

ЖЕЛЧЬ ДРАКОНА, ЗМЕИНЫЙ ЯД И НЕОЖИДАННОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТРУПОВ: ОПИСАНИЯ МАГИИ В КОПТСКОЙ АГИОГРАФИИ

А. А. Рогожина

В статье рассматриваются описания магии и магических ритуалов в коптской агиографии и их литературно-исторический контекст. В текстах, повествующих о страданиях мучеников эпохи Великого гонения, языческие правители чаще всего обвиняют их в применении колдовских чар. Для победы над «христианской магией» император или его наместники привлекают собственных волшебников, которые пытаются навредить мученикам при помощи демонских сил и смертоносных зелий. Однако святые всегда решительно отрицают какую-либо связь совершаемых ими чудес с магией. Они эффективно разрушают замыслы и ухищрения магов, а в некоторых случаях даже успешно обращают их в христианство, используя в качестве защиты и оружия лишь имя Христово и крестное знамение. Несмотря на то что существуют исторические свидетельства выдвигавшихся против христиан обвинений в колдовстве, рассматриваемые в статье примеры представляют собой не отражение реальной исторической ситуации, а литературную конвенцию, которая сформировалась в значительно более поздний период, когда происходила обработка мученичеств и объединение их в циклы.

Анализ некоторых характерных особенностей этих шаблонных историй позволяет сделать вывод, что авторы использовали их не только для развлечения аудитории, но и с определенной дидактической целью. Они призваны сформировать у слушателей четкое представление о «хороших» и «плохих» чудесах, вызвать негативное, близкое к отвращению отношение к магии, а также создать положительный пример того, как христианин должен защищаться от демонских сил.

Жития, сборники чудес и энкомии в честь мучеников, пострадавших в эпоху так называемого Великого гонения¹, составляют значительную часть дошедшей до нас коптской литературы. Однако, несмотря на обилие и сравнительную древность этого материала, агиографические тексты, особенно входящие в так называемые циклы², долгое время не привлекали внимания ученых из-за их истори-

¹ Великим гонением называют период между 303 и 313 гг., когда в Римской империи прошли наиболее масштабные преследования христиан. В коптской традиции непосредственным виновником Великого гонения считается император Диоклетиан, от воцарения которого в 284 г. отсчитывается так называемая «Эра мучеников».

² Циклы представляют собой сборники текстов, объединенные сюжетными линиями или персонажами, см.: Франгулян Л. Р. Место агиографических циклов (VII–VIII вв.) в коптской литературе // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 86–96.

ческой недостоверности и легендарного, даже фольклорного характера³. Большое количество часто дословно совпадающих эпизодов и диалогов, встречающихся в разных текстах, вызывало у исследователей пренебрежение к коптским источникам⁴. Но при рассмотрении текстов циклов с точки зрения их функционирования становится очевидным, что повторяющиеся мотивы или одинаковые эпизоды, кажущиеся на первый взгляд механическим переносом одного и того же материала из одного текста в другой для увеличения объема⁵, на самом деле выполняют определенные дидактические функции, а также отражают определенные особенности египетского менталитета⁶. Одним из таких мотивов является описание магии и магических поединков, которое — с незначительными отличиями — встречается в историях многих мучеников (например, в житиях Макария, Виктора, Георгия, Филофея, Илии и др.).

Тексты циклов обычно повествуют о страданиях христиан по инициативе правителя-язычника, и большое внимание в них уделяется язычеству как основному фактору гонений. Эта тема разрабатывается в двух направлениях: во-первых, подробно изображается официальный политеизм императора в его коптском переосмыслении⁷; во-вторых, коптские агиографы рассказывают о магии как об одной из форм язычества, хотя и не связывают ее напрямую с официальной религией Римской империи. Красочные описания побед мучеников над магами и их ухищрениями приобрели в определенный момент стандартную форму напряженного поединка между христианином и магом. Очевидная востребованность этого топоса вызывает вопрос: какую цель помимо развлечения своей аудитории преследовали авторы или компиляторы циклов, вставлявшие эпизоды с магическим поединком в жития мучеников, созданные спустя несколько столетий после описываемых событий? Не может ли его популярность, а также стандартность приемов при описании магии, ее адептов и связанных с ней предметов, свидетельствовать о том, что подобные практики продолжали

³ Такое отношение было заложено уже в работах болландиста И. Делеэ: *Delehayе H. Les Martyrs del' Égypte // Analecta Bollandiana. 40. 1922. P. 5–154, 299–364; Idem. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brussels, 1966. A. В. Кларисс утверждает, что единственная историческая ценность этих текстов — топографическая, ибо они только подтверждают культ того или иного мученика, от которого дошло лишь имя, в том или ином месте в Египте, см. Clarysse W. The Coptic Martyr Cult // *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans / Lamberigts M., van Deun P., eds. Leuven, 1995. P. 392.**

⁴ См., например, крайне пренебрежительное описание этих текстов в работе О'Лири: *O'Leary D. L. The Saints of Egypt. London, 1937. P. 12 и далее.*

⁵ См.: *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, ed., transl. Oxford, 1973. P. 3.*

⁶ См., например, об отражении представлений о загробной жизни: *Rogozhina A. A 'tour of hell' in the Martyrdom of St Philotheus of Antioch // Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008 / Buzi P., Camplani A., Contardi F., eds. Louvain, 2016. P. 1129–1136.*

⁷ См.: *Рогожина А. А. Диоклетиан и Аполлон в Антиохийском цикле. Источники и методы коптских агиографов // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 78–88.*

оставаться серьезной пастырской проблемой в среде египетских христиан даже после полного искоренения язычества?

Обвинения в магии и колдовстве, выдвигавшиеся против мучеников

В житиях мучеников эпохи Великого гонения греческие слова «магия» (μαγία, μαγεία) и «маг» (μαγος) встречаются очень часто, особенно в судебных диалогах⁸. Судья на процессе, будь то один из префектов или сам Диоклетиан, как правило, настаивает, что совершенные мучеником чудеса суть результаты магических действий и могут быть уничтожены или отменены его собственными придворными магами. Вот как подобные обвинения передаются в *Мученичестве Филофея*: «Тогда Диоклетиан сказал отроку Филофею: “О Филофей, ты совершил это с помощью магии! Если ты упорствуешь, что же, у меня есть мой маг, который сильнее тебя!”»⁹.

Мучеников обвиняют в том, что они заколдовали судей¹⁰ или зрителей в суде¹¹, их чудеса объясняются как действие магии, а их самих называют «магами»¹², «составителями зелий» (т. е. отравителями)¹³ или даже «архимагами»¹⁴.

Сложно сказать, основывались ли подобные шаблонные эпизоды в текстах циклов на каких-либо реальных судебных преследованиях христиан по обвинению в магии. Известно, что «злокозненная» магия и составление ядов (*maleficium* или *veneficium*) были запрещены законом и преследовались государственными властями Римской империи задолго до появления христианства¹⁵. Первым памятником римского права, запрещающим применение колдовства во вред другим, были Законы XII Таблиц (451 г. до Р.Х.)¹⁶. В 81 г. до Р.Х. Сулла издал закон,

⁸ Гораздо реже встречается собственно коптское слово *ꝛꝁꝓ*, которое также обозначает волшебника или колдуна.

⁹ *Мученичество Филофея*, f.90r (перевод сделан автором статьи по изданию: Bibliothecae P. Morgan codices copticis photographice expressi / Н. Huvernat, ed. Rome, 1922. Т. 41. Р. 149–204). Такие же обвинения выдвигались против мчч. Макария, Георгия, Виктора, Эпимы и других.

¹⁰ «Наутро правитель тяжело занемог. Он вскричал: “Это все беззаконник Паэсе, который околдовал меня своим волшебством, так что я заболел!”». *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, ed., transl. Oxford, 1973. Р. 165.

¹¹ «На следующее утро император Диоклетиан обратился к своим трем военачальникам и к их девяти сотням солдат с такими словами: “Что же такое случилось с вами вчера, что вы стали говорить такие вещи? Я знаю, вы сказали эти слова, потому что тот отрок околдовал вас. Но я подверг его бичеванию, как он заслуживал!”» (см.: *Мученичество Филофея*, f.92v; см. также похожие обвинения в истории Тимофея в *Till W. C. Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Rome, 1935–1936. Vol. I. P. 116*).

¹² Иногда в сочетании с эпитетом «нечестивый», например, *ⲡⲉⲓⲁⲛⲁⲣⲟⲥⲓⲟⲥ ⲙⲁⲓⲁⲓⲛⲁⲛⲁⲛⲟⲥ*, как в истории Панеснеу (см.: *Till. Koptische Heiligen- und Martyrer legenden. Vol. I. P. 96*).

¹³ В *Мученичестве Апы Ануба* префект называет мученика *ⲫⲁⲣⲛⲁⲕⲟⲥ* (т. е. составитель зелий, колдун), см.: *Acta Martyrum* / I. Balestri, H. Huvernat, eds. P., 1907–1924. Vol. I. P. 211, 218.

¹⁴ Например, в *Мученичестве Сарациона*: «воистину ты архимаг» (*ⲟⲩⲥⲁⲛ ⲙⲁⲓⲁⲓⲛⲁⲛⲟⲥ*), *Acta Martyrum. Pt. I. Vol. I. P. 72*.

¹⁵ О законодательстве Римской империи, направленном против колдовства, см.: *Dickie M. W., Magic and Magicians in the Greco-Roman World. L., 2001*.

¹⁶ См.: *Ibid.* P. 142–145 (Таблица VII, Закон XIV).

известный как *Lex Cornelia desicariis et veneficiis*, предписывавший смертную казнь для тех, кто использовал вредоносную магию¹⁷. Под страхом смертной казни было запрещено предсказание будущего при Тиберии; другие императоры издавали законы против тех, кто производил и носил магические амулеты¹⁸. Помимо собственно законодательства до нас дошли свидетельства того, что губернаторы римских провинций действительно применяли законы против «тех, кто использовал магию, или тех, кто казался им волшебниками, использовавшими магию и создававшими проблемы в подчиненных им областях»¹⁹. Так, префект Египта издал в 198 г. указ, предписывавший местным губернаторам казнить заявлявших, что они могут видеть будущее²⁰. Очевидно, в какой-то момент обвинения в колдовстве и заговоре смешались воедино, что показал знаменитый процесс 371 г. в Антиохии в правление императоров Валентиниана и Валента, подробно описанный Аммианом Марцеллином (*Res Gesta XXIX 11.28*)²¹.

Однако определить, насколько строго соблюдалось это законодательство, довольно сложно, потому что встречаются упоминания как о придворных магах, свободно практикующих свое искусство, так и о бродячих колдунах разного масштаба, чаще всего из Египта, которые тоже наслаждались относительной свободой в империи²². Возможно, подобные придворные колдуны стали прототипами языческих магов в коптских циклах, где правители-язычники регулярно прибегают к их искусству.

Против христиан действительно выдвигались обвинения в колдовстве²³, но в ранних коптских актах, например в *Мученичестве Псоме*²⁴, подобные обвинения как основание для судебного процесса не зафиксированы. По-видимому, они вошли в число популярных агиографических шаблонов позже. Следует отметить, что обвинения становятся частью сюжетов не только в историях муче-

¹⁷ См.: Ibid. P. 145–147. См. также *Rives J. B. Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* // *Religion and Law in Classical and Christian Rome* / Ando C., Rüpke J., eds. Stuttgart, 2006. P. 47–67.

¹⁸ См.: *Barb A. A. The Survival of Magic Arts // The Conflict between Paganism and Christianity* / Momigliano A., ed. Oxford, 1963. P. 102–103.

¹⁹ *Dickie. Magic and Magicians. P. 157.*

²⁰ См.: Ibid. Подобные меры против прорицателей были, по-видимому, связаны с постоянным страхом императоров перед заговорами.

²¹ См.: *Barb. Op. cit. P. 111–113.*

²² См.: *Dickie. Magic and Magicians. P. 219–236.*

²³ См.: *Peters E. The Magician, the Witch and the Law. University of Pennsylvania, 1978. P. 11.* Весьма подробное обвинение в колдовстве христианам выдвинул языческий философ Цельс в конце II в., которое сохранилось в цитатах в сочинении Оригена *Contra Celsum*. Цельс не имел ни малейшего сомнения в том, что Иисус был волшебником и что все чудеса в христианстве были либо результатом магических действий, либо обманом.

²⁴ В еще одном раннем тексте, *Мученичестве Коллуфа*, нет никаких упоминаний о магии. Однако Парижский фрагмент этого памятника BNСорте 78, датируемый IX веком, упоминает «магию христиан», см.: *Schenke G. Das koptisch hagiographische Dossier des Heiligen Kolluthos, Arzt, Märtyrer und Wunderheiler. Louvain, 2013. P. 92.* О датировке различных версий *Мученичества Коллуфа* см.: *Four Martyrdoms. P. 9–10*, а также: *Schenke. Op. cit. P. 33–36.* Нет их и в *Мученичестве Стефана*, памятнике, датируемом второй половиной IV в., также не содержит обвинений в колдовстве, см.: *van Minnen P. The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic // Analecta Bollandiana 113. 1995. P. 13–38.*

ников, пострадавших при Диоклетиане, но и в житиях святых, которые жили значительно раньше. Так, в бохайрском *Мученичестве Евангелиста Луки* император Нерон называет его архимагом (σαρ μαγος)²⁵, что может косвенно свидетельствовать о его позднем происхождении.

Соотношение между христианскими чудесами и магией

В текстах циклов судья чаще всего просто применяет различные пытки, чтобы наказать мученика за его «противозаконные» магические действия. Однако в некоторых случаях он предпочитает бороться с христианской магией при помощи «законной», осуществляемой одним из придворных магов. Этот вариант мы видим в *Мученичестве Филофея*: «И он приказал привести великого волшебника, весьма сильного в магии, по имени Элементас. Тот пришел, встал перед отроком и сказал: “Господин Филофей, ты сжег Аполлона, великого бога нашего императора! Но я одержу над тобой победу — все люди увидят этого идола, [снова] стоящим здесь перед тобой, точно таким же, как раньше”»²⁶.

Похожие описания можно найти и в историях других мучеников: так, после совершения нескольких поразительных чудес Макарий Антиохийский тоже должен сразиться с магом, но по имени Александр²⁷; Виктор обращает в христианство безмянного волшебника тем, что остается в живых, выпив приготовленное им смертоносное зелье²⁸. Еще один пример подобного «магического состязания» можно найти в истории вмч. Георгия²⁹.

Как правило, коптские авторы изображают магов слугами сатаны. А значит, языческие правители, по мысли агиографов, признавая и допуская их деятельность, дают наглядное свидетельство о своей связи с демоническими силами³⁰. В заклинании маг обычно произносит имена демонов³¹, он вызывает их и использует как слуг, но его власть над ними крайне нестабильна, и демоны в любой момент могут обратиться против него. Одним из примеров подобной опасности служит история волшебника Астратоле, которая приводится в *Мученичестве Энимы* и *Мученичестве Шенуфе и его братьев*. Астратоле был великим волшебником из г. Шмун. Он возжелал спуститься в ад и увидеть его собственными глазами.

²⁵ Acta Martyrum. Pt. II. Vol. 2. P. 6. Равноапостольная Фекла, знаменитая ученица ап. Павла, тоже обвинялась в «приверженности христианской магии» (см.: Till. Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Vol. II. P. 131).

²⁶ *Мученичество Филофея*, f.90r.

²⁷ См.: Les actes des martyrs de l'Égypte / H. Nyvernat, éd. P., 1886. P. 59–61.

²⁸ См.: Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt / Budge E. A. Wallis, ed., transl. L., 1914. P. 37–38; *Еланская А. И.*, Коптские рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Л., 1969. С. 56–58.

²⁹ См.: Энкомий Феодота Анкирского св. Георгию // Acta Martyrum. Pt. II. P. 209–211.

³⁰ П. Браун также отмечает настойчивое отождествление магии с язычеством в христианских источниках в IV и V вв. (см.: Brown P. Sorcery, Demons and the Rise of Christianity // Religion and Society in the Age of Saint Augustine. London, 1972. P. 138). Коптские агиографы приняли это отождествление и довели его до крайней степени.

³¹ Об именах демонов в коптских заклинаниях см.: Frankfurter D. Demon Invocations in the Coptic Magical Spells // Actes du huitième Congrès international d'Études coptes / Bosson N., Boud'hors A., eds. Leuven, 2007. Vol. 2. P. 453–466.

После слов заклинания волшебник провалился в бездну и оказался в окружении кровожадных бесов, угрожавших ему страшными муками. Астратолу пытался найти помощь у других демонов и божеств, но не получал ее. Лишь призвав имя Иисуса, он смог вырваться из ада и вернуться на землю, где немедленно объявил себя христианином и принял мученическую кончину³². П. Браун отмечает, что этот парадокс «нестабильной власти» используется в христианской литературе для создания контраста между святым и колдуном: оба могут повелевать демонами, но святой имеет «законную, принадлежащую ему по праву» силу, тогда как волшебник лишь пользуется ненадежными и зачастую неуклюжими механическими приемами³³.

Исход магического состязания вполне предсказуем: колдун может либо обратиться в христианство (ср.: *Мученичество Илии*, где волшебник Феоклет принимает крещение и становится мучеником³⁴), либо, продолжая борьбу против мученика, погибает бесславной смертью (ср.: *Мученичество Филофея*, где Элементас проваливается в адскую бездну³⁵). Зачастую описания обращения или сопротивления в различных текстах совпадают практически дословно, они настолько стандартизированы, что установить направление заимствования почти невозможно.

Вернемся к исходному вопросу: чего же хотели добиться авторы и компиляторы этих текстов? Могут ли столь частые упоминания магии сигнализировать о серьезной проблеме в жизни египетских христиан? Судя по обильным магическим артефактам этого периода, найденным в ходе археологических раскопок в Египте³⁶ — свиткам с заклинаниями, медным табличкам с проклятиями и различным амулетам — перед церковными властями по-прежнему стояла задача искоренения магического сознания у паствы. Как мы видим, решать эту проблему была призвана и агиография³⁷. Создатели циклов старались, во-первых, показать своей аудитории ненадежность и опасность колдовства, а во-вторых,

³² См.: Four Martyrdoms. P. 102–103; Acta Martyrum. Pt. I. Vol. I. P. 139.

³³ См.: Brown. Op. cit. P. 140.

³⁴ См.: Le martyre de Saint Hélias et l'encomium de l'évêque Stephanos de Hnès sur Saint Hélias / Sobhy G.P.H., ed., transl. Cairo, 1919. P. 49–50.

³⁵ См.: *Мученичество Филофея*, f.91r.

³⁶ См.: Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Meyer M., Smith R., eds. Princeton, 1999; Betz H. D. The Greek Magical Papyri in Translation. Chicago, 1986; Magoulias H. J. The Lives of the Byzantine Saints as Sources of data for the history of magic in the sixth and seventh centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons // Byzantion 37. 1967. P. 228–269; Maguire H. Byzantine Magic. Washington, Dumbarton Oaks, 1995; Janowitz N. Magic in the Roman World: Pagans, Jews, and Christians. L., 2001.

³⁷ Подобный феномен был описан А. Я. Гуревичем в его работах по средневековой западной культуре. Он убедительно показывает, что, хотя западноевропейские страны были христианизированы несколько столетий назад, Церкви приходилось продолжать борьбу с языческими культовыми практиками даже в IX в., на что указывают, в частности, многочисленные упоминания о языческих обрядах и народных суевериях в житиях святых. Средневековые пенитенциалии также показывают, насколько серьезно Церковь относилась к «язычеству», под которым подразумевались «занятия магией»; в них греху колдовства уделялось больше внимания, чем остальным. См., например: Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 43–52.

сформировать у слушателей негативное, близкое к отвращению отношение к магическим ритуалам.

Необходимость различения «плохих» и «хороших» чудес

Одна из характерных черт историй о магах — эффектные чудеса, совершаемые как мучеником, так и магом. Чудеса противников или отменяют друг друга и восстанавливают исходную ситуацию, или рассчитаны на то, чтобы изумить присутствующих, но чудеса мучеников оказываются в итоге более впечатляющими и обращают зрителей ко Христу. Дрейк предполагает, что частота повторений этих шаблонных историй может отражать не только их популярность у аудитории, но и нужду «в постоянном различении настоящих чудес, совершаемых святыми, и языческой магии, известной их современникам»³⁸.

В статье, посвященной «святым и несвятым» чудесам в византийской агиографии, А. Каждан объясняет необходимость рассказов о победе над магией в популярном теологическом дискурсе на примере двух очень похожих чудес, в которых использовались волы — одно чудо было совершено святым, а другое — магом. Простому человеку было необходимо дать какие-то средства для различения, для того чтобы отличать «хорошие и благотворные чудеса от псевдо-чудес, совершаемых дьяволом и его соработниками с тем, чтобы соблазнять и обманывать верующих»³⁹. Исследователь выделяет основную отличительную черту «святых» чудес: они оказывают положительное действие на жизнь людей и окружающий мир — чаще всего это исцеления, умножение пищи, победа над стихиями, укрощение диких зверей⁴⁰. Напротив, «несвятые чудеса» причиняют ущерб или навлекают беды — одним словом, «темная магия приносит смерть, смятение, похоть», а чудеса святых созидают разрушенное, исцеляют и оживотворяют⁴¹.

Однако иногда святые совершают чудеса не «добрые», а чудеса, вызывающие смерть или тяжелую болезнь. Но они совершаются только над настоящими, упорными противниками святых, т. е. магами. Эти «наказующие» чудеса демонстрируют, что маги не могут противостоять божественной силе, действующей через святых. Они характерны для циклов: мученики или уничтожают своих оппонентов, или чудесным образом заграждают уста нечестивцев⁴². Судя по всему, коптские агиографы не испытывали ни малейшего сомнения в необходимости использования всех возможных средств для создания негативного образа магии и магов, в том числе и для того, чтобы показать слабость магии и ее вредоносные последствия.

³⁸ Drake H. The Legend of Constantine and Eudoxia: Sources, Date, Significance // Eudoxia and the Holy Sepulchre: A Constantinian Legend in Coptic / Orlandi T., ed. Milano, 1980. P. 110–111.

³⁹ Kazhdan A. Holy and Unholy Miracle Workers // Byzantine Magic / Maguire H., ed. Washington, 1995. P. 74.

⁴⁰ См.: Ibid. P. 74–77. См. также: Frankfurter D. Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond // Magic and Ritual in the Ancient World / Meyer M. W., Mirecki P. A., eds. Leiden, 2002. P. 174 и далее.

⁴¹ Kazhdan. Op. cit. P. 79.

⁴² В Мученичестве Филофея мага поглощает земля (f.91r), а богохульствующий император теряет речь после удара мученика (f.93v).

Отвращение к магии. Магия как мерзость

Обвинения в колдовстве были для мучеников величайшим оскорблением, о чем свидетельствуют их протестующие опровержения и возмущенные реплики⁴³. Они отвергают подобные наветы в пылких речах, которые, как правило, включают эмфатическую греческую формулу μή γέ νοίτο («да не будет!») или ее коптский эквивалент ⲛⲏⲉⲥⲟⲩⲛⲓ. Так, АпаАнуб говорит префекту Киприану: «Почему ты называешь слуг Христовых колдунами? Да не будет!»⁴⁴. Иногда мученики даже применяют силу к обвинителям, например, Филофей заушает императора⁴⁵.

Святые служили для христиан образцами для подражания, на них равнялись, им сопереживали. Можно предположить, что эти яркие описания страстных отрицаний и непреклонного отвращения мучеников к магии в сочетании с частым использованием слова «мерзость» (ⲃⲟⲩⲉ) помогали вызвать в аудитории такую же неприязнь к ней. Это намеренно создаваемое ощущение омерзения усугублялось отталкивающими подробностями в описаниях магических ритуалов.

В чудесах магов часто фигурирует волшебное зелье. В некоторых случаях зелье выступает как один из элементов ритуала: так, в *Мученичестве Филофея* маг, намеревающийся вернуть из бездны уничтоженного святым идола, готовит смесь различных ингредиентов. В таких случаях, когда зелье не предполагалось пить, его состав мог быть относительно нейтральным: например, зубы львицы, шерсть кабана, олений рог, смола, пальмовые листья и папирус, как в истории Филофея. Это разительно напоминает рецепты для различных безобидных заклинаний, например, о приобретении певческого голоса⁴⁶, которые дошли до нас в сборниках инструкций по проведению магических ритуалов⁴⁷.

Если же маг намеревается нанести вред самому мученику, состав зелья будет совсем другим. Виктору первой дают смесь ядовитых растений и змеиного яда⁴⁸, но она не причиняет ему никакого ущерба, поскольку святой защищен силой креста. Новое зелье уже состоит из желчи (ⲥⲓⲟⲩⲉ), печени (ⲉⲩⲛⲁⲣ)⁴⁹, трупных жидких субстанций и гноя (ⲓⲁⲃⲉ ⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲥ). Оно настолько сильно, что производит небольшое землетрясение. Еще один вариант встречаем в *Мученичестве Илии*:

⁴³ Как указывает Уортли, цитируя письмо Макария Великого, «обвинения в магии и изготовлении зелий (φάρμακεία) считались в Египте одним из самых ужасных обвинений против христианина» (см.: *Wortley J. Some Light on Magic and Magicians // Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol. 42. 1991. P. 295*).

⁴⁴ *Acta Martyrum. Pt. I. Vol. I. P. 218*.

⁴⁵ См.: *Мученичество Филофея*, f.93v.

⁴⁶ Рецепт зелья для успешного применения этого заклинания включает сок папируса, мед, белое вино, мастику и другие ингредиенты. См.: *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Meyer M., Smith R., eds. Princeton, 1999. P. 246–248*.

⁴⁷ Многочисленные примеры подобных рецептов см. в: *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Meyer M., Smith R., eds. Princeton, 1999*. О том, зачем в магических рецептах нужны экзотические ингредиенты, см.: *Li Donnici L. R. Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials // Magic and Ritual in the Ancient World / Meyer M. W., Mirecki P. A., eds. Leiden, 2002. P. 359–377*.

⁴⁸ См.: *Coptic Martyrdoms. P. 38–39; Еланская. Коптские рукописи. С. 57–58*.

⁴⁹ Отсутствует в издании Баджа, но есть в манускрипте, которым пользовалась Еланская: *Еланская. Коптские рукописи. С. 57*.

в зелье мага Феоклета входят желчь, жир и печень драконов, истечения трупа (ἰαῶνε πρεχροοῦτ) и сок дикого ядовитого растения⁵⁰.

Подобный выбор веществ не может быть случайным — все они, ассоциируясь с черной магией, колдовством и некромантией худшего толка, должны были вызвать у аудитории не только отвращение, но и ощущение опасности как для мученика, так и для любой жертвы колдовства⁵¹. Здесь авторы также умело пользуются чувствами сопереживания и волнения за героя повествования в нужных им дидактических целях.

Способы защиты от колдовства

Дидактические задачи авторов обнаруживаются в сюжетах о победах христианских мучеников над черной и смертоносной магией. Их цель — дать руководство аудитории, как защитить себя от вреда духовных врагов, т. е. демонов, исполняющих приказания магов. Здесь мы видим, что Церковь использует жития святых, в которые инкорпорируются эти развлекательные истории, для того чтобы наставить свою паству в вопросах спасения и вероучения⁵². Эти жития читались во время празднований святым и, в сочетании с церковными песнопениями в честь этих святых и проповедями, дополняющими и разъясняющими прочитанное, оставляли в умах слушателей глубокое впечатление.

Во всех случаях мученик защищает себя от вреда молитвой и крестным знаменем, единственными средствами защиты, к которым заповедано прибегать христианину. Авторы дают ясно понять: никакие призывания бесовских имен не могут противостоять молитве святого и единственные имена, которые может и должен призывать христианин в беде, — это имя Христово и имена Его мучеников.

Авторы постоянно напоминают слушателям о силе крестного знамения. В коптских мученичествах святые всегда осеняют крестным знаменем ядовитые зелья, которые предлагают им маги, или налагают его на себя (сφραγίζε) словно некую печать: таким образом, защитительная сила Креста твердо запечатлевается в памяти аудитории. Она защищает от вреда, укрепляет и утешает мучеников, которые, прежде чем испить смертоносное зелье, осеняют себя крестом и не только остаются в живых, но и кажутся более здоровыми и веселыми, чем раньше⁵³.

⁵⁰ См.: Le martyre de Saint Hélias. P. 40–50.

⁵¹ Подобный прием использует спустя несколько столетий Шекспир при описании действий ведьм, колдующих над зельем (*Macbeth*, IV, 1).

⁵² Похожие наблюдения делает Дики: *Dickie M. W. Narrative-Patterns in Christian Hagiography // Greek, Roman, and Byzantine Studies* 40. 1999. P. 83–89, особенно P. 86–87. Дики отмечает, что в византийской агиографии святой обычно указывает спасенному им от демонов, посланных колдуном, человеку на то, что его неподобающий образ жизни сделал его уязвимым для подобных атак (например, неучастие в Литургии).

⁵³ Виктор выглядит как человек, который наслаждается хорошим вином (см.: *Еланская. Коптские рукописи...* С. 57). В то же время зелья остаются смертоносными: маг, который пытался убить Макария, пробует зелье, не причинившее ему вреда, и мгновенно умирает (см.: *Les actes des martyrs de l'Égypte / H. Huvernat, éd. P., 1886. P. 61*).

Актуальность этой проблемы на протяжении практически всей истории Церкви подтверждают не только оригинальные произведения коптской литературы⁵⁴, но и переводы с греческого. Так, в гомилии Иоанна Златоуста иронично обличаются любители оберегов (повязок из пряжи, подвесок и особых погремушек) и излишне заботливые матери, готовые измазать больного ребенка грязью, вместо того чтобы осенить его крестным знаменем⁵⁵. Популярная христианская литература (как агиография, так и сборники различных душеполезных историй⁵⁶) также выполняла задачу по воспитанию и научению паствы, преподавая то же самое наставление, но не в виде обличений, как в проповедях, а в виде захватывающих историй о поединках между святыми и магами. Триумфальные описания побед над магами и чудес, совершаемых Богом через мучеников, предназначались для того, чтобы привлечь внимание христиан к той власти, которая дана Церкви и святым.

Ключевые слова: агиография, циклы, магия, Египет, чудеса, мученики, зелья, язычество, гомилия, дидактика.

DRAGON'S GALL, SNAKE POISON AND UNEXPECTED USAGE OF CADAVERS: DESCRIPTIONS OF MAGIC IN COPTIC HAGIOGRAPHY

A. ROGOZHINA

Stories of martyrs' victories over magic and its practitioners usually represented as a magical duel between a martyr and a magician enjoyed great popularity in Coptic hagiography. The outcome of a magic contest was always predictable: a magician either converted to Christianity or continued to fight against the martyr and died an infamous death. These highly popular textual units — descriptions of conversions or continued resistance — are so standardised that it is difficult to assess the directions of the textual transmission; very often such descriptions coincide in different passions nearly verbatim. Another standard feature of Coptic martyr stories is how these texts represent magicians and magic rituals.

In this article I argue that the immense popularity of these narratives reflects a genuine concern on the part of the Church authorities about some lingering pagan practices which had made their way into Christian lifestyle and that certain features of these narratives have a didactic, not only entertaining, function.

Keywords: Coptic hagiography, cycles, magic, Egypt.

⁵⁴ Многие проповеди Шенуте затрагивают проблемы использования магических амулетов и ритуалов.

⁵⁵ См.: *Ioannes Chrysostomus*. Hom. XII in I Cor // *Patrologia Graeca*. P., 1862. T. 61. Col. 95–108. Эта гомилия была довольно рано переведена на коптский язык.

⁵⁶ См.: *Wortley*. *Some Light on Magic and Magicians*. P. 304–307.

Список литературы

1. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
2. *Еланская А. И.* Коптские рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина. Л., 1969. (Палестинский сборник; Вып. 20 (83)).
3. *Рогожина А. А.* Диоклетиан и Аполлон в Антиохийском цикле. Источники и методы коптских агиографов // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 78–88.
4. *Франгулян Л. Р.* Место агиографических циклов (VII–VIII вв.) в коптской литературе // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 86–96.
5. *Acta Martyrum / I. Balestri, H. Hyvernat, eds. P., 1907–1924. Pt. 1. 2 vol. (Corpus scriptorum christianorum orientalium; 43–44. Copt. 3–4).*
6. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power / Meyer M., Smith R., eds. Princeton, 1999.*
7. *Barb A. A. The Survival of Magic Arts // The Conflict between Paganism and Christianity / Momigliano A., ed. Oxford, 1963. P. 100–125.*
8. *Betz H. D. The Greek Magical Papyri in Translation. Chicago, 1986.*
9. *Bibliothecae P. Morgan codices coptici photographice expressi / H. Hyvernat, ed. Rome, 1922. T. 41. P. 149–204.*
10. *Brown P. Sorcery, Demons and the Rise of Christianity // Religion and Society in the Age of Saint Augustine. L., 1972. P. 119–146.*
11. *Clarysse W. The Coptic Martyr Cult // Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans / Lamberigts M., van Deun, P., eds. Leuven, 1995. P. 377–395.*
12. *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt / Budge E. A. Wallis, ed., transl. L., 1914.*
13. *Delehaye H. Les Martyrs de l'Égypte // Analecta Bollandiana 40. 1922. P. 5–154, 299–364.*
14. *Delehaye H. Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brussels, 1966.*
15. *Dickie M. W. Narrative-Patterns in Christian Hagiography // Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol. 40 (1999). P. 83–89.*
16. *Dickie M. W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. London, 2001.*
17. *Drake H. The Legend of Constantine and Eudoxia: Sources, Date, Significance Eudoxia and the Holy Sepulchre: A Constantinian Legend in Coptic / Orlandi T., ed. Milano, 1980. P. 83–179.*
18. *Frankfurter D. Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond // Magic and Ritual in the Ancient World. Meyer M. W., Mirecki P. A., eds. Leiden, 2002. P. 159–178.*
19. *Frankfurter D. Demon Invocations in the Coptic Magical Spells // Actes du huitième Congrès international d'Études coptes / Bosson N., Boud'hors A., eds. Leuven, 2007. Vol. 2. P. 453–466.*
20. *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices / J. W. B. Barns, E. A. E. Reymonds, ed., transl. Oxford, 1973.*
21. *Ioannes Chrysostomus. Hom. XII in 1 Cor // Patrologia Graeca. P., 1862. T. 61 Col. 95–108.*
22. *Janowitz N. Magic in the Roman World: Pagans, Jews, and Christians. London, 2001.*
23. *Kazhdan A. Holy and Unholy Miracle Workers // Byzantine Magic / Maguire H., ed. Washington, 1995. P. 73–82.*
24. *Le martyre de Saint Hélias et l'encomium de l'évêque Stephanos de Hnès sur Saint Hélias / Sobhy G. P. H., ed., transl. Cairo, 1919.*
25. *Les actes des martyres de l'Égypte / H. Hyvernat, éd. P., 1886.*
26. *Li Donnici L. R. Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials // Magic and Ritual in the Ancient World / Meyer M. W., Mirecki P. A., eds. Leiden, 2002. P. 359–377.*

27. *Magic and Ritual in the Ancient World* / Meyer M. W., Mirecki P. A., eds. Leiden, 2002.
28. *Magoulias H. J.* The Lives of the Byzantine Saints as Sources of data for the history of magic in the sixth and seventh centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons // *Byzantion*. 37. 1967. P. 228–269.
29. *Maguire H.* *Byzantine Magic*. Washington, Dumbarton Oaks, 1995.
30. *Minnen P. van.* The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic // *Analecta Bollandiana* 113. 1995. P. 13–38.
31. *O’Leary D. L.* *The Saints of Egypt*. L., 1937.
32. *Peters E.* *The Magician, the Witch and the Law*. University of Pennsylvania, 1978.
33. *Rives J. B.* Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis // *Religion and Law in Classical and Christian Rome* / Ando C., Rüpke J., eds. Stuttgart, 2006. P. 47–67.
34. *Rogozhina A.* A ‘tour of hell’ in the *Martyrdom of St Philotheus of Antioch* // *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008* / Buzi P., Camplani A., Contardi F., eds. Louvain, 2016. P. 1129–1136.
35. *Schenke G.* *Das koptischhagiographische Dossier des Heiligen Kolluthos, Arzt, Märtyrer und Wunderheiler*. Louvain, 2013.
36. *Till W. C.* *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*. Rome, 1935–1936.
37. *Wortley J.* Some Light on Magic and Magicians // *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 42. 1991. P. 298–307.