E. *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge, 2002. 349 p.
71. Israelowich I. *Patients and Healers in the High Roman Empire*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015. 208 p.
72. Lennon J. J. *Pollution and Religion in Ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 239 p.
73. Lowe D. *Menstruation and Mamercus Scaurus (Sen. Benef. 4.31.3)* // *Phoenix*. 2013. Vol. 67. P. 343-352.
74. Luck G. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006. 564 p.
75. Luck G. *Witches and Sorcerers in Classical Literature* // *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome* / Eds. B. Ankarloo, S. Clark. London: The Athlone Press, 1999. P. 91-159.
76. Maloney C. *The Evil Eye*. New York: Columbia University Press, 1976. 335 p.

77. Matalene C. *Women as Witches // Witchcraft, Women, and Society* / Ed. B. P. Levack. New York: Garland, 2002. P. 51-66.
78. Mitchell A. *Disparate Bodies in Ancient Artefacts: The Function of Caricature and Pathological Grotesques among Roman Terracotta Figurines // Disabilities in Antiquity: Disparate Bodies a capite ad calcem* / Eds. C. Laes, C. F. Goodey, M. L. Rose. Leiden-Boston: Brill, 2013. P. 275-297.
79. Neusner J., Frerichs E. S., Flesher P. V. M. *Religion, Science, and Magic // Concert and in Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 1989. P. 121-140.
80. Nutton V. *Ancient Medicine*. London: Routledge, 2012. 504 p.
81. Ogden D. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 416 p.
82. Ortner S. B. *Is Female to Male as Nature is to Culture? // Women, Culture, and Society* / Eds. M. Z. Rosaldo, L. Lamphere. Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 67-87.
83. Parker H. *Women and Medicine // A Companion to Women in the Ancient World* / Eds. S. L. James, S. Dillon. Malden: Wiley-Blackwell, 2015. P. 107-124.
84. Paule M. T. *Quae saga, quis magus: On the Vocabulary of the Roman Witch // Classical Quarterly*. 2014. Vol. 64. № 2. P. 745-757.
85. Phillips C. R. *Nullum Crimen Sine Lege: Socioreligious Sanctions on Magic // Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* / Eds. C. Faraone, D. Obbink. New York: Oxford University Press, 1991. P. 260-276.
86. Phillips O. *The Witches Thessaly // Magic and Ritual in the Ancient World* / Eds. P. Mirecki, M. Meyer. Leiden: Brill, 2002. Vol. 141. P. 378-385.
87. Pollard E. A. *Witch-Crafting in Roman Literature and Art: New Thoughts on an Old Image // Magic, Ritual, and Witchcraft*. 2008. Vol. 3. № 2. P. 119-155.
88. Pomeroy S. B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New-York: Schocken Books, 1975. 304 p.
89. Richlin A. *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New Haven - London: Yale University Press, 1983. 312 p.

90. Ripat P. Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives // *The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* / Eds. K. Stratton, D. Kalleres. Oxford-New-York: Oxford University Press, 2014. P. 340-364.
91. Ripat P. Roman Women, Wise Women, and Witches // *Phoenix*. 2016. Vol. 70. № 1-2. P. 104-128.
92. Roberts J. Belief in the Evil Eye in World Perspective // *The Evil Eye* / Ed. C. Maloney. New York. 1972. P. 223-278.
93. Rosivach V. Anus: Some Older Women in Latin Literature // *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity*. 1994. Vol. 88. № 2. P. 107-117.
94. Schultz C. E. *Women's Religious Activity in the Roman Republic*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006. 248 p.
95. Spaeth B. S. From Goddess to Hag: The Greek and the Roman Witch in Classical Literature // *The Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World* / Eds. K. Stratton, D. Kalleres. Oxford-New-York: Oxford University Press, 2014. P. 41-71.
96. Spaeth B. S. The Terror, That Comes in the Night: The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature // *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture* / Eds. E. Scioli, C. Walde. Pisa: Edizioni ETS, 2010. P. 231-258.
97. Stein H. Envy and the Evil Eye: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual // *The Evil Eye* / Ed. C. Maloney. New York. 1976. P. 193-222.
98. Stratton K. B. *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New-York: Columbia University Press, 2007. 312 p.
99. Tavenner E. *Canidia and Other Witches // Witchcraft in the Ancient World and the Middle Ages* / Ed. B. Levack. New York: Garland, 1992. Vol. 2. P. 38-59.
100. Totelin L. Smell as Sign and Cure in Ancient Medicine // *Smell and the Ancient Senses* / Ed. M. Bradley. London-New-York: Routledge, 2014. P. 17-29.

101. Tupet A.-M. *La magie dans la poésie latine: Des origines à la fin du règne d'Auguste*. Paris: Les Belles Lettres, 1976. 452 p.
102. Walters J. *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought // Roman Sexualities / Eds. J. P. Hallett, M. B. Skinner*. Princeton: Princeton University Press, 1997. P. 29-46.
103. Wildfang R. L. *Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*. London-New-York: Routledge, 2006. 174 p.

## Резюме

### **Хникіна А. Чаклунство та образ відьми у Стародавньому Римі.**

Диплом присвячений чаклунству та образу відьми у Стародавньому Римі. Автор приходить до висновків, що римські жінки досить часто зверталися до традиційних лікувальних заходів, що були щільно поєднані з магічними уявленнями. В першу чергу слід говорити про гомеопатичні заходи. Подібні методи практикували старі жінки, яких називали різними іменами, або просто «старими» чи взагалі «відьмами». У римлян важливе місце посідало поняття «заздростів», яке сприймалося як деяка сила, що становить загрозу для здоров'я. Уявлення про неї перетиналися зі стереотипами про жінок як злочинців, які скоюють злочин заздрості, жінок-знахарок часто зіставляли з літературними відьмами.

В античному сенсі «відьма» – це жінка, яка володіє магічними силами і практикує чаклунство. І давньогрецькі, і римські відьми вирізняються як своїми магічними методами, так і різними навичками. Джерела практично завжди говорять про жінок-відьом, але не про чоловіків-відьмаків. В давньогрецьких та римських уявленнях про відьом багато відмінностей. Загалом, римські відьми представлені набагато більш негативно, ніж грецькі. Кульмінація цього негативного образу спостерігається в латинській літературі Золотого та Срібного віків. Зазвичай римські відьми зображуються старими і потворними. Вони використовують складні й лякаючі магічні методи. Римські автори зазвичай поміщають своїх відьом у реальний світ.

Привабливий вигляд грецьких відьом пов'язаний з тим, що негативне зображення надприродної сили не з'являється, принаймні, до V ст. до н. е. Літературні портрети римських відьом відносяться до пізнішого періоду. Відьми були представлені як злочинці, що підривають підвалини традиційних римських «нравів предків». Це пов'язано з римською політикою відновлення нравів після багатьох десятиліть громадянських війн у добу імператора Августа.

## Summary

### **Khnykina A. A Witchcraft and the Image of a Witch in the Ancient Rome.**

The diploma is devoted to witchcraft and the image of a witch in Ancient Rome. The author comes to the conclusion that Roman women quite often turned to traditional healing views, closely combined with magical ideas. First of all, we should talk about homeopathic views. Such methods were practiced by old women, who were called by different names, or simply «old» or even «witches». The Romans had an important concept of «envy», which was perceived as a certain force that posed a threat to health. Ideas about it intersected with stereotypes about women as criminals committing the crime of envy, women healers were often compared with literary witches. In the ancient sense, a «witch» is a woman who has magical powers and practices witchcraft. Both ancient Greek and Roman witches differ in both their magical methods and different skills. Sources almost always talk about witches, but not about sorcerers. There are many differences between the ancient Greek and Roman representations of witches. In general, Roman witches are portrayed in a much more negative light than Greek witches. This negative image culminates in the Latin literature of the Golden and Silver Ages. Roman witches are usually depicted as old and ugly. They use complex and frightening magical methods. Roman authors usually place their witches in the real world. The attractive appearance of Greek witches is due to the fact that the negative image of supernatural power does not appear until at least the 5th cent. B. C. Literary portraits of Roman witches belong to a later period. Witches were presented as criminals who undermine the foundations of traditional Roman «mos maiorum». This is due to the Roman policy of restoring morals after many decades of civil wars during the time of emperor Augustus.