

Т. Кудрявцева, д-р ист. наук, доц.  
(Санкт-Петербург, Россия)

## ОБВИНЕНИЯ В ИСПОЛЬЗОВАНИИ МАГИИ В АФИНСКИХ СУДЕБНЫХ ПРОЦЕССАХ V–IV ВВ. ДО Н.Э.

*В статье рассматриваются несколько процессов в Афинах в конце V–IV вв., в которых можно выделить "магическую составляющую"; особенно процесс "колдуны" Теориды с Лемноса.*

*Some legal cases with "the magical component" are discussed, especially the trial of "Lemnian witch" Theoris.*

Античная магия, как известно, прошла весьма длительный путь исторического развития [5, с. 24]. Опуская упоминания о ворожбе у Гомера и архаических поэтах, магическое содержание некоторых религиозных обрядов, в особенности связанных с земледелием [4, с. 31–57], заметим, что с началом классической эпохи в Древней Греции широкое распространение получили различные магические практики, прежде всего, *tabellae defixionum* – таблички с магическими заклятиями (проклятиями) [подробнее – 9, р. 116–150; 19, р. 3–90; 3, с. 31–65].

В Афинах рост популярности агрессивной черной магии приходится на годы Пелопоннесской войны и сразу после, в чем немалую роль сыграл кризис "наследственной системы верований" и реакция на рационализм "просвещения" Перикловой эпохи [1, с. 199–200, 209]. Афиняне особенно преуспели в судебной магии – не последнюю роль здесь сыграла всё возрастающая роль и активность афинского народного суда (гелизи), что выразилось в использовании заклятий, изготовлении табличек с проклятиями и "кукол вуду" против противников по тяжбе, свидетелей, помощников-синегоров [2, с. 203–206]. При этом до нас не дошли сведения о каких-либо "антимагических" законодательных мерах или запретах. Подобных законов в Афинах, скорее всего, не было. Очевидно, не существовало и четкого определения понятия "магия" в афинском праве. Тем не менее, растущая популярность различных магических практик, заклинаний, зелий и т.п. вызвала определенную обеспокоенность в обществе: эта проблема обсуждалась и афинскими интеллектуалами (например, *Plat. Rep.*, 364b–c; *Leg.* 932e–933e), и на театральных подмостках (например, *Aristoph. Neb.* 749–755; *Vesp.*, 946–48; *Soph. Trach.* 545–601; *Eur. Hipp.*, 509–515 etc.), не могла она пройти мимо и афинских судов. Процессов, в которых занятия магией стали бы предметом обвинения, а практикующие ворожбу – обвиняемыми, нам неизвестны, но определенная магическая составляющая в некоторых звучащих в гелизе и Ареопаге классических Афин обвинениях может быть выделена; на этом мы и намерены остановиться в нашей статье.

Чаще всего это касалось обвинений в изготовлении и применении "φάρμακα" в смысле "вредоносное магическое снадобье". Первый пример процесса, на котором речь шла о таком снадобье (любовном зелье, оказавшемся ядом), дает речь Антифонта "Против мачехи" (*Ant.*, I), датированная второй половиной V в. до н.э. Молодой человек, для которого написана речь, обвиняет в суде мачеху в отравлении отца; защищает ответчицу её сын, сводный брат обвинителя; дело, как и положено обвинению в преднамеренном убийстве, слушалось в суде Ареопага [13, р. 136, 150–152]. По словам обвинителя, женщина, не отрицая, что приготовила мужу снадобье, оправдывалась тем, что оно предназначалось не для убийства, а в качестве приворотного зелья (φίλτρον) (I, 9, 2). (См. упоминание о таких зельях в трагедии: *Eur. Hipp.*, 509–516; *Soph. Trach.*, 1148–1150). Чем окончился процесс, неизвестно, хотя большинство исследователей полагают, что обвиняемая была оправдана. В качестве одного из аргументов в пользу

благоприятного для ответчицы исхода указывают на похожую историю, может, даже ту же [21, р. 48–49; 7, р. 244; 12, р. 115], изложенную в одном из перипатетических текстов, составленному, по меньшей мере, век спустя после речи Антифонта ([*Aristot.*] *Magna Moralia*, 1188b29–38 = I, 16, 2, 1–8): женщина дала мужчине испить любовное зелье (φίλτρον) и была впоследствии оправдана Ареопагом на том основании, что она действовала без злого умысла (οὐκ ἐκ προνοίας) – из-за любви, но потерпела неудачу (ἔδωκε μὲν γὰρ φίλτρα, διῆμαρτεν δὲ τοῦτου). Посему её действие не было преднамеренным (οὐχ ἐκούσιον) – она не давала зелье с намерением убийства. Правда, М. Гагарин вопреки расхожему мнению считает, что "мачеха" всё же была наказана. Он отвергает как аргумент историю из *Magna Moralia* на том основании, что доводы в защиту обвиняемой, которые там приводятся, весомые у философов и ученых, едва ли нашли бы отклик у афинских судей [13, р. 149]. По нашему мнению, в суде гелистов шансов бы у женщины не было, а вот ареопагиты могли и оправдать её: всё же уровень образования и рефлексии у среднестатистического бывшего архонта в V в. до н.э. был выше, чем у "народного судьи"...

Однако трагический "побочный" эффект любовного зелья не всегда сходил с рук той, кто желала лишь приворожить и не имела умысла свести любимого в могилу; многое зависело от статуса обвиняемой. У почтенной дамы с хорошей репутацией и многочисленными родственниками (самый близкий из которых будет выступать за неё в суде) шанс избежать наказания был, а вот у той, кому ни посчастливилось родиться афиняночкой, – нет. В той же речи Антифонта приводится история рабыни, конкубины (παλλακίη) афинянина Филоней (друга мужа мачехи). Эта рабыня по версии обвинителя (который, кстати, не представляет ни свидетелей, ни доказательств) также оказалась жертвой коварной мачехи. Та убедила рабыню, что Филоней скоро бросит её (кажется, он действительно собирался отравить надоевшую любовницу в бордель), и предложила свою помощь: они обе вернут себе возлюбленных, если те изведают приворотного зелья, что она приготовила. Конкубина согласилась и подмешала зелье в напиток мужчин: Филоней она дала большую дозу, чем было рекомендовано, в надежде, что любимый будет любить её еще дольше. Тот умер сразу же в отличие от отца обвинителя, который занемог и скончался двадцать дней спустя. Родственники Филоней немедленно передали бедную женщину коллегии Одиннадцати, по приказу которых она была казнена (колесована) в тот же день без суда (*Ant.*, I, 14–20).

Следующий процесс, на котором мы остановимся, относится к более позднему времени. Среди обвинений, выдвинутых против Нинос, жрицы Сабазия, казненной за приобщение афинян к чужеземным культам, было обвинение и в наведении любовных чар (*Dem.*, XIX, 281 XXXIX, 2; XL, 9; *schol. in Dem.*, 19, 281; *loc. cit.* Ar. II, 37, 267). Демосфен вспоминает её процесс, состоявшийся, вероятно, не ранее середины IV в. до н.э., в следующем контексте: в речи "О преступном посоль-

стве" (343 г. до н.э.) оратор, насмехаясь над родителями Эсхина (своего противника по тяжбе), говорит, что мать последнего, Главкофея, была жрицей некоего мистического культа и собирала вокруг себя его приверженцев – из-за чего была казнена раньше другая жрица (XIX, 281). Оратор не называет здесь казненную по имени, но в других речах приводит её имя – Нинос (Dem., XXXIX, 2; XL, 9). Схолиаст (in Dem., 19, 281) уточняет: Нинос готовила приворотное зелье (называемое одновременно *φάρμακκα* и *φίλτρα*) и давала его молодым людям (*τοῖς νέοις*). Но далее из текста схолий следует, что основное обвинение против Нинос – всё же не снадобья, а именно "религиозные инновации": жрица была казнена, т.к. таинства, в которые она посвящала, были сочтены оскорбительными для подлинных мистерий (*ε ναὶ καὶ ὕβριν κατὰ τῶν ὄντως μυστηρίων [ὅτι] τὰ τελοῦμενα ταῦτα <νομιζόντες>*) ([10, p. 224–233] – подробное обоснование данной подоплеки обвинений против Нинос). Другой наш источник, Иосиф Флавий, замечает, что Нинос была осуждена за приобщение афинян к мистериям чужеземных богов (*ὅτι ξένους ἐμύει θεούς*): на различных примерах из истории других народов он показывает, что не только евреи ревностно защищали свои религиозные традиции, и приводит казнь жрицы как пример нетерпимости афинян в вопросах религии (С. Ар. II, 36–37). Нинос выступает у Флавия в компании Сократа, Анаксагора, Диагора Мелосского и Протагора (Ibid., 263–266), т.е. казненных или осужденных на смерть философов, чьи воззрения вступали в противоречие с общепринятыми религиозными представлениями или в чем-то им не соответствовали. При этом историк восклицает: стоит ли удивляться тому, что афиняне поступили так с достойнейшими мужьями, если не пощадил даже женщину (Ibid., 267)!

Демосфен сообщает, что осуждения Нинос добились "шайка сикофантов" во главе с известными Мнесиклом и Менеклом" (XXXIX, 2 – *...ἐργαστῆριον σικοφαντῶν, Μνησικλέα τε, ὃν ἴσως γινώσκετε πάντες, καὶ Μενεκλέα τὸν τὴν Νίνον ἐλόντ' ἐκεῖνον*; XL, 9). Очевидно, жрица – фигура видная в тогдашнем афинском обществе, не захудалая деревенская знахарка, раз привлекла внимание снискавших известность профессиональных доносчиков. Кстати, через какое-то время сын Нинос будет обвинять Менекла в суде, отомстив таким образом за мать (Dion. Hall. Din., 11, 20–21).

Еще одно "женское" магическое дело, слушавшееся в Афинах, – дело Теориды с Лемноса – пожалуй, самое обсуждаемое в историографии [15, Sp. 384; 23, Sp. 2237–8; 17, p. 197; 22, p. 118; 6, p. 117; 14, p. 250–251; 8, p. 477–493]. Теорида была обвинена то ли в использовании заклинаний и изготовлении магических снадобий (Dem., XXV, 79), то ли в религиозном нечестии (асебии) (Philochor. FgrHist. 382 F 60; ср. Plut. Dem., 14, 6), то ли в убийстве (отравлении) [8, p. 488]. Процесс "знахарки" (*φάρμακίς*) состоялся не позже 338 г. до н.э.: *terminus ante quem* устанавливается по речи Демосфена "Против Аристокитона" (вскоре после 338 г.), в которой упоминается данное дело. Оратор вспоминает о нём так: "Вы предали смертной казни мерзкую знахарку Теориду с Лемноса и всю её семью" (*ὑμεῖς τὴν μιαν Θεωρίδα, τὴν Λημνίαν, τὴν φαρμακίδα, καὶ αὐτὴν καὶ τὸ γένος ἅπαν ἀπεκτείνατε*). В чем обвинялась Теорида, понятно из контекста, ибо брат Аристокитона Эвном (против последнего оратор и приводит здесь "компрометирующий материал") унаследовал через служанку знахарки её дело: *снадобья и заклинания* (*ταῦτα λαβὼν τὰ φάρμακκα καὶ τὰς ἐπιφάδας παρὰ τῆς θεραπαίνης αὐτῆς* – XXV, 79–80). Кстати, именно эта рабыня, возлюбленная Эвнома, донесла на свою госпожу. Брат Аристокитона

"заявляет, что может исцелять людей, страдающих падучей болезнью" (Ibid., 80) – очевидно, с помощью тех методов, которые применяла знахарка. Т.е. можно предположить, что часть деятельности Теориды была вполне "легальной" – целительство. Кстати, о различных "магах, очистителях, обманщиках и шарлатанах" (*μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες*), злоупотребляющих заклинаниями и прочие магические практики при лечении эпилепсии, с возмущением писал автор трактата "О священной болезни" из Гиппократова сборника (I, 22–23) [8, p. 483–486].

Другой наш источник, Филохор (FgrHist., 382 F 60), сообщает о процессе следующее: "прорицательницей была Теорида: привлеченная к суду за асебию, была казнена" (*μάντις ἦν ἡ Θεωρίς, καὶ ἀσεβείας κριθεῖσα ἀπέθανεν*). Судя по "прорицательнице" (*μάντις*), Теорида предсказывала будущее, может, не брезговала и гадаaniem, т.е. предлагала клиентам широкий спектр магических услуг. В связи с этим можно вспомнить, как Платон писал о прорицателях-шарлатанах (*ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες*), рекламирующих перед богатыми заказчиками свои услуги по составлению заклятий и вымогающих плату (Rep., 364b-c).

Из Плутарха (Dem., 14, 6) мы узнаем, что обвинителем Теориды был Демосфен: "Привлек он к суду и жрицу Теориду (*κατηγόρησε δὲ καὶ τῆς ἱερείας Θεωρίδος*), обвинив её, помимо множества других нечестивых действий, еще и в том, что рабов она обучала искусству вводить в обман хозяев (*ὡς ἄλλα τε ῥαδιουργούσης πολλὰ καὶ τοὺς δούλους ἐξαπατᾶν διδασκούσης*), и, требуя для неё смертного приговора, добился этой казни" (перевод Э. Юнца). Отметим в этом пассаже любопытные подробности: во-первых, то, что Плутарх называет Теориду "жрицей" (*τῆς ἱερείας*) – возможно, ошибочно (высказывалось предположение, что греческий историк спутал её с Нинос [8, p. 491]), а может, как и Нинос, Теорида была причастна к неким чужеземным культам. Во-вторых, упоминание о том, что "жрица" учила рабов обманывать хозяев. Л. Цийен, автор небольшой статьи о Теориде в *Realencyclopädie*, толковал текст Плутарха так: Теорида учила рабов, как использовать отраву [23, Sp. 2237]. Р. Баумэн полагал, что процесс Теориды надо понимать более широко, имея в виду, что "её обучение дестабилизировало экономику, основанную на рабском труде, как учение Сократа дестабилизировало традиционные ценности" [6, p. 117]. Обе эти интерпретации фразы Плутарха представляются неубедительными. Д. Коллинз винит в путанице самого херонейского историка: дескать, тот переосмыслил пассаж из речи против Аристокитона, связав служанку Теориды, деятельность Эвнома, одурачивающего эпилептиков, а потом сделал вывод: Теорида учила свою служанку, а равно и других рабов, как обманывать [8, p. 492]. Однако, едва ли Плутарх мог перепутать клиентов брата Аристокитона с простодушными хозяевами. По нашему мнению, в магическом арсенале Теориды (судя по всему, она была ворожеей "широкого профиля") могли найтись и заклинания для "отвода глаз", отвращения гнева; были ли среди её клиентов рабы, или это домыслы досужих сплетников, наветы недоброжелателей – трудно сказать.

Теорида, скорее всего, принадлежала к метекам; её чужеземное происхождение и социальный статус были весьма уязвимы для той деятельности, которой она занималась. Как и в случае с Нинос, Теорида, видимо, была фигурой заметной в афинском обществе – не только благодаря нашумевшему делу, но и из-за разнообразия предоставляемых магических услуг и многочисленности клиентуры. Во всяком случае, оратор,

произносящий речь "Против Аристокрита", уверен, что слушающие его дикасты это дело помнят и знают. Очевидно также, "бизнес" Теориды приносил неплохой доход: складывается впечатление, что она содержала семью; у неё была служанка. М. Дики даже сравнивает Теориду (по степени независимости и самостоятельности) с "великими куртизанками", а именно – Неэрой, Гликерой и т.п. [11, р. 81-84].

Возможно, что женщина из сборника басен, приписываемых Эзопу (№ 56, основной сборник), – это Теорида [14, р. 274, п. 56; 11, р. 51-52]. Первый сборник басен Эзопа был составлен афинским политиком и философом Деметрием Фалерским в конце IV в. до н.э. (Diog. Laert., V, 5, 80). Давно признано, что некоторые басни имеют афинский колорит [16, S. 369-370]. В вышеупомянутой басне идет речь о зажиточной ворожее (*γυνὴ μάγος*), которая, предлагая заговоры и заклинания для отвращения гнева богов (*ἐπιφθὰς καὶ καταθέσεις θεῶν μηνιμάτων*), хорошо на этом зарабатывала (*διετέλει πολλὰ τελοῦσα κάκ τούτων οὐ μικρὰ βιοποριστοῦσα*). Против неё некие люди подали иск в суд, обвинив "в посягательстве на богопочитание" (*ὡς καινοτομοῦσαν περὶ τὰ θεῖα εἰς δίκην ὑπάρχουσαν*). Она была осуждена и приговорена к смерти. "И, видя, как вели её на суд, кто-то сказал ей: "Как же ты бралась отвращать гнев божества, а не смогла унять даже гнев людей?" (перевод М.Л. Гаспарова).

Поддавляющее большинство исследователей полагают, что Теорида была обвинена именно в нечестии [10, р. 12; 17, р. 197; 22, р. 118; 6, р. 117; 14, р. 250; 11, р. 51]. Особое мнение – у Дерека Коллинза: Теорида была казнена не за ворожбу, а только за отравление (т.е. от её снадобий кто-то умер). В этом случае её должен был судить Ареопаг за предумышленное убийство путем отравления (к такому выводу Коллинз и приходит) [8, р. 477-478]. Действительно, Аристотель указывает: дела об отравлении ("если кто причинит смерть, давши яду") находились в ведении ареопагитов (Ath. pol. 57, 3). Закон просто упоминает *φάρμακα*, не различая "обычные" снадобья и магические; ясно, что упор делается именно на летальный исход, а не на магию.

Выскажем сомнение в правоте Коллинза: те отрывочные сведения, которые до нас дошли о процессе Теориды (считая и басню из Эзопова сборника) рисуют картину, мало похожую на торжественное судилище Ареопага. К тому же, Филохор (живший во второй половине IV – нач. III вв. до н.э., т.е. теоретически могущий общаться с очевидцами процесса) определенно указывает на то, что к суду Теорида была привлечена за асебию. Скорее всего, обвинение в нечестии, выдвинутое против неё, включало в себя и использование вредоносных снадобий ("знахарка"), и приверженность чужеземным культам ("жрица"), и некие "нетрадиционные" заклинания ("ворожее") – предположим, в том числе для отвода глаз и умиротворения хозяйского гнева. Всё это вместе, по совокупности, можно было понять как нечестивое поведение, вызов традиционным полисным божествам и религии. Заметим, что под асебию – обвинение в нечестии – подпадало большое количество преступлений от веры в новых богов до кражи священного имущества [10, р. 9-12]. Конкретного определения понятия "асебия" и тех правонарушений, которые карались как нечестие, не было, как и не было официального перечня того, что в это понятие входило. Немецкий исследователь Э. Рушенбуш выдвинул касательно афинских законов заслуживающую внимания теорию "правовых пробелов" (Die Lückentheorie): они не были всеобъемлющими; в них не давалось определений "состава преступления"; "провалы в законах"

(Rechtslücken, Gesetzlücken) закрывались судьейским суждением [20, S. 263-267]. Поэтому, например, разращение юношества могло стать частью обвинения в нечестии, как то было на процессе Сократа. *Graphē asebeias* также часто использовалась как средство борьбы с нежелательными религиозными новшествами [10, р. 230-234; 22, р. 114-131; 14, р. 250]. Наконец, обвинение в нечестии идеально подходило для кровожадных намерений обвинителя, ибо стандартное наказание – смерть (или изгнание).

Почему Теорида была казнена вместе с семьей? Нам известен похожий жуткий случай из афинской истории (Hdt., IX, 5, 1-3), когда один булеут был казнен вместе с семьей (точнее, был устроен самосуд – закидали камнями и его, и жену с детьми), но там речь шла о предательстве в условиях тяжелой войны с персами (479 г. до н.э., перед битвой при Платеях). О причинах же жестокого приговора в отношении родственников Теориды можно только гадать. Возможно, как-то её семья была вовлечена в её "бизнес". Такое предположение можно сделать исходя из текста теосского закона. Надпись V в. до н.э. из малоазийского г. Теоса гласит, что тамошные должностные лица должны были ежегодно зачитывать проклятия (т.н. *digeae Teorum*), в которых запрещалось изготовление вредоносных зелий (*φάρμακα δηλητηρία*); если они использовались против любого лица, будь то частного или должностного, изготовитель и его (её) семья подлежали казни [18, (п. 39), 63, по 30 A1]. Однако, неясно, имелись ли в виду именно магические снадобья. Если всё-таки речь шла о такого рода зельях, но этот теосский закон – единственный антимагический акт, известный нам из греческой истории.

Подведем некоторые итоги. Антимагического законодательства в классических Афинах не было, однако обвинение в использовании магии (чар, снадобий с магическим эффектом) фигурировало в качестве дополнительного при выдвигении "главного" обвинения (прежде всего, асебии). Магические услуги (в том числе, врачевание оккультными методами) могли становиться поводом или стимулом к обвинению и были весьма опасны для практикующих их, когда добавлялись "отягчающие обстоятельства": чужеземное происхождение, поклонение экзотическим иностранным культам, обширная клиентура и, как следствие, хороший заработок, могущий вызвать жадность сикофантов. Наиболее подходящим объектом для обвинения в нечестии был именно тот (та), кто имел, так сказать, устойчивую магическую репутацию, т.е. занимался магией постоянно и профессионально; идеально для обвинителей, когда эти занятия включали изготовление зелий – как лекарственных, так и приворотных.

Складывается впечатление, что упоминание о магических манипуляциях использовалось для очернения противника по тяжбе, настраивало судей против обвиняемого, приводило и к обвинительному вердикту, и к выбору самого беспощадного способа наказания. Обращает на себя внимания и гендерный аспект: все известные нам жертвы обвинений – женщины. У нас мало информации, чтобы делать выводы о большей толерантности афинского общества к практикующим колдунам, чем к ведьмам, но на определенные размышления она всё же наводит. Женщины-колдуньи на беме (судебных подмостках) были, с одной стороны, следствием всеобщей (мужской, разумеется) убежденности в зловещей власти ворожее, присущей именно женскому полу (вспомним Цирцею и Медею; см. также Eur. Hipp., 478-81; Quint. Inst. 5, 10, 25), с другой, – своим примером обвиняемые еще более укрепляли это расхожее мнение. В общественное сознание внедрялся и стано-

вился, можно сказать, архетипичным образ женщины-колдуньи, знахарки и ворожеи – тем самым уже в античности была подготовлена почва для той охоты за ведьмами, которая развернется в средневековье.

1. Доддс Э. Греки и иррациональное / Пер. М.Л. Хорькова. – М.: СПб., 2000. 2. Кудрявцева Т.В. Народный суд в демократических Афинах. – СПб., 2008. 3. Кудрявцева Т.В. Судебная магия в классической Греции // Вестник РГГУ. – 2010. – № 10(53). – С. 31-63. 4. Нилльсон М. Греческая народная религия. – СПб., 1998. 5. Петров А.В. Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. – СПб., 2003. 6. Bauman R. Political Trials in Ancient Greece. – L.; N.Y., 1990. 7. Carawan E. The Tetralogies and Athenian Homicide Trials // American Journal of Philology. – Vol. 114. – No. 2 (Summer, 1993). – P. 235-270. 8. Collins D. Theoris of Lemnos and the Criminalisation of Magic in Fourth-Century Athens // C.I.Q. – Vol. 51. – 2001. – P. 477-493. 9. Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World / Ed. J.G. Gager. – N.Y., 1998. 10. Derenne E. Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V-me et au IV-me siècles avant J.-C. – N. Y., 1976. 11. Dickie M. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. – L.; N.Y., 2001.

12. Faraone C. Ancient Greek Love Magic. Camb. – Mass., 2001. 13. Gagarin M. Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists. – Austin, 2002. 14. Gordon R. Imagining Greek and Roman Magic // Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome / Eds. B. Ankarloo, S. Clark. – Philadelphia, 1999. 15. Hopfner T. Mageia // Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. – Bd. 14. – 1928. – Pt. 1. 16. Keller O. Untersuchungen über die Geschichte der griechischen Fabel // Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. Supplementband 4. – Leipzig, 1862. – S. 307-418. 17. MacDowell D.M. The Law in Classical Athens. – L., 1978. 18. Meiggs R., Lewis D. A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C. – Oxford, 1971. 19. Ogden D. Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds // Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome / Eds. B. Ankarloo and S. Clark. – Philadelphia, 1999. 20. Ruschenbusch E. Δικαστήριον πάντων κρίτων // Historia. – Bd. 6. – 1957. – S. 257-274. 21. Sealey R. Women and Law in Classical Greece. – Chapel Hill, 1990. 22. Versnel H.S. Ter unus: Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism // Studies in Greek and Roman Religion. – Vol. 6. – Leyden, 1990. 23. Ziehen L. Θεοργίαι // Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft. – Bd. 5. – 1934.

Надійшла до редколегії 13.03.12

И. Ладынин, канд. ист. наук, доц.  
(г. Москва, Россия)

## ЗАМЕЧАНИЯ О СХЕМЕ ЕГИПЕТСКОЙ ИСТОРИИ В ТРУДЕ МАНЕФОНА СЕВЕННИТСКОГО

**Статья представляет опыт интерпретации концепции истории Египта в ее знаменитом очерке, созданном Манефоном Севеннитским (III в. до н.э.), с особым вниманием к переходным периодам между ее крупными эпохами, соответствующим частям этого труда ("томосам").**

**The article is an essay of interpreting the concept of Egyptian history in its famous outline by Manetho of Sebennitos (3rd century B.C.), with special attention to the periods of transition between its major epochs correlating with the parts of this composition (its tomoi).**

Одним из вариантов восприятия египтянами македонского завоевания их страны стала отразившийся в т.н. "Романе об Александре" (о его связи с египетской традицией: [8; 12]) мотив уподобления Александра древнему царю по имени Сесонхосис (Hist. Alex. Magni, гес. А. I. 34. 2). Этим именем обозначается великий завоеватель (аналог Сесостриса Геродота: Herod. II. 102-110) и устроитель египетского общества, царствование которого, согласно греческим репликам египетской традиции кон. IV в. до н.э., было отнесено ко времени непосредственно после царей-богов (цитата Дикеарха Мессенского в Schol. Apoll. Rhod. IV. 272-274 согласно codex Laurentianus XXXII.9; см. [4, с. 204-205]). При этом, согласно этим данным античной традиции, уже при жизни Сесонхосиса/Сесостриса созданное им миродержавие перешло к победившим его скифами [4, с. 208 сл.], а далее к ассирийцам и персам (См., например, извод этой традиции в одном из самых обобщающих и масштабных по своему замыслу исторических произведений – в Historia Philippica Помпея Трога, известной в эпитоме Юстина: Iust. I. 1.13, 6.17; II. 3.8-18.), при которых Египет утратил не только внешние владения, но и саму независимость. Тем самым в "Романе..." Александр являлся в Египет не только как его освободитель от чужеземцев, но и как восстановитель исконного египетского миродержавия (коль скоро далее он наносит поражение Дарию III уже будучи египетским царем).

Этот идеологический конструкт обнаруживает свою египетскую основу прежде всего в самой идее восстановления легитимным царем исконной нормы, присутствующей устройству мира в начале времен, но затем пошатнувшейся вплоть до полного ее исчезновения. В чисто египетском изводе эта идея прописана наиболее четко в среднеегипетском "Пророчестве Неферти": в нем, в форме предсказания, обращенного мудрецом Неферти к первому царю IV династии Снофру, описываются бедствия Египта в I Переходный период [14, р. 21-60; 3, с. 44-49]. В этом тексте и в примыкающем к нему "Речении Ипувера" [3, с. 29] это время характеризуется как крушение социально-политического и даже

природного порядка, своего рода тотальное иссякание существующей в мире нормы. Представление о норме, совмещающей как природные, так и социальные законы, представлено в египетском мировоззрении понятием *маат* [1, с. 19 сл.]: *маат* возникает на самой заре творения мира как свойство его упорядоченного состояния, но ему неизменно сопутствует и ее противоположность – своего рода "антинорма"-*исефет*. Ослабление в Египте и в мире в целом *маат* и соответственное нарастание *исефет* было неизбежно в течение правления каждого царя и каждой династии; при этом его негативные результаты "гасились" почти автоматически вступлением на престол молодого царя-наследника после смерти его предшественника или нового царского дома на смену предыдущему. "Пророчество Неферти", таким образом, описывает аналогичный исторический цикл, который, однако, гораздо протяженнее во времени (он охватывает не правление отдельного царя или династии, а все III тыс. до н.э.) и тяжелее по степени предстоящих Египту бедствий (в конце него наблюдаются не "отдельные недостатки" в поддержании в стране и мире нормы-*маат*, а ее тотальное крушение). При этом, согласно "Пророчеству Неферти", все бедствия Египта будут прекращены вступлением на престол нового легитимного царя Амени – исторического основателя XII династии Аменемхета I. Очевидно, что историческая схема, в рамках которой осмыслялось завоевание Египта Александром, тоже обрисовывает подобный цикл: в ней исходной нормой, согласной с *маат*, считается политическое господство Египта над всем миром; далее эта норма искажается, когда миродержавие переходит к азиатским народам; наконец, она терпит тотальный крах, когда сам Египет оказывается под чужеземным владычеством; и в конце концов восстанавливается, когда Александр восходит на египетский престол и обретает миродержавие (собственно, этим и мотивируется его уподобление Сесонхосису).

Как видно, эта схема сводится к одному циклу, который поглощает всю египетскую и мировую историю и представляет ее детерминирующим фактором принад-