

# ДЕНИЕЛ ОГДЕН. ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора

### ВВЕДЕНИЕ:

Почему Некромантия?

Определения: Магия, Некромантия и *katabasis*

Краткая история Некромантии и тематических источников

Приложение к Введению: Термин «Некромантия» и его аналоги в греческом и латинском языках

### ПЕРВАЯ ЧАСТЬ. МЕСТА.

Глава 1. Могилы и места сражений

Глава 2. Оракулы мёртвых

Глава 3. Гераклеийский и Тенаронский *nekuomanteia*

Глава 4. Ахеронский *nekuomanteion*

Глава 5. Авернский *nekuomanteion*

Глава 6. Инкубация сновидений

### ВТОРАЯ ЧАСТЬ. ЛЮДИ.

Глава 7. Вызывающие духов, колдуны и чревовещатели

Глава 8. Шаманы, пифагорейцы и орфики

Глава 9. Чужестранцы и ведьмы

Глава 10. Некромантия римлян

### ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. РИТУАЛЫ.

Глава 11. Традиционные ритуалы призыва

Глава 12. От чаши гадания мальчикам-жертвам

Глава 13. Оживление и говорящие головы

## ЧАСТЬ 4. ТЕОРИЯ.

*Глава 14. Призраки в некромантии*

*Глава 15. Мудрость мёртвых*

*Глава 16. Между жизнью и смертью*

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Выводы:* Отношение к Некромантии

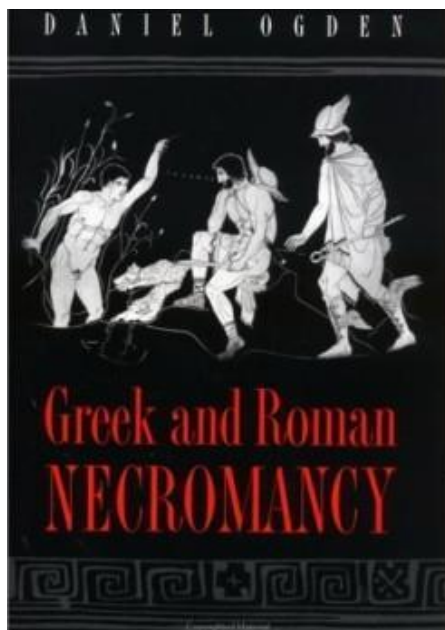
## ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА



Эта книга была задумана и практически полностью написана во время стипендиальных курсов 1997-98 годов в культурно-просветительском учреждении, которое находится под опекой Центра Эллинистических исследований Гарвардского Университета, расположенного в Вашингтоне, Округ Колумбия. Огромную благодарность я хочу выразить его директорам, профессорам Деборе Бёдекер (Deborah Voedeker) и Курту Руэйфлаубу (Kurt Raaflaub), которые оставили свои дела, для того чтобы обеспечить там моё времяпрепровождение, столь же счастливое, сколь и продуктивное. Эллен Рот (Ellen Roth), библиотекарь, сумела найти для меня самые редкие книги. Другие сотрудники — Зоик Лафис (Zoic Lafis), Тим Бэйкер (Tim Baker), Вин Иммонди (Vin Immondi) и Кристина Ди Марко (Christine Di Marco), всячески и охотно помогали мне, их помощь выходила далеко за пределы их обязанностей. Без всякого преувеличения я могу сказать, что мои друзья обогатили меня своими ценными и полезными советами. Элизабет Майер (Elizabeth Meyer) из Университета Вирджинии снабжала меня многими источниками, а Марьяна Риель (Marjana Riel) из Университета Белграда помогла мне с эпиграфикой. Я очень ценю дружбу с Юн Ли Ту (Yun Lee Too) из Колумбийского Университета, Джонатаном Прайсом (Jonathan Price) из Университета Тель-Авива и Сюзанной Абрамс (Suzanne Abrams) из Университета Брауна. Другие учёные, по обе стороны Атлантики, помогали мне со специфическими и общими вопросами:

Эван Боуи (Ewen Bowie), Ян Бремер (Jan Bremmer), Мэттью Диллон (Matthew Dillon), Люси Гудисон (Lucy Goodison), Байрон Харрис (Byron Harries), Дэвид Харви (David Harvey), Дженифер Ларсон (Jennifer Larson), Тед Лендон (Ted Lendon), Стивен Митчелл (Stephen Mitchell), Джон Морган (John Morgan), Дирк Оббинк (Dirk Obbink), Роберт

Паркер (Robert Parker), Джейкоб Штерн (Jacob Stern) и Рональд Страуд (Ronald Stroud). Свои благодарности я шлю всем тем, кто «хранил очаг» дома, пока я был в Америке: Фритц Грегор Геррманн (Fritz Gregor Herrmann) и Питер Рисон (Peter Reason). Я благодарен главе своего подразделения



профессору Аллану Ллойд (Alan Lloyd), и моим коллегам из отделения классики Университета Суонси, благодаря которым стал возможен этот академический отпуск. И ещё раз, я благодарю Симона Прайса (Simon Prise) и Питера Дероу (Peter Derow) за их постоянную поддержку.

Также спасибо моим редакторам из Princeton University Press Бригитте ван Рейнберг (Brigitta van Rheinberg) и Чаку Майерсу (Chuck Myers), редактору моих рукописей Шерри Уэрт (Sherry Wert), и читателям книг этого издательства. Одна из них — Сарра Джонстон (Sarah Johnston) любезно показала мне доказательства существования беспокойных духов (умерших).

Все использованные в книге переводы являются моими, если не указан другой источник.

*Перевод: Shazrad  
для Ордена Хранителей Смерти,  
03.05.2016г.*

## ПОЧЕМУ НЕКРОМАНТИЯ?

Гулливеру в Глаббдобрибе наглядно показали, что единственный историк античности, которому можно доверять — это некромант, вызывающий мёртвых и принуждающий их раскрыть свои секреты<sup>[1]</sup>. Поэтому те, кто изучает античную историю традиционными методами, обходя при этом вниманием некромантию, возможно, боятся обнаружить низкий уровень собственного профессионализма.

Каким образом кто-то может слышать, общаться и договариваться с потерянными возлюбленными и прочими умершими? Вопросы такого рода беспокоят большинство людей даже в светском западном обществе, где культура и образ смерти

маргинализированы, при том, что мы, в большинстве своём, полагаем, что смерть приносит забвение.

Тем более актуальными эти вопросы были для людей античности, постоянно видевших вокруг смерть и её приметы. Наиболее явным проявлением попыток поиска ответов на них была некромантия, которая, можно сказать, вызывает к исследованию. Предмет нашего обсуждения немедленно привлекает внимание и по другим причинам. Последующие страницы населены персонажами современных фильмов ужасов: призраками, конечно, но кроме того, демонами, ведьмами, магами, мумиями, зомби, даже вервольфами и предтечами вампиров.

Трактовка греко-римской некромантии, вдобавок, может считаться своевременной, интересной и важной (обычные эвфемизмы для слова «модный») с научной точки зрения. Свойственное до сих пор ученым относительно пренебрежение к этой теме стало особенно заметно в 1990-е, на фоне резкого возросшего количества изданий, посвящённых смерти, призракам и магии в античности в смежных областях[2]. До недавнего времени наиболее значительным и исчерпывающим вкладом в изучение греко-римской некромантии была короткая, неопубликованная и почти недоступная диссертация Марсель Коллард (Marseille Collard's) «La necromancie dans l'antiquité», изданная в 1949 году Льежским университетом, предметом исследования которой являлось сопоставление и восстановление некоторых наиболее значительных литературных источников по этому вопросу[3]. Если рассматривать более мелкий масштаб, то, по всеобщему признанию, существует множество комментариев и обсуждений единичных эпизодов некромантии в важнейших произведениях античной литературы. Были также многочисленные попытки строить предположения о возможном местонахождении оракула мёртвых – святилища Ахерона – в Теспотии в северо-западной Греции, предпринятые Дакарисом (Dakaris) и его последователями, начиная с поздних 1950-х. Впрочем, с тех пор, как его местоположение не удалось верно определить, их вклад в понимание античной некромантии минимален, а то и вредоносен.

Тот факт, что эта тема практически не исследована, обязывает меня тщательно оценивать весь, очевидно, значительный объём данных (поэтому не приношу извинения за обилие примеров) и привлекать внимание в первую очередь к вопросам фундаментальным, хотя не менее интересным. Как то: «Где практиковалась некромантия?» (первая часть), «Кто её практиковал?» (вторая часть), «Как её практиковали?» (третья часть), «Как выглядело осуществление некромантии, на основе каких принципов, по мнению тех, кто её практиковал, она работала, и почему её практиковали?» (часть четвёртая).

Последний из этих вопросов: «Почему практиковали некромантию?» можно рассматривать в широком (о нём легче говорить) психолого-социальном аспекте, или более узком, практическом. Что касается первого, то большим искушением было бы думать, что интерес античных греков и римлян к общению с умершими при помощи некромантии, приведёт к ясным информативным выводам о природе их общества. Это не обязательно так. К тому же следует помнить о центральной роли смерти и её универсальной представленности в античном обществе.

Смерть, мёртвые и эсхатология были предметом не угасающего интереса и размышлений, этим объясняется наличие многочисленных противоречащих друг другу точек зрения по этим вопросам. В таких условиях процветание некромантии или чего-то похожего на неё было неизбежным, так же как то, что она, в свою очередь, станет предметом обсуждений и поводом для многочисленных столкновений. Поэтому некромантия не помощник в формировании упрощённых или сокращённых выводов о природе античного общества.

Скорее, это поможет лучше понять наше современное общество, исходя из того факта, что смерть и её образ были вытеснены в нём на задворки. Другими словами, в широком психосоциальном смысле насущным вопросом является не: «Почему античные люди практиковали некромантию?», а «Почему мы не практикуем её?» Однако это не является предметом обсуждения нашей книги.

Куда проще говорить о прикладном аспекте её применения.

Считается, что основой практик некромантии является успокоение духов, безусловно, умозрительное и, возможно, существовавшее исторически (глава первая). Таким образом, обращение к духу чаще всего являлось следствием беспокойства, вызванного преследованием беспокойного призрака. Искали причину недовольства духа, вызванную обычно неправильным захоронением или желанием отомстить убийце, и возможность удовлетворить его желание. Призраки конкретных людей часто вызывали ради информации, которой те владели при жизни: «Где она спрятала клад?», «Что правда в истории Троянской войны?» Кроме этого, к призракам знакомых и незнакомых людей обращались также для консультации по широкому кругу вопросов, не имевших прямого отношения к самому вызываемому. Почему же, в таком случае, из огромного числа различных видов гадания выбирали именно некромантию? Потому, например, что в некоторых вопросах – вроде природы посмертия или вселенной, исчисления срока смерти ныне живых — умершие считались наиболее сведущими: «Когда я умру?», «Когда умрёт император?», «Чем закончится война?», «Как лучше прожить свою жизнь, в соответствии с отправлением правосудия в загробном мире?»

Наряду с этим, некромантию могли выбирать, как средство получения ответов на любые вопросы, просто потому, что её считали наиболее могущественной формой гадания, из-за присущей мёртвым репутации мудрецов. Почему же мёртвые мудры и, в частности, могут предвидеть будущее? Кажется волнующим парадоксом то, что для прояснения будущего, следовало обращаться к тем, кто так сильно ассоциировался с прошлым. На самом деле, некоторые античные авторы были, кажется, сами обеспокоены подобным несоответствием. Следует, однако, помнить, что предвидение будущего составляет лишь малую часть того сокрытого, что выясняется во время консультации с духом. Но то, что в античности не было простого и единого объяснения причин мудрости мёртвых, можно считать аксиомой. Некоторые источники предлагают частичные или рационалистические объяснения. Умершие могли поделиться мудростью, проистекающей из собственного опыта, в частности того, который стал причиной их смерти. Находясь в могилах, они всё равно становились свидетелями всего, что происходило вокруг. Совет мёртвых в подземном мире объединял их знания и понимание всего сущего. Корни будущего уходят в прошлое, поэтому жившие в прошлом могли лучше, чем кто-либо иной, предсказывать будущее. Более того, будущее создавалось в подземном мире, будь то размещение душ, готовящихся к перерождению, или нить судьбы, которую пряли Мойры. Души, отделённые от своих бранных тел, способны яснее сознать суть предметов и явлений. Возможно также, что призраки черпали силы из самой земли (см. Главы [14](#) и [15](#)).

Хотя само по себе изучение некромантии не даёт общего понимания того, как в античности относились к смерти, оно даёт некоторое представление об их видении взаимоотношений между миром живых и подземным миром. Чтобы живые и мёртвые могли вступить в контакт, барьеры между ними должны были истончиться. Поэтому некромантия как бы занимает некое неопределимое в точности место между верхним и нижним миром. В то же время, духи и те, кто к ним обращаются, должны войти в некое общее состояние сознания, в котором они смогут общаться. Следовательно, мнение о том, что мёртвых частично возвращали к жизни, в то время, как живые становились ближе к

смерти в процессе коммуникации, порой оказывалось опасно близким к истине. Стоит ли удивляться, что вопрошающие нередко сталкивались с пророчествами, находясь под угрозой смерти (см. [Главу 16](#)).

Изучение античной некромантии не обходится без разочарований. Во-первых, в литературных источниках чрезмерно увлекаются описанием пугающих ритуалов, в значительно меньшей степени интересуясь содержанием полученных в итоге пророчеств, кажущихся читателю блеклыми и невыразительными. Примером могут послужить пророчества, порождённые зловеще-притягательной Эрихто, героиней поэмы Лукана. Во-вторых, притом, что некромантия предлагает наиболее простой и ясный способ общения живых с мёртвыми, цена, которую приходится платить за возможность вызвать любимых, кажется бесчеловечной. В некоторых случаях, когда призраков призывали, главным образом, из чувства любви, контекст подразумевает наличие патологии эротического характера. Если верить мифу, Лаодамия призвала своего мужа Протесилая после того, как стала класть с собой в постель изображавшую его куклу ([Глава 11](#)). Вызывание духа куртизанки Пифоники жестоким казначеем Александра Великого Гарпалом было частью экстравагантного, неуместного, декадентского траура по ней; а Мелисса, жена коринфского тирана Периандра, будучи призванной, показала, что тот надругался над её телом ([Глава 5](#)).

*Перевод: Татьяна для Ордена Хранителей Смерти*

[1] Джонатан Свифт, Путешествия Гулливера, кн. 3, стр 7-8 (Swift, 1726; book 3, 7-8)

[2] Например, для духов, Kytzler 1989, Bernstein 1993, Sourvinou-Inwood 1995, Felton 1999, Johnston 1999, и для магии (но больше про духов) Faraone и Obbink 1991; Bitnrid 1991; Faraone 1992 и 1999; Gager 1992; Johnston 1994; Graf 1997a; Clauss и Jonston 1997; Rabinowitz 1998; и Jordan и др. 1999.

[3] Ссылки на общие методы трактовки Headlam 1902, и Hopfner 1921-24: 1:546-617 и 1935.

## ОПРЕДЕЛЕНИЯ: МАГИЯ, НЕКРОМАНТИЯ И КАТАBASIS

Многие из недавних публикаций о магии в античности вновь возобновляют старые дебаты об определении магии, в основном, в её связи с религией. Вклады в эти дебаты могут быть разделены на две обширные категории, которые могут быть названы «эссенциалистские» и «лингвистические». «Эссенциалисты» на основании древних слов и практик пытаются отыскать единый корень магии в древности, считая, что это имеет значение. Часто проект расширяется ещё дальше, к поиску высшего универсального определения магии с предполагаемой достоверностью во времени и пространстве, а также в разных обществах и языках. В Платоновских терминах, они пытаются «открыть» «форму» магии. Создание такого определения, в конечном счёте, является произвольным процессом. Использование его в качестве герменевтического приспособления ослепляет их, заставляя игнорировать вариации этого явления в языке и практиках разных народов, и, в конечном итоге, в языке того же самого народа, с которого они начинали своё исследование, а также вариации, зависящие от места и времени. Вот некоторые из гипотез, которые были разработаны учёными-эссенциалистами, писавшими о магии в основном в классическом контексте:



магия принудительна и манипулятивна по отношению к богам (Фрэйзер, Frazer); магия является дегенеративной (вырождающейся) и производной формой религии (Барб, Barb); магия аморальна, и маги не благодарят те силы, которые помогают им (Лак, Luck); магия это форма религиозной девиации, в которой цели достигаются при помощи альтернативных средств, отличных от разрешённых традиционными религиозными институтами (Аюн, Aun); магия это запрещённая религиозная активность (Филиппс, Phillips); магия отдаляет мага от окружающего его общества, тогда как религия интегрирует его в это общество (Граф, Graf); магия создаёт диалог с религиозными ритуалами, имитируя и переделывая их (Томассен, Thomassen). Вернсель (Vernsel) настаивает на том, что нельзя избежать эссенциалистского определения магии, но только для эвристических целей.[1]

«Лингвисты» не утруждают себя созданием монолитных определений или концептов для магии древности в частности, или обществ в целом. Они более сфокусированы на одном или нескольких «магических» терминах, использующихся в избранном ими для изучения обществе и рисуют вариации его/их использования во времени и местах, или сравнивают и сопоставляют его/их использование в том же месте и времени. (Предположительно, лингвисты могут быть направлены к своему первому термину эссенциалистической гипотезой об эквивалентности современному термину, такому, например, как английский «магия».) Они не задают таких вопросов как «Что такое магия?», а такие вопросы как «Как, при каких обстоятельствах и почему использовалось слово *magos* (переводимое как «маг»)?».[2]

Я придерживаюсь лингвистического подхода. Концептуальные границы такого исследования не продиктованы эссенциалистическими определениями «магии», или, конечно же, «некромантии», не является моей задачей и создание каких-либо других определений. Скорее концептуальные границы продиктованы древним словарём, в первую очередь греческим термином *nekuomanteion* (ср. род., ед. число), который мы можем перевести как «место некромантии» или «оракул мёртвых», и *nekuomanteia* (жен. род, ед. число), который мы можем перевести как «некромантия». По большей части эти термины относились к тому, что в английском языке может быть названо «надлежащая некромантия» (*nesromancy proper*), то есть, общение с мёртвыми с целью получения «пророчества».[3] Под «пророчеством» здесь я имею ввиду любые формы скрытых знаний, не обязательно предсказаний.[4] Но некромантия не всегда была отделима от более обширных магических практик управления духами, приоритет отдаётся значению этого слова на английском языке[5] и таким образом необходимым аспектам магии духов будет уделено внимание.

Термин *Nekuomanteion* (ср. род, ед. число) зафиксирован уже в V веке до н.э.[6]. *Nekuomanteia* (жен. род, ед. число), *nekuia*, и другие абстрактные термины переводимые или соотносимые с «некромантией», зафиксированы лишь с III века до н.э., хотя, не исключено, что они могут быть старше, и что они могли начать свою жизнь как названия сказаний, в которых получали знания от мёртвых. Более конкретно о происхождении слов из этой категории мы будем говорить в последней части этого введения. Мы также находим огромное количество других слов, которые использовались в полной или частичной связи с этими терминами, или же с практиками с ними ассоциированными. Некоторые из них определяют людей, и одно из самых важных таких слов *psuchagogos*, «вызывающий души», также обнаруживаемое в V веке до н.э. (Мне бы следовало использовать термины «призыв», «призывать», и «призыватель» в техническом некромантическом смысле.)[7] Некоторое количество слов, имеющих отношение к этим терминам или к практикам, к которым они относятся, являются словами которые занимают центральные позиции в разговорах о древней «магии», такие

как *magos* (греч.), *magus* (лат.), «маг»; *goes* (греч.), «колдун»; *pharmakis* (греч.), «ведьма»; и *saga* (лат.), «ведьма». Эти и другие слова имеют своё уникальное происхождение. Лингвистические соображения содержатся в основном в первой части этой книги, большая часть которой посвящена пониманию оракулов мёртвых (заметки и сноски к [Главе 2](#)). Они также будут приведены во второй части, где мы рассмотрим термины, применяемые к тем, кто практиковал некромантию, которые использовались в довольно дискретной манере (особенно хорошо это видно в [Главах 7 и 9](#)). В этой части я ограничусь лишь исследованием применения их к практикующим некромантию; я не буду пытаться представить их весьма обширную общую историю. Также должно быть ясно, что есть огромное количество свидетельств древней некромантии, с которой ни одно из этих «магических» слов не связано и в которой не использовалось ни единой практики так или иначе связанной с этими «магическими» словами.<sup>[8]</sup> Соответственно, древняя некромантия, чем бы она ни была, процветала как внутри, так и вне постоянно меняющейся «магической» сферы.

Верно и то, что сюда следовало бы включить попытку классификации древней некромантии, но все они погрязли в эссенциалистической традиции. Типология Хопфнера (Hopfner), в первую очередь разделяла «Гомер-Греческий» тип, основанный на «религиозных» подношениях мёртвым и описаниях некромантии представленной в поэмах Гомера, Эсхила, Вергилия, Сенеки и Силия Италика; второй, «Восточный» тип, представленный в её чистой форме «магическими» заклинаниями и работой с трупами из Греческих Магических Папирусов из Египта; и третий, «смешанный» тип, представленный описаниями некромантии поэтами и новеллистами, такими как Лукан, Стаций, Апулей, Лукиан, Гелиодор. Такое различие хорошо работает на уровне описания, несмотря на то, что не понятно, что элементы, которые Хопфнер видел в «Восточной» некромантии, такие как «магические» заклинания, полностью отсутствовали в некромантических практиках, отнесённых им к «Греческому» типу. Коллард (Collard) видел некромантию как полностью отделившуюся от «религии», и ставшую чисто «магической».<sup>[9]</sup> Ясно видно, что описания и примеры «магической» некромантии относятся к периоду нашей эры, но следует иметь ввиду, что «ведьма» Цирцея, подстерегает нас, скрываясь за ритуалом некромантии, отнесённым к первому виду, в «Одиссее» Гомера, и что наша некромантия второго вида, та, что в «Персах» Эсхила, вероятно, находилась под влиянием идей о Персидских магах.

Главным объектом исследования в этой книге является некромантия как противоположность спуску живых в мир мёртвых (*katabasis*), но некоторые отсылки к последнему всё же неизбежны.<sup>[10]</sup> К некоторым оракулам мёртвых приходилось не только спускаться, но, как мы увидим, даже призывая духов, некромант мог быть представлен растворяющим границы между нижним и верхним мирами в такой степени, что стирались грани между вызывающим и вызываемым духом.<sup>[11]</sup> Когда в мифе Геракл смело спустился вниз, чтобы отвести Цербера, он, возможно, делал это в *nekuomanteion*, и возможно ещё и увеличил некромантические силы из-за того, что вытеснил тех, кто повелевает призраками. Согласно некоторым другим мифологическим записям, Тесей и Пирифой спускались в *nekuomanteion* Ахерона, также как и Орфей.<sup>[12]</sup> Таким образом, попытка быстро и жёстко обрисовать связь между некромантией и *katabasis* приводит к неловкости: Коллард в действительности исключил известную и важную консультацию с духами Энея у Вергилия, описанную в «Энеиде» из своих исследований некромантических свидетельств в литературе (какой-то нехарактерный просчёт).<sup>[13]</sup>

*Перевод Shazrad для Ордена Хранителей Смерти, 12.05.2016г.*



[1] Frazer 1913; Barb 1963; Deubner 1922; Luck 1962: 4-5 и 1985: 4-5; Aun 1980: 1510-16; Graf 1991b: 188, 195-96; и 1997a: 61-88; Phillips 1986: 2679 и 2711-32, и 1991: 260-62 и 266 (хотя, он, скорее всего, не воспринимает себя как эссенциалиста); Vernsel 1991a; Hunink 1997, 1: 14 (следуют линиям Graf и Phillips); Faraone 1999: 17-18; и Thomassen 1999

[2] См. мои примечания к Flint и др. 1999: 86 Я не разделяю то мнение, которое мне приписывают на стр. xii этого тома. Для выражения точек зрения, схожих с моими, смотри Segal 1981; Betz 1991: 244-47; Faraone 1991b: 17-20; Gager 1992: 24-25 и 39 (с соответствующей библиографией); и Braarvig 1999. Мне весьма симпатичен проект Graf 1995 и 1997a: 20-60 (несмотря на 4) лингвистического разбора *magos*-слов античности. Turpet (1976: xi) оправданно основывает свои исследования магии в ранней римской литературе на своих источниках использования слов. Если найти слова соответствующие греческому и латинскому слову «магия» относительно легко, очень сложно найти слова которые отдалённо соответствуют «религии», что, конечно, подчеркивает пост-Христианский концепт: см. Bernand 1991: 65-69.

[3] См. Collard 1949: 11-14.

[4] Попытки более сложных определений термина, см. Bourguignon 1987; Tropper 1989: 13-23; и Schmidt 1995: 111.

[5] Как у Pharr 1932: 279; см., для похожего использования на французском, Annequin 1973: 60.

[6] См. [Главу 2](#).

[7] Для их технического смысла, см. Oxford English Dictionary: *evocate*(2), *evocation*(3a), *evocator*(a); и отмечу ещё *evocatrix*.

[8] См. Lawson 1934: 80 для практик некромантии без магии. Bouche-Leclercq 1879-82, 1:333; Headlam 1902: 55; Lowe 1929: 52; и Massoneau 1934: 39 заходят слишком далеко, утверждая что античная некромантия была невозможной без магии.

[9] Hopfner 1921-24, 2: 546-49; Collard 1949: 143.

[10] Для *katabasis*, в особенности смотри Ganschietz 1919 (взаимосвязь с некромантией обсуждается в 2373) и Clark 1979.

[11] См. [Главу 16](#).

[12] См. [Главу 4](#).

[13] Collard 1949: 43.

## КРАТКАЯ ИСТОРИЯ НЕКРОМАНТИИ И ТЕМАТИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

Задачей этой книги является рассмотрение некромантии, такой, какой её практиковали и представляли в языческих греческой и римской культурах. Естественно, географически эти культуры простирались значительно дальше границ «Греции», не говоря уже о Риме, и

документальные свидетельства грекоязычного населения Египта под властью Римской Империи также обладают для нас особой важностью. Латинская некромантическая традиция в том виде, в котором она дошла до нас, происходит полностью из греческой. Если у римлян и были собственные формы некромантии, то впоследствии они бесследно растворились в греческих. Что касается временного периода, который мы будем рассматривать, это зрелая культура некромантии, такая, какой мы находим её в «Одиссее» Гомера, текст которой окончательно оформился приблизительно в 700-650 годах до н.э. Концом же интересующего нас периода мы можем условно считать падение Римской Империи в 476 г. н.э., хотя степень, в которой такие христианские авторы тех времен, как Тертуллиан, Ипполит и Августин могут раскрыть языческие некромантические идеи и практики, наводит на ряд размышлений. Христианский уклон их текстов обычно самоочевиден и вполне контролируем. Возможно, неожиданностью станет тот факт, что христиане первых веков не осуждали некромантию; Иустин Мученик находил её убедительным доказательством жизни души после смерти. Небольшая отсылка будет сделана к некромантии народов Междуречья и Египта, а также – евреев. К спиритизму, столь очаровавшему наших викторианских предков, мы обращаться не будем.<sup>[1]</sup>

В нашем исследовании мы без какого-либо ограничения обращаемся к широчайшему кругу литературных и документальных источников, многие из которых существуют лишь в виде неясных упоминаний и фрагментов в других текстах. Для некоторых наиболее важных источников сделаны специальные пояснительные отступления в виде сносок или прямо в тексте по мере их упоминания; однако, в силу ограниченности объёма книги, возможности постоянного приведения такой информации нет, по этой причине мы вынуждены огорчить как специалиста, так и обычного читателя. Несмотря на это, все тексты используются с учётом контекстов, позиций и установок, актуальных во время их написания, чего вполне достаточно для адекватности присутствия той или иной отсылки в общем объёме текста. Особо важно отметить, впрочем, что немногие из наших источников – скорее, даже, ни один из них – не документирует конкретные исторические формы античной некромантической практики. Потому мы обращаемся не столько к истории самой античной некромантии, сколько к истории касающихся её античных идей, верований и предрассудков.

В целом, текст работы организован тематически и синхронически, а не диахронически, чему есть ряд причин. Во-первых, греческая и латинская поэтическая традиция – важнейший из наших источников – была глубоко консервативной, и описывала заклинание мёртвых совершенно одинаковым образом в течение более чем тысячи лет. По сути, «последний» классический поэт, Клавдий, гнался за теми же зайцами, которых некогда спугнул «первый» поэт – Гомер. Во-вторых, сведения о многих основных положениях некромантической практики неясны, фрагментарны и разбросаны по огромному периоду времени, а потому мы вынуждены руководствоваться эффективным синхроническим подходом, ориентированным на реконструкцию этих основоположений. В-третьих, несмотря на возможные неприемлемые погрешности приблизительных реконструкций прошлого, общая разрозненность данных даёт основания полагать, что бы прямое соответствие между первым упоминанием какого-либо некромантического положения и его историческим появлением крайне маловероятно. Потому совершенно невозможно написать толковую историю развития основ античной некромантии. Тем не менее, здесь я предлагаю краткий, но при этом неизбежно размытый обзор этой истории в качестве ориентира, для чего также совмещу его с обзором некоторых из основных литературных источников.

Мы не располагаем никакими данными о греческой некромантии, предшествовавшими их описанию в мифологическом повествовании о странствиях Одиссея из «Одиссеи» Гомера.

Базовые ритуалы некромантии того исторического периода существенно напоминали погребальные обряды. Отсюда можно предположить (хотя и без однозначной уверенности), что греческая некромантическая практика возникла из таких обрядов (см. [Главу 1](#)). Небольшая находка из эвбейского города Лефканди (повреждённая статуэтка кентавра), датированная X в. до н.э., может свидетельствовать о том, что греки уже тогда применяли техники упокоения духов на могилах, которые были аналогичны практиковавшимся в историческую эпоху.<sup>[2]</sup> Хотя некромантические ритуалы, частично напоминающие греческие, и могли практиковаться на Ближнем Востоке в более ранний период, мы не считаем возможным говорить о прямом влиянии (см. [Главу 9](#)).

«Одиссея» Гомера по своему происхождению является устной народной поэмой. Считается, что финальную письменную форму она обрела примерно в 700-650 гг. до н.э., однако созревала она на протяжении предшествовавших сотен – и в некотором смысле тысяч – лет. Некромантический обряд, *nekuia*<sup>[3]</sup>, описан в одиннадцатой песни поэмы. Ночь. По инструкциям Кирки, Одиссей выкапывает яму (*bothros*).<sup>[4]</sup> Он совершает возлияние вокруг неё для всех мёртвых: сначала смесью молока и мёда, *melikraton*<sup>[5]</sup>, затем – сладким вином, после – водой, и, наконец, посыпает всё это ячменной мукой. Он возносит молитвы к мёртвым, обещая совершить жертвоприношения для всех их по возвращении домой в виде бесплодной тёлки из его стада, а также – драгоценностей, которым предстояло быть сожжёнными в пламени. Духу провидца Тиресия, с которым хочет поговорить, Одиссей обещает отдельное жертвоприношение в виде совершенно чёрного барана. Бронзовым мечом он вскрывает горло чёрного барана и овцы, обращая их головы вниз, по направлению к подземному миру, в то же время обратив своё лицо в противоположном направлении. Он позволяет их крови стечь в яму. Тогда появляются духи. Одиссей приказывает своим спутникам Перимеду и Эврилоху унести овец и сжечь их дотла, вознеся при этом молитвы Аиду и Персефоне. Все духи хотят испить крови, которая наполнит их силой понимания и речи, потому Одиссей, вооружившись мечом, позволяет приблизиться к ней лишь духам, с которыми хочет общаться. Однако перед тем как пропустить Тиресия и начать с ним разговор, Одиссей ведёт беседу с духом своего младшего товарища Эльпенора, который просит обеспечить его похороны. Всё перечисленное являлось в античном мире базисом для описаний и представлений, посвящённых некромантии, в особенности – применительно к технологии вызова духов. Влияние указанного сюжета на некромантию и сцены греческой и латинской эпической поэзии, связанные с ней (составляющие нашу единственную и наиболее важную категорию источников по теме) было непосредственным и определяющим, что можно увидеть, начиная с «Аргонавтики» Аполлония.

Тем не менее, гомеровская *nekuia* удивительным образом расходится со многими ключевыми моментами некромантических преданий, очевидно предшествовавших тексту и определявших его, оставивших в нём свои следы и сохранившихся на протяжении всей античной эпохи. Во-первых, в тексте отрицается наличие у мёртвых какой-либо специальной мудрости, свойственной мертвецам как таковым. Лишь дух Тиресия открывает Одиссею некие тайны, т.к. сам Тиресий при жизни был провидцем (см. [Главу 16](#)). Во-вторых (хотя, речь о том же самом), Одиссей не получает никакой тайной информации от духа, который явился первым, и идеально подходил для некромантии – речь идёт о духе преждевременно погибшего и не погребённого Эльпенора. Этот дух фактически получил всеобщую известность в некромантии, явившись незванным посреди ритуала. В-третьих, Одиссей говорил с духом, не пользуясь услугами профессионального некроманта, хотя текст и содержит следы наличия двух экспертов мужского и женского пола, руководивших Одиссеем. Волшебница Цирцея инструктирует Одиссея по поводу ритуалов, обеспечивающих появление духов, и снабжает его овцой и бараном, необходимыми для жертвоприношения; после разговора

Одиссея с духами, она спрашивает, как всё прошло. Она, кроме того, является первым примером ведьмы, владеющей некромантией – образа, ставшего популярным особенно в латинской поэзии (см. [Главу 9](#)). В ходе самого разговора, дух Тиресия выполняет для Одиссея роль инструктора и проводника в общении с другими духами.

Указанный отрывок из Одиссеи также является наиболее ранним упоминанием об оракуле мёртвых – *nekuomanteion*[\[6\]](#) близ реки Ахерон в Феспротии на Северо-Западе Греции. Оракулы мёртвых представляли собой входы в подземный мир, и располагались как в особых пещерах, так и вблизи озёр. В таких местах, как видно, можно было пообщаться с мёртвыми, исполнив перед сном особые ритуалы, что приводило ко встрече с духом во сне, где он и сообщал своё пророчество («инкубация», см. [Главу 6](#)).

Мы располагаем достаточным объёмом информации – литературной и археологической – касательно четырёх из таковых оракулов (см. [главу 2](#)). Их расцвет, предположительно, приходился на периоды архаики и классики. Оракул Ахерона, вероятно, находился как раз в приозёрном районе. Историк Геродот указывал, что оракул Ахерона по-прежнему существует, когда писал свои тексты в 420-е годы до н.э. Скорее всего, этот оракул уже не функционировал, когда Павсаний писал свой путеводитель по Греции (прибл. в 150 г. н.э.), хотя более поздние авторы указывали, что тот снова используется (см. [Главу 4](#); имя этого Павсания мы будем сопровождать далее эпитетом «Перигет», что значит «проводящий», чтобы отличать его от другого важного действующего лица нашей истории – Павсания, бывшего регентом Спарты). Авернский оракул под Кумами в Кампании (южная Италия) также вероятно находился вблизи озера. Предположительно этот оракул пользовался популярностью среди греческих колонистов, утверждавших, что якобы именно там состоялся визит Одиссея в подземный мир, и в некоторой степени калькировавших оракул Ахерона. Происходило это примерно в VII или VI в. до н.э. Впервые оракул упоминается (в мифологическом контексте) трагиком Софоклом в V в. до н.э. В следующем столетии, историк Эфор уже говорил о нём как о явлении далёкой старины (прежде всего, этим он старался объяснить отсутствие в этом месте пещеры). Этот оракул мёртвых прославился в греческой и латинской литературе больше, чем любой другой, и, скорее всего, люди в любом случае продолжали использовать озеро для некромантии в античные времена (см. [Главу 5](#)). Оракул на мысе Тайнарон на краю полуострова Мани, самой южной точки Пелопоннеса, располагался в маленькой пещерке остатки которой сохранились до наших дней. Если принять за истину легенду о том, что убийца Архилоха Коракс призывал там его дух, то оракул точно использовался в середине VII в. до н.э. Спартанское предание, повествующее о юноше Аргилии и регенте Павсании, разгромившем персов в битве при Платеях, в любом случае подтверждает, что оракул функционировал в начале V в. до н.э. Павсаний Перигет полагает, что он по-прежнему функционировал во II в. н.э. Оракул в Геракле Понтийской на южном побережье Чёрного моря располагался в более глубокой пещере, однако, он точно не мог быть действующим до того, как греки поселились в Геракле (прибл. в 560 г. до н.э.). Регент Павсаний предположительно посещал его в начале 470-х гг. до н.э. Историк Аммиан Марцеллин допускает, что оракул по-прежнему работал и в его время – в IV в. н.э. (см. [Главу 3](#)).

В античную эпоху греческие писатели текстуально зафиксировали серию очевидно народных сказаний о консультациях у этих оракулов. Исток этих сказаний относится к архаическому или раннему классическому периоду. Самым ранним и наиболее достойным внимания является сказание о том, как коринфский тиран Периандр призвал с помощью некромантии свою жену Мелиссу в Ахеронском *nekuomanteion*, что, согласно Геродоту, имело место быть примерно в 600 г. до н.э. (см. [Главу 4](#)). В этих источниках также сохранился комплекс некромантических преданий, формирующих «диптих» вокруг смерти регента Павсания, о чём стоит сказать особо. Вынужденный призвать призрака

Клеоники в Гераклеяском оракуле, случайно убивший её перед тем, Павсаний получает от него пророчество о собственной смерти. Дух же самого Павсания, в свою очередь, вызвали *psychagogoi*<sup>[7]</sup> или же «эвокаторы» для упокоения (см. Главы 3 и 7).

Трагедии Эсхила (прибл. 525-455 гг. до н.э.) играют важную роль в истории некромантии. Фрагменты его «Психагогов» предоставляют нам первое свидетельство о существовании этих некромантов-профессионалов (показанных, опять-таки, в мифологическом контексте). Скорее всего, они благополучно существовали задолго до этого упоминания. По всей видимости, их связывали с оракулами мёртвых, но также они действовали независимо от последних, как минимум, в случаях необходимости упокоения духа. Начиная с V в. до н.э. мы также начинаем слышать о других профессиональных некромантах, именуемых *goetes*, «колдуны», чьё название происходит от погребального плача, «*goos*»<sup>[8]</sup>, что служит указанием на их способность манипулировать душами умерших (см. Главу 7). Кроме того, фрагменты работ философа-мистика Эмпедокла (ок. 485-435 гг. до н.э.), а также краткие, но важные замечания Геродота об Аристее Проконнеском и Залмоксисе (420-е гг. до н.э.) говорят о том, что богатые предания, посвящённые цепочке греческих шаманов, достигших особых успехов в первую очередь в Пифагорейских школах, уже были широко известны начиная с V в. до н.э., несмотря на то, что основная часть этих преданий, дошедшая до нас, приходится уже на нашу эру. Эти «шаманы» успешно практиковали некромантию, а, кроме того, в их репертуаре были способности: отправлять свои души странствовать отдельно от тел, оставляемых в состоянии временной смерти; посещать подземное царство в поисках мудрости; а также – более широкий набор методов прорицания. Эти «шаманские» предания, по всей видимости, позволяют нам реконструировать более детализированную, внутреннюю и живую картину мира, которой располагал некромант архаической и классической Греции (см. Главу 8).

В «Персах» Эсхила (472 г. до н.э.) сохранилась вторая по значимости сцена некромантии, представленная в греческой литературе. Там персидская царица-мать Атосса, с помощью персидских старцев, призывает дух своего умершего мужа Дария у его могилы. Греки и римляне отчётливо ассоциировали некромантию с персидскими магами. Одни исследователи связь между некромантией и персами в данном произведении считают случайностью, другие – проявлением этого распространённого убеждения. Я предпочитаю вторую точку зрения. Допущение подобной связи наделяет совершенно ясным смыслом фрагмент из Геродота, где описывается страх, наполнивший персидскую армию в битве на месте Трои (солдаты боялись, что маги вызовут призраки воинов Троянской войны). В любом случае, таковая позиция, несомненно, подтверждается Пифоном<sup>[9]</sup> во фрагментах его произведения «Аген»<sup>[10]</sup> (326 г. до н.э.), посвящённого одному из эпизодов жизни Гарпала. Греки и римляне также связывали некромантию с вавилонскими халдеями и египтянами. Это убеждение не имеет широких свидетельств во времена империи, однако, тот же «Аген» может служить косвенным подтверждением того, что некромантия приписывалась халдеям уже на заре эллинизма. Первое свидетельство приписывания некромантии египтянам, которым мы располагаем, датируется ранними 30-ми гг. до н.э., и касается волшебника Мериса, упомянутого Вергилием. Все упомянутые персонажи в равной степени могут считаться обладателями доступа к неизведанным, тёмным и древним формам мудрости (см. Главу 9).

Поздний классический период предоставляет нам, вероятно, первое свидетельство связи некромантии с Кумской Сивиллой, девственной провидицей, вдохновляемой Аполлоном. Это свидетельство представлено в форме серии ваз, расписанных Кумским художником. Те же предания вошли и в латинскую поэзию. Впервые они встречаются в трудах Невия (конец III в. до н.э.), а наиболее известную форму получают в Вергилиевой сцене



некромантии из VI книги «Энеиды», опубликованной в 19 г. до н.э. (менее же известное выражение предоставляет Силий Италик в конце I в. н.э. в «Пунике»; см. [Главу 5](#)).

Очевидная нехватка литературных упоминаний о некромантии в эпоху эллинизма частично компенсируется греческим сатириком Лукианом, который писал во II в. н.э. В числе его трудов – обширный сборник менипповых сатир, где как изображается фигура самого Мениппа, так и затрагивается тематика загробного мира через призму кинического мировоззрения, характерного для подобных работ. Наиболее важным текстом сборника для нас является «Менипп» или «Некиомантия»[\[11\]](#), где Мениппа отправляет в загробный мир халдейский некромант Митробарзан для получения тайного знания о смысле жизни от духа Тиресия.[\[12\]](#) Эти работы основаны, в большей или меньшей степени, на трудах киника Мениппа Гадарского, расцвет деятельности которого пришёлся на 300-250 гг. до н.э.[\[13\]](#) В начале XX в. Лукиан был обвинён Хельмом в жульничестве и бесстыдном плагиате. Так, Лукиан прославился скорее в силу своего оригинального стиля и других инноваций, в частности – благодаря разработке формы комического диалога, бывшей для этого автора основной.[\[14\]](#) Несмотря на это, нужно признать, что «Менипп» Лукиана обладает фундаментальным сходством с «Путешествием в подземное царство» (*Неквия*) Мениппа, текст которого можно реконструировать на основе двух античных свидетельств и параллелей между «Мениппом» Лукиана и другим трудом, частично основанным на «Мениппе» — «Апофеозом Божественного Клавдия»[\[15\]](#) Сенеки. В начале III в. до н.э., помимо этого, Крантор из Сол в своём утешительном трактате[\[16\]](#), написанном от лица Элизия из Терины, предоставляет нам важные свидетельства работы оракулов мёртвых (см. [Главу 6](#)). Утверждение, о том, что, якобы, эллинизированный египтянин II в. до н.э. Болос из Мендеса писал о некромантии, не вызывает у нас доверия.[\[17\]](#)

Цитата из энциклопедиста Варрона (116-27 гг. до н.э.) времён поздней Римской Республики – наше наиболее раннее указание на установившуюся связь некромантии с ясновидением, в частности, речь идёт о некоторых разновидностях некромантии, заключавшихся в гадании на чаше, хотя позднеклассические изображения Сивилл (Кумского художника) наводят на мысль, что такая ассоциация возникла ещё ранее. Метод гадания на чаше заключался, как видимо, в распознавании образов или посланий на поверхности жидкостей, налитых в чашу, а также, возможно, в пятнах и разводах, образующихся в ней от смешения разных жидкостей. Огромная подборка рецептов леканомантии (некоторые из них однозначно некромантические) была найдена в египетских магических папирусах III-IV в. н.э., написанных на греческом языке и демотике (о них будет сказано ниже). Из этих текстов ясно, что для смотрения в чашу обычно использовали мальчика-медиума, возможно, находившегося в трансе. В них также подчёркивается тесная связь леканомантии с лихномантией, гаданием на лампах, вероятно – по образам в пламени; лихномантия тоже содержит некромантические элементы. Мальчик-медиум использовался для манипуляций с душами со времён, как минимум, Аристотеля (сер. IV в. до н.э.), как нам известно от его ученика Клеарха. Вероятно, именно факт использования таких мальчиков-медиумов для некромантических целей породил популярное в Римской Империи мнение, о том, что, якобы, некроманты приносили в жертву мальчиков во время своих ритуалов.

Сцены, связанные с некромантией, активно использовались для создания атмосферы ужаса в латинской поэзии периода Империи. Существуют свидетельства некоторой роли таких мотивов и в поэзии республиканского периода. Помимо Невия, Цицерон цитирует анонимный поэтический отрывок о призыве духов на Авернском озере в своих «Тускуланских Беседах» (44 г. до н.э.)[\[18\]](#), Лаберий же (ок. 106-43 гг. до н.э.) написал мимы под названием «Некиомантия» и «Авернское Озеро»[\[19\]](#). Однако, начиная с периода принципата, мы можем обнаружить крупные сцены некромантии, сохранившиеся

в трудах Горация («Сатиры», 1.8, ок. 30 г. до н.э.), Вергилия («Энеида», 6, 19 г. до н.э.), Сенеки («Эдип», ок. 65 г. н.э.), Лукана («Фарсалия», 6, ок. 65 г. н.э.), Силия Италика («Пуника», 13, кон. 80-х гг. н.э.), Статия («Фиваида», 4, ок. 91-92 гг. н.э. – очень напоминает сцену из Сенеки)[20], и Валерия Флакка («Аргонавтика», 1, 79-95 гг. н.э.). Текст Горация – сатирический, Сенеки – трагический, остальные писали эпос. Тексты, созданные после Лукана, не описывают страшных сцен, однако, включают многие детали, полезные для реконструкции некромантических практик, и размышлений о таковых.

Также, именно с Канидии Горация начинается великая латинская традиция изображения колдуний-некромантов. Это общее место можно обнаружить (хотя бы в виде наброска из пары строк) у большинства последующих латинских поэтов. Весьма вероятно, что фигура колдуньи-некроманта тогда была уже весьма распространена в греческой поэзии. Помимо Цирцеи, Аполлоний Родосский пишет о Медее, инструктирующей Ясона на предмет вызова Гекаты путём совершенно некромантического ритуала. Возможно, Кумская Сивилла внесла свой вклад в развитие латинского варианта колдуньи-некроманта в утраченной литературе периода Республики (см. [Главу 9](#)). «Сатиры» Горация также можно считать первым свидетельством использования куклы вуду в некромантии. Данная тема осложняется тем фактом, что колдуньи Горация комбинируют некромантический ритуал с эротическим, к которому куклы вуду в любом случае имеют прямое отношение. Несомненно, куклы вуду используются значительно позже в совершенно некромантическом ритуале старухой из Бессы в «Эфиопике» Гелиодора (IV в. н.э.). На применение кукол в некромантии в значительно более раннюю эпоху указывает, помимо прочего, миф о Протесилае и Лаодамии (см. [Главу 11](#)).

Среди этих латинских поэтических текстов, несомненно, самым важным является произведение Лукана. Он не только даёт нам наиболее разработанное и захватывающее описание некромантии, он ещё и предоставляет уже само по себе величайшее нововведение, заключающееся в особом пути описания оной. Лукан знакомит нас с некромантической техникой временного оживления умерших, исполняемой прославленной фессалийской колдуньей Эрихто над трупом солдата Помпея. Она вливает собственную кровь вместе с самыми разнообразными магическими ингредиентами в труп. Издав непонятные крики, она призвала силы подземного мира. Дух возник рядом с трупом, однако отказался вернуться в него. Эрихто ударила по трупу змеей, словно плетью, и начала во второй раз, ещё более угрожающе, обращаться к подземным силам, и тогда оживление состоялось: труп поднялся на ноги и ответил на вопросы. Впоследствии мы находим два других сюжета, посвящённых реанимации в античных романах – «Метаморфозах» Апулея (ок. 160-х гг. н.э.)(21] и «Эфиопике» Гелиодора. Техника реанимации, как она показана в текстах, построена на технике призыва, однако является значительно менее консервативной по своей сути. Одним из ключевых вопросов развития античной некромантии является проблема происхождения её техник, которые на первый взгляд кажутся плодами спонтанного воображения самой Эрихто. Важным источником в этом смысле является VII книга эпических «Метаморфоз» Овидия. В детально разработанном сюжете, Медее омолаживает постаревшего Ясона посредством техник, выглядящих как несомненный прообраз техник Эрихто, и которые, также, могут быть списаны с более ранних сюжетов оживления. Довольно сложно определить, какие некромантические основоположения из «реальности» легли в основу таких сцен, если таковая связь вообще имела место быть. Мы утверждаем, что таковые сцены, вероятно, основаны на интерпретации некромантических ритуалов, в которых используются черепа или «говорящие головы». Такие ритуалы, вероятно, берут своё начало из архаического периода и тогдашнего мифа о говорящей голове Орфея (см. [Главу 13](#)).

Обвинение в практике некромантии было широко распространено во времена Римской Империи. То есть в некромантию, несомненно, верили, т.к. строго запрещали её наряду с практиками «магии» и «гаданий». Часто, со времён Нерона, объектами обвинений в некромантии становились сами императоры. В большинстве своём, эти обвинения трактуются как «мифы», функцией которых было изображение императоров как невозддержанных, беззаконных, наглых и жестоких. Если же в практике некромантии обвиняли простых людей, то обычно сообщается, что обвиняли их, по сути, за попытку предсказать смерть императора и, таким образом, способствование её приближению (см. [Главу 10](#)).

С III и IV вв. н.э. до нас дошло большое количество греческих магических папирусов, сохранившихся в египетских песках (вместе с рядом родственных и приближённых тематически текстов, написанных на демотике). Самыми важными документами среди них являются обширные сборники инструкций – или же «формуляры», содержавшие всевозможные заклинания. Эти папирусы свидетельствуют о богатой и сложной магической традиции, объединяющей древнегреческие материалы с материалами египетской и ближневосточной культур в особом синтезе. Зачастую невозможно определённо говорить о культурных истоках описываемых методик, также как невозможно установить хронологию основополагающих методов древней некромантии.<sup>[22]</sup> Ряд этих папирусов касается непосредственно некромантии; наиболее же важным из них является папирус PGM IV, «Большой Парижский Магический Папирус», содержащий ряд некромантических заклинаний, приписываемых «Питису». Эти заклинания направлены на получение некромантических пророчеств путём ритуалов, проводимых с трупами, хотя и утверждается, что необходим один лишь череп. Эти папирусы – единственное прямое «документальное» подтверждение некромантической практики в античности (см. Главы [12](#) и [13](#)).

Примечателен тот факт, что не существует ни одной эпитафии, которая напрямую касалась бы некромантии. Оракулы мёртвых, очевидно, не представляли собой центры письменных свидетельств. Можно лишь привести упоминание IV в. до н.э. о заклинателе (*psychagogos*)<sup>[23]</sup>, обнаруженное на медной табличке с вопросом для Додонского оракула (см. [Главу 4](#)), а также две надгробные надписи II-IV вв. н.э. из Малой Азии, в которых духи похороненных предлагались в услужение некромантам (см. [Главу 1](#)).

Перевод: [Александр Артамонов](#) для Ордена Хранителей Смерти, 22.05.2016г.

[1] Для более глубокого понимания «спиритуализма» в античности, см.: Dodds, 1936 (E. R. “Telepathy and Clairvoyance in Classical Antiquity” в книге *Greek Poetry and Life: Essays Presented to Gilbert Murray on His Seventieth Birthday*, Oxford, 1936. стр.: 364-386 — в скобках прим. переводчика), благодарю Byron Harriet за эту ссылку.

[2] V. R. Desborough, R. V. Nicholls, и M. Popham, “An Euboean Centaur”, *ABSA*, № 65, 1970, стр. 21-30.

[3] Νεκρία (прим. переводчика).

[4] Βοθρός (прим. переводчика).

[5] Μελικράτων (прим. переводчика).

[6] Νεκρομαντεῖον (прим. переводчика).

[7] Ψυχαγογοί (прим. переводчика).

[8] γοοός (прим. переводчика).

[9] Имеется в виду Пифон Катанский, драматург-сатирик времён Александра Македонского (прим. переводчика).

[10] Αὔτην (прим. переводчика).

[11] В русском переводе С. С. Лукьянова текст называется: «Менипп, или путешествие в подземное царство» (прим. переводчика).

[12] Остальные это: «Переправа» или «Тиран»; «Диалоги в Царстве Мёртвых»; «Харон» или «Наблюдатели»; «Икароменипп» или «Заоблачный Полёт»; «Зевс Трагический»; «Зевс Уличаемый»; «Собрание Богов»; «Пир» или «Лапифы»; «Сновидение», или «Петух»; «Продажа Жизней»; «Рыбак», или «Восставшие из Гробов»; «Беглые Рабы»; «Дважды Обвинённый» или «Судебное Разбирательство»; «Сатурналии»; «Тимон» или «Мизантроп», см. Hall 1981: 446. (см.: Лукиан Самосатский, Сочинения. В 2 т. СПб., 2001 – в скобках прим. переводчика).

[13] Большинство наших знаний о жизни и трудах Мениппа происходит от Диогена Лаэртского 6.99-101. (доступна в издании: Диоген Лаэртский. «О Жизни, Учениях и Изречениях Знаменитых Философов». Перевод с древнегреческого М. Л. Гаспарова. М.: «Мысль», 1986. VI.99-101. — в скобках прим. переводчика)

[14] См.: Helm, R. *Lucian und Menipp*. Leipzig, 1906; McCarthy, B. “Lucian und Menippus”. *YCS*, 1934: 4. сс. 3-55; Hall, J. *Lucian's Satire*. NY: 1981. сс. 64-150. (оба активно критиковали позицию Хельма); Relihan, J. C. “Menippus in Antiquity and the Renaissance”. В книге: R. B. Branham and M.-O. Goulet-Caze, eds. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley, 1996. сс. 270-280.

[15] Apocolocytosis (прим. переводчика).

См. Словарь Суды: «phaios»; также: Диоген Лаэртский, VI.102 (Очевидно, вместо «Менедема» имелся в виду «Менипп»). Потерянная Варронова мениппея, «Peri Eхаgogēs», «Об уходе (Духов?)» также может базироваться на этом материале. См.: Hall, J. *Lucian's Satire*, сс. 76, 100, и 128-30 (где описана реконструкция Некии). На стр. 143, 200 и 509, Холл подчёркивает, что очистительные обряды Митробарзана, описанные Лукианом, являются инновационными с точки зрения пародирования митраизма. Третья и Четвёртая книги «Памфлетов» скептика Тимона (прибл. 320-230 гг. до н.э.), в которых он спускается в подземный мир для спора с рядом умерших философов, также основаны на тексте «Мениппа»: см. H. Diels, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*. Berlin, 1901: сс. 173-206; а также: Long, A. A. “Timon of Phylus: Pyrrhonist and Satirist”. *PCPS*, 1978: 24. сс. 68-91. Di Marco, M. *Timone di Fliunte Silli*. Rome, 1989.

[16] Речь идёт об «Утешении к Аполлонию» Псевдо-Плутарха (прим. переводчика).

[17] Faraone, C. A. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, Mass. 1999: с. 11. См. фрагменты: DK 68 B 300.

[18] Цицерон. *Тускуланские Беседы*. I.16.37.

[19] *Necromantea et Lacus Avernus* (прим. переводчика).

[20] Liedloff, C. *De Tempestatis, Necyomanteae, Inferorum Descriptionibus quae apud Poetas Romanos Primi post Chr. Saeculi Leguntur*. Dissertation, Leipzig: 1884. cc. 19-28; Collard, M. *La Necromancie dans l'antiquite*. Thesis, University of Liege: 1949: с. 69 и 141.

[21] Достаточно много материала по родственным темам можно найти в *Апологии* того же автора.

[22] Для ознакомления с общей дискуссией по поводу указанных явлений и связанного с ними контекста, см.: Nock, A. D. "The Greek Magical Papyri." *YEA*, 1929, 15: 219-235; Gager, I. G. "Review of Betz". *Journal of Religion*, 1987, 67: 80-86; Martinez, D. G. *A Greek Love Charm from Egypt*. Michigan: Atlanta, 1991; Betz, H. D. "The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri." In B. F. Meyers and E. P. Sanders, eds., *Self-Definition in the Greco-Roman World. Jewish and Christian Self-Definition*, 1982, 3, 162-71. Philadelphia; Betz, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. 2d cd., Chicago; 1st cd., 1986; Brashear, W. "Magical Papyri: Magic in Bookform." In P. Ganz, ed., *Das Buch als Magisches und als Repraesentationsobjekt*, 1992, 25-59. Wiesbaden. Brashear, W. "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey with an Annotated Bibliography." *ANRW*, 1995, 2.18.5: 3380-684; Dickie, M. W. "Talos Bewitched: Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius' *Argonautica* 4.1638-88." *Tapers of the Leeds International Latin Seminar*, 1990, 6: 267-96.

[23] *Ψυχαγωγος* (прим. переводчика).

## ПРИЛОЖЕНИЕ К ВВЕДЕНИЮ: ТЕРМИН «НЕКРОМАНТИЯ» И ЕГО АНАЛОГИ В ГРЕЧЕСКОМ И ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКАХ.

Термин «некромантия» основан на греческом корне *nek* (также встречаются варианты *neku* и *nekr*) и, по всей видимости, появляется в литературных и философских работах, как описание оживления мёртвых. В виде «*nekuia*» его употребляет Менипп, в описании некромантии, в III в. до н.э. Он же упомянут в XI книге «Одиссеи» Гомера, уже в I в. до н.э., в последствии Диодор, ссылаясь на эту книгу, сделал это название действительно популярным.[1] Однако, использовалось также несколько эквивалентных терминов, например, Геродианом в середине третьего века.[2] «*Nekuomanteia*» – предсказание по мёртвым, применяемое в женском роде, латинизированное в виде «*Necyomantia*», взято из работ Лаберия (I в. до н.э.).[3] В этот же период (в I в.) Цицерон использует греческий термин «*nekuomanteia*», означающий ритуалы предсказания при помощи мёртвых и описывает ритуал, проведённый Аппием Клавдием.[4] В следующем веке старший Плиний называет практики некромантии «*Necyomantea*» (жен. род), применяя это название как альтернативу употреблённому в XI книге «Одиссеи» Гомера.[5] В следующем веке это (латинизированное) название опять возвращается в Грецию, в виде альтернативного, появляясь в сатире Лукиана «Менипп или путешествие в Подземное царство».[6] Греческий термин *nekromantia* (построенный на *r* в основе) найден в толковании на *nekuomanteia* в Исихия, хотя греки развили родственную *r*-основную форму *nekromantis* («некромант»?), употреблённую у Пс.-Ликофрона в «Александре» ок. 196 до н.э.[7] Термин «*Nekromanteia*» возможно даже возник как



результат обратного образования от латинского языка, которым, как правило, предпочитали переписывать греческий язык, из «*necyomant*» получился «*nekromant*».[8]

Греческое слово среднего рода множественного числа «*psuchomanteia*» – ритуалы для гадания по душам – это «*psychomanteia*», которую латинизировал Цицерон в I веке до н.э. Её ритуал, описанный им и приписываемый Апию Клавдию, является синонимом «*nekiomanteia*».[9] «*Psuchomanteia*» (жен. род) «Предсказание по душам» появляется значительно позже, в VI в. н. э., у Энея из Газы[10]. «*Psuchagogia*» (жен. род) «призывание (вождение) душ» впервые встречается во II-III вв н. э., у Филострата[11]. В IV в. Сервий, комментируя Вергилия, вводит понятие «*sciomantia*» «гадание по теням», латинизированное из греческого «*skiomanteia*», используется оно, однако, для описания призыва мёртвых. В итоге, на тот момент «некромантия» означала предсказание с помощью поднятия трупов, как у Лукиана[12]. Как далеко это различие распространилось за круг Сервия остаётся неясным. Стоит отметить, что термины, образованные на основании латинского языка никогда не появляются.

*Перевод: Etrius для Ордена Хранителей Смерти, 2015г.*

---

[1] Диодор 4.39; Плутарх «Моралии» 740с; Максим Тирский 14.2 и Гомер «Одиссея» 24.1. Плутарх «Моралии» 17b говорит о подземном мире во множественном числе; Феодорит «Врачевание эллинских недугов» 10 (PG 83, 1061a). Turpet (1976, 125) считает, что значение «*nekiia*» должно быть ограничено «спуститься к мёртвым».

[2] Геродиан 4,12.; в то же время Цицерон использовал это слово трижды, в 49г. до н.э., в качестве ругательства для окружения Цезаря – «открывающего ад»: «Письмо к Аттику» 9.10, 11 и 18, Clarc 1970 перевод.

[3] Авл Гелий 16.7 и 20.6 (Bonaria 1956: 52-55)

[4] Цицерон «Тускуланские беседы» 1.37.

[5] Плиний (ст.) «Естественная история» 35.132, но это спорно *neciomantea* и *necromantia* встречается в риторических упражнениях Гермогена 2. 14,13; комментарии Евстафия на «Одиссею» Гомэра 11.1, и схолии к «Одиссее» 24.1, 1979, 53-54.

[6] В IV или V в. н.э. у Иоанна Златоуста ( «Комментарии на Послание к Римлянам», PG 60, 627.15) термин может применяться более широко, в отношении магии вообще.

[7] Пс.-Ликофрон, «Александра» 682; см. Главы 7 и 16.

[8] См. в С. Т. Lewis and C. Short «Латинский словарь» (Оксфорд, 1879) и Н. G. Liddell, K. Scott и Н. S. Jones «Греко-английский словарь», в 9 т. (Оксфорд, 1968) термины *necromantia*, *necromantii* и *necyomantea*.

[9] Цицерон «О дивинации» 1.132 и «Тускуланские беседы» 1.115.

[10] Эней из Газы «Теофраст» столбец 54.

[11] Филострат «О героях» 19.3. Ефстафий на Одиссею Гомэра 9.65. Никифор Григор PG 149, 615

[12] Комментарий Сервия к «Энеиде» Вергилия 6.149 и 667; Gordon 1987: 234.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 1 МОГИЛЫ И МЕСТА СРАЖЕНИЙ

В греко-римской некромантии местам захоронения придавалось первостепенное значение. Предполагалось, что духи умерших обитают неподалёку от своих могил.[1] Их важность в качестве мест, при помощи которых можно оказывать влияние на призраков также подтверждают многочисленные таблички с проклятиями (греч. *katadesmoi*; лат. *defixiones*)[2] и сопутствующие им куклы вуду (греч. *kolossoi*). Таблички были адресованы духам, которые обитают в могилах и через которых так или иначе должны были подействовать написанные на них проклятья.[3]

Первое упоминание о некромантии «на могилах» в литературе мы встречаем в «Персах» Эсхила[4] (472 год до н. э.). В этой книге царица Атосса вместе с хором персидских старейшин выкликает из могилы дух умершего царя, своего мужа Дария, чтобы поведать ему о бедствиях, принесённых новым правителем и их общим сыном Ксерксом. Для постановки этого поразительного эпизода на сцене, скорее всего, потребовалось бы построить проход под сценической площадкой или создать на ней искусственную насыпь.[5] Любители трагедий, вероятно, уже видели, как схожим образом дух Ахиллеса поднимается из троянской могилы в своих золотых доспехах, для того чтобы потребовать принесения Поликсены в жертву. Этот традиционный сюжет циклического эпоса, вероятно, лёг в основу нескольких ранних трагедий. Во всяком случае, он был впоследствии найден в «Поликсене» Софокла[6] и в одной из сцен «Гекубы» Еврипида.[7] Изображение на крышке классического *askos*[8] поможет нам представить эту сцену. На нём мы видим поднимающегося из могилы воина в шлеме и кирасе, вооружённого щитом и копьём, и готового к бою. Не будь у него бороды, этот воин мог бы оказаться самим Ахиллесом. В I в. неопифагорейцу Аполлонию Тианскому выпала возможность вызвать дух Ахиллеса и задать ему вопросы, касающиеся Троянской войны и сведений, которые сообщает о ней Гомер.[9] Он призвал дух, но не обычным способом, включающим в себя жертвоприношение барана (как пифагореец он избегал жертвоприношений животных). Вместо этого он использовал индийскую молитву. Явившийся дух был высотой двенадцать локтей, и великодушно позволил Аполлонию задать ему пять вопросов.[10]

*Рис. 1: Герой поднимается из могилы. Изображение на askos, 500-490г. до н.э.  
Бостон, Музей Изобразительного Искусства, 13.169. Дар Е. Р. Warren  
Музею Изобразительного Искусства Бостона © Музей Изобразительного Искусства  
Бостона*

Пифагорейцы, судя по всему, с удовольствием прибегали к некромантии с использованием могил. Плутарх (I-II вв. н.э.) рассказывает, что Лисид[11], бывший учителем в Фивах и умерший там же, был похоронен далеко от дома. Его друзья были обеспокоены тем, что его похороны, возможно, не соответствовали их обычаям, поэтому

один из его друзей, Феанор, посетил могилу друга. По ночам он совершал возлияния и призывал душу Лисида. В одну из таких непроглядных ночей ему послышался голос, который просил не тревожить неизменное спокойствие могилы, царившее тут с тех пор, как тело Лисида с должным благочестием было похоронено. Также голос сказал, что душа Лисида уже предана суду и переродилась в новом теле. Готовность духов пифагорейцев подавать голос из могил также описывается в повести Ямвлиха[12] о пастухе, который услышал, как пифагореец Филолай[13] поёт из своей могилы. Когда об этом прошествии рассказали ученику Филолая Эвриту, тот лишь невозмутимо спросил какую мелодию исполнял дух.[14]

Некромантия на могилах также встречается и в римской культуре. В «Буколиках» Вергилия (37 г. до н.э.) описывается волшебник Моэрис. Одной из его способностей было вызывать души из могил. Этот сложный магический ритуал описывается в «Сатирах» Горация от лица статуи Приапа (приблизительно 30 в. до н.э.). Сцена, в которой ведьмы Канидия и Сагана объединяют некромантический призыв духов с заклятием любовной привлекательности, разворачивается в саду Мецената на Эсквилине, который, в свою очередь, был построен на заброшенном кладбище. Эти величественные белые гробницы сохранились и до наших дней; общие для рабов и бедняков траншеи были перепаханы и до недавнего времени там можно было наблюдать отбеленные временем кости. В «Эподах» Горация (прибл. 30 в. до н.э.) упоминается персонаж, способный возрождать голоса даже из пепла; недвусмысленно способностью воскрешать кремированных мертвецов хвастается Канидия. Согласно Лукану, как предзнаменование разрушительной гражданской войны между Цезарем и Помпеем[15], из погребальных урн внезапно начали доноситься стоны. В Риме Имперского периода можно найти ещё множество примеров некромантии на могилах.[16]

Некоторые умершие весьма положительно относятся к разговорам на могилах. Многие эпитафии приглашают прохожих обратиться к духам за предсказанием. Аммиас была жрицей мистического культа, умершей во II в. н.э. в Фиатире. На её погребальном алтаре было написано: «Пусть тот, кто желает узнать от меня правду, прочтёт молитву над алтарём, включив в неё свой вопрос, и ответ к нему придёт в виде видения». Благодаря своим способностям Аммиас имела высокий авторитет среди её жрецов. Культ Аммиас или культ Артемиды, чьи мистерии совершались в Фиатире, возможно, был связан с культом Асклепия. В таком случае её предсказания, помимо всего прочего, имели и лечебный эффект.[17] Афанатос Эпитинкан, пророк из Акмонии (Фригия) погиб в начале IV в. Следующие строки из его эпитафии говорят о том, как бы он хотел продолжить пророчествовать после смерти: «Этот яд мне дал бессмертный Афанатос Эпитинкан, что обо всём поведать может». В другой фригийской эпитафии сын описывает своих родителей чрезвычайно искусными в предсказании. В заключение не датированная эпитафия в Риме приглашает прохожих, сомневающихся в существовании привидений, вызвать мёртвого при помощи специального призыва. По всей видимости, это была лишь шутка с использованием местного эха, но всё же она могла убедить неверующих, что с обитателями могил можно общаться.[18]

Как мы вскоре увидим (в особенности в [Главе 15](#)), некромантия была тесно связана с упокоением душ беспокойных умерших, которое, как ни парадоксально, сопряжено с вызовом духа. Если дух был похоронен неподобающим образом, то его упокоение следовало проводить на месте, где было погребено тело. Таким образом, в рассказе Пс.-Квинтилиана отец нанимает волшебника для того, чтобы упокоить дух сына, несмотря на протесты его матери. Волшебник сковал урну и всю могилу духа заклинаниями, при том, засыпав могилу камнями и связав железными цепями (железо сковывает призраков). Как мы вскоре убедим, *psuchagogoi* могли упокоить беспокойного духа, сначала при помощи

чёрной овцы определив где находится его тело, а затем, спросив у самого духа, почему он не может обрести покой.[19]

\*\*\*

Ритуалы, традиционно используемые для призыва призраков, были идентичны обычным религиозным ритуалам, совершаемым греками на местах захоронений, по возможности исключавшим произнесение «заклинаний» вслух.[20] Это показывает насколько важную роль играли в некромантии места захоронений. Существует несколько типов обрядов, совершавшихся на могилах, но из-за нехватки согласованной терминологии археологическая литература, описывающая эти типы, не упорядочена. Едва ли найдутся два археолога, подразумевающих одно и то же под «культом могил». Недавно предложенная Антоначчи (Antonaccio) классификация терминов может послужить хорошим примером их разделения, которое можно ввести: обряды, проводимые во время самих похорон; обряды, проводимые во время дальнейших посещений могил родственниками – «посещение могил» или «культ мёртвых»; единичные подношения, или подношения, сделанные в Микенских гробницах – «культ могил»; и подношения для святынь героев, которые не имеют ничего общего с могилами – «культ героев». Посещение могил с целью практики некромантии, по всей видимости, ближе всего к «посещению могил» или «культу могил». Литературные и археологические доказательства говорят о том, что, несмотря на временные и локальные различия, во всех четырёх видах обрядов использовались ритуальные элементы, укоренившиеся в некромантии: копание ямы, возлияния молока, мёда, вина, воды и масел, а также подношения зёрен, цветов, подношения крови (известные как *haimakouria*[21], насыщение кровью), а также жертвоприношения животных и молитвы.

Среди двух наиболее важных разновидностей некромантии подношение крови является наименее распространённым, хотя чётких границ как таковых между ними не существует.[22] Часто утверждается, что возлияние крови производилось только при посещении могил героев.[23] Тем не менее, оно является обычным атрибутом литературы, описывающей сцены некромантии, хотя такое возлияние и не универсально (например, духу Эсхила или Дария не было сделано ни одного). Возможно, что подношения крови так часто встречались в некромантической литературе, в связи с тем, что там чаще всего упоминались призраки, имеющие героический статус. Или упомянутым в книгах фигурам придавался статус героев (так, например, статус Аммиас до сих пор неясен). Во всяком случае, тексты табличек с закланиями часто были обращены к обычным смертным, но предпочитали обращаться с просьбами к воинам, как к героям. Священные предписания Селинунта, написанные в сер. V в.[24], предписывают, с одной стороны, приносить в жертву овец и проливать их кровь на землю для упокоения духов, а с другой, жертвоприношение овцы Тритопатрам для очищения; вместе с тем, подношение вина, *melikraton*[25] и ячменного хлеба для героев.[26]

Тонкая грань между простым посещением могил и призывом духов хорошо показана в «Персах» и «Хоэфорах»[27] Эсхила. Сначала, когда Атосса приходит на могилу к Дарию со своими подношениями в виде мёда, воды, вина, масла и цветов, мы не догадываемся, что она задумала что-то кроме простого посещения могилы своего родственника. Эта сцена напоминает об Ифигении, наблюдающей как делаются подношения молока, вина и мёда её брату Оресту[28]. В «Хоэфорах» (458 г. до н. э.) Электра приносит к могиле отца Агамемнона возлияния, и возносит молитвы его духу. Возлияния на могилу сопровождаются оплакиванием (*kokutoi*), исполняемым хором. Она напрямую обращается к Агамемнону, взывая к земле, которая является домом для умерших, и просит Гермеса, проводителя душ и вестника верхнего и нижнего миров, сказать подземным демонам

(*nekudemonēs*, призракам мёртвых)[29], чтобы они прислушались к её молитвам. Она умоляет дух Агамемнона проводить её брата Ореста до дома, а также отомстить её матери, Клитемнестре, за его смерть. Её мольбы тут же были вознаграждены появлением Ореста. Тогда они вместе задумывают убийство Клитемнестры и её любовника Эгисфа, после чего Орест взывает к земле: «О земля, пошли мне отца моего из глубин твоих, дабы он мог наблюдать за боем нашим», Электра же просит помощи у богов: «О Персефона, даруй нам силу». Орест напоминает отцу об оскорблениях, нанесённых ему Клитемнестрой, и спрашивает, не проснулось ли в нём желание мести, не хочет ли он, чтобы справедливость восторжествовала. Тогда же Электра взывает к его гордости. Не похоже, что Орест и Электра ожидают физического вмешательства со стороны духа, но они просят его о моральной и сверхъестественной (магической) поддержке.[30] В пьесах «Электра» Софокла и Еврипида обращения схожи.[31]

Иллюстрация посещения могил на классической вазе V в. до н. э. наглядно демонстрируют скрытый некромантический подтекст. На ней изображён чернокрылый белый призрак, парящий над могильной плитой, для того, чтобы поприветствовать посетителя и принять его дары. Бостонская же ваза изображает призрак женщины в миниатюре. Она сидит на небольшом стуле над своей могильной плитой, чтобы встретить пришедшего гостя (рис. 2). Этот образ раскрывает суть рельефов, изображающих сидящих женщин. Этот мотив достаточно часто встречается на могильных плитах IV в., примером чему могут послужить надгробные камни Деметрии, Памфилы и Гегесо. Этот архетипический образ посещения могил, по всей вероятности, является очень древним. Ещё на минойских саркофагах из Агия Триады[32] изображается мёртвый герой, восставший у своей могилы, чтобы принять подношения.[33]

При всей схожести между некромантическими обрядами и ритуалами, совершаемыми на могилах, из этого не обязательно следует заключение, что первое произошло от второго.[34] (Во всяком случае, поиск истоков греческой некромантии является бессмысленным занятием; более подробная информация по этой теме дана в [Главе 9](#)). Тем не менее, верно то, что их считали очень похожими.

Связь между могилами и некромантией, по-видимому, была иногда неверно истолкована. Повествование о том, как Гарпал призывал дух своей гетеры Пифоники (примерно 326 год до н.э.), вероятно, возникла из-за того факта, что он построил для неё крупнейшую гробницу, равных которой не было во всей Аттике, и ещё одну – в Вавилоне. Над ней трудились более двухсот талантливых строителей. Считалось ли в то время, что мужчина, так страстно любящий свою женщину, должен совершать столь отважные поступки, для того чтобы увидеть её снова? Похоже, такой особенный памятник для Мелиссы, жены Периандра, расположенный недалеко от Эпидавра и бывший необычайным подарком для женщины в то время, стал вдохновением для написания о нём повести, в которой, в свою очередь, сильно проявлен любовный аспект. Неужели статуи, возведённые Адрианом (правил 117-138 гг.) для своего возлюбленного Антиноя по всему римскому миру послужили топливом для истории о том, как Адриан призывал дух мальчика? Может быть, что истории о призыве духа регента Павсания появились так же из-за двух особых статуй, сооружённых для него в Спарте во внешнем дворе храма Афины Паллады.[35]

*Рис. 2: Призрак женщины, сидящей над своим надгробием приветствует гостя. Белофонный аттический lekuthos, Сабуорофского художника, после V в. н.э. Бостонский Музей Изобразительного Искусства 10.220. Фонд Джеймса. Любезно предоставлен*

*Музеем Изобразительного Искусства г. Бостон © Музей изобразительного Искусства г. Бостон*



В литературных упоминаниях о некромантии на могилах говорится, что после проведения некромантических ритуалов духи обычно беспрепятственно являются. Но что же «на самом деле» происходит после выполнения ритуалов на могиле? Каким образом дух являет себя? Прямых доказательств тому, что духи являлись нет, но по всей вероятности, духи приходили к вопрошающему во сне (инкубация), пока он спал на могиле или на шкуре той овцы, что была зарезана для духа и принесена в жертву божествам подземного мира. Интересным также кажется тот факт, что при этом греки и римляне были склонны приписывать инкубацию, совершаемую на могилах обычных смертных, другим народам и религиям, но это, по меньшей мере, демонстрировало их знакомство с этой традицией. Она приписывается и ливанским насамонам (впервые Геродотом) и жителям Ауджилы, и кельтам, и христианам с евреями в V в. [36] Так, например, разговор пифагорейца Аполлония Тианского с Ахиллесом происходит в то время, когда он проводит ночь на его могиле; Филострат так же намекает, что он провёл там ночь. Повесть Плутарха, упомянутая выше, позволяет предположить предполагать, что Феанор спал на могиле Лисида, для того чтобы получить от него предсказание; сам Пифагор однозначно указывает, что мёртвые говорят с живыми во снах. В своей эпитафии Аммиас обещает посылать вопрошающим видения как днём, так и ночью, что наводит на мысль о том, что инкубация была, по меньшей мере, одним из способов получения предсказаний, вне зависимости от того, находится вопрошающий в этот момент непосредственно на могиле или нет. [37] В случае с героями свидетельства, конечно же, намного важнее. Страбон утверждает, что у даунийцев было две могилы оракулов на горе Дрион: одна принадлежала Калхасу, другая Подалирию (сыну Асклепия), и один из данайцев, обращаясь к Калхасу, принёс ему в жертву чёрного барана и спал на его шкуре. Схолии к «Александр» Ликофрона [38] рассказывают о том, как данайцы когда-то спали на овечьих шкурах на могиле Подалирия [39], чтобы получить сны-предсказания, так что мы можем заключить, что они бывали на обеих могилах. В обоих текстах можно встретить упоминания о целебной реке Альфене, что текла из могилы Подалирия, и предсказательной комнате, построенной над погребальным костром философа-киника Перегринна, который совершил самопожертвование на Олимпийских играх 165 года. [40]

\*\*\*

Другим местом, где можно было найти тела погибших и, что наиболее важно, их призраки, для использования в некромантии, были места сражений. Погибшие раньше времени насильственной смертью солдаты часто становились беспокойными духами (о чём также говорят их названия на греческом: *aoroi* и *biaiothanatoi*). По традиции победители должны были предать земле этих воинов, и если они при этом сами не закапывали трупы противников, то должны были дать возможность побеждённым совершить необходимые обряды. Но на практике на поле боя оставалось большое количество не захороненных трупов, которых называли *ataphoi* – не погребённые. Однажды в тело мальчика даже вселился беспокойный дух одного из павших воинов, которого Аполлоний Тианский впоследствии изгнал. Таким образом, на полях сражений можно было оставлять таблички с заклинаниями, и духи их активировали. Увеличение количества воинов-мертвецов предсказывал ещё Гомер. Они также составляли большую долю среди множества духов, призванных Одиссеем: «Невесты; холостяки; старики, пережившие на своём веку и горе и радости; хрупкие девушки; те, кого ранили бронзовыми копьями; воины, убитые в боях». Когда Менипп Гадарский [41] садится в лодку Харона, чтобы пересечь Стикс в своём путешествии по подземному миру, лодка полна стонущих от многочисленных ран воинов. [42]

На полях сражений порой можно было встретить ужасающее количество духов. К примеру, место, на котором происходило сражение при Марафоне, где персы разгромили

платейцев и афинян в 490 г. до н. э., было описано Павсанием во II в. н.э. По ночам неподалёку от монумента победоносному полководцу Мильтиаду можно было услышать шум происходившей битвы, будто сражались воины и ржали лошади. Духи были агрессивно настроены и преследовали тех, кто пришёл к ним преднамеренно, но щадили случайных прохожих. Павсаний предполагает, что это были духи не погребённых должным образом персов. Греческие умершие, однако, были не только с почтением похоронены (их курганы по-прежнему видны), но даже возведены в статус героев, им были возданы божественные почести, как герою Эхетлею, удивительному воину-крестьянину, прославившему себя, убив нескольких персидских воинов плугом. После безуспешных поисков обозначенной могилы или кургана, Павсаний предположил, что, несмотря на требование афинян хоронить персов надлежащим образом, их трупы просто небрежно выбрасывали в яму. Исследование этого места археологами показывает, что он был прав.<sup>[43]</sup>

Троянское поле боя, на котором находилась могила Ахиллеса, тоже представляет особый интерес. По словам Геродота, когда армия Ксеркса по пути в Грецию разбила там свои лагеря (480 г. до н.э.), маги, сопровождавшие армию, совершили возлияния герою, тем самым вызвав панику посреди ночи. Геродота, как всегда, недооценивают, но, очевидно, греки в армии решили, что маги случайно или умышленно призвали воителей Троянской войны (подробнее в [Главе 9](#)). Во втором веке Филострат сообщает, что по ночам на Троянской равнине всё ещё можно увидеть духов, облачённых в древние доспехи. Время от времени духи давали некромантические предсказания, за появлением которых внимательно следили местные жители: чтобы предсказать засуху они появлялись покрытыми пылью; чтобы предсказать дожди они потели; чтобы предсказать чуму их доспехи покрывались кровью; если же их появление не сопровождалось ни одним из вышеупомянутых знаков, оно сулило удачу. Призраки также проявляли индивидуальные качества. Протесилай, который, как кажется, всегда страстно желал вернуться из подземного мира, впоследствии не очень гордился своим знакомством с местным виноградарем и совместным времяпрепровождением с ним, ему равным образом не доставляло удовольствия запугивать его конкурентов и отгонять вредителей от его фермы. Когда пастухи обвинили раздражительного Аякса в отравлении их стад, он в отместку напугал их. Кроме того, он прогнал игроков в шашки из своего храма, так как они напоминали ему о Паламеде. Гектор вообще утопил мальчика, оскорбившего его.<sup>[44]</sup>

Ведьма Эрикто из поэмы Лукана совершает воскрешение мёртвого, тело которого осталось на поле боя. Фессалийская ведьма впервые встречается Сексту Помпею за изготовлением специального заклинания, которое бы позволило развернуть место действия грядущей войны как можно ближе к её дому. Таким образом, она получила бы обильные запасы «ресурсов» для занятий некромантией. (Ироничная инверсия более привычного вида заклинаний, которые должны не притягивать, но отражать и отводить войны, не думаете?) Когда Секст просит её провести некромантический обряд, она отправляется на поле боя, где всюду разбросаны трупы (которого по хронологии событий не должно существовать) и выбирает подходящее тело солдата для оживления. Она затаскивает его в свою пещеру для проведения ритуала. Возможно, она также хочет, чтобы все считали, что она не покидала поля боя. Стаций ссылается на сцену Лукана с причудливым юмором: фиванская мать Ида, пришедшая на поле сражения в поисках двух своих погибших сыновей, сравнивается с фессалийской ведьмой, которая переворачивала трупы, ища среди них подходящего для воскрешения мертвеца. Замечательная сцена Гелиодора Александрийского с воскрешением написана в той же традиции, что и у Лукана: старуха из Бессы возвращает из мёртвых своего сына прямо на поле сражения в окружении трупов. После оживления труп предсказывает её немедленную смерть, которая впоследствии наступает – она напоролась на торчащее копье<sup>[45]</sup>.

«Марсианская равнина», расположенная недалеко от Фив, место битвы спартанцев, также известных как «посеянные люди», сполна испытала на себе остроумие римских поэтов. Будучи коренными жителями этих равнин, родившимися и выросшими там, души мёртвых спартанцев являлись отличным объектом для призыва. Тот факт, что их смерть наступила в самой ожесточённой форме войны – в гражданской войне, пожалуй, сделал их посмертное существование ещё более беспокойным. По утверждению Стация, почва этой равнины была весьма плодородной из-за большого количества крови, которая впиталась в неё, и посему многие фермеры пытались завладеть ею. Но и в полдень (ещё одно любимое призраками время суток, что интересно, так как оно полярно полночи) земля издавала звуки повторяющейся битвы, и это обращало фермеров в бегство. Когда Тиресий, в описании Стация, ищет тело для обряда воскрешения Лая, почувствовав принесённую в жертву кровь, спартанцы восстают, вновь начиная свою битву друг с другом, стремясь не столько прильнуть к жертвенной крови, сколько пролить кровь противников. Сенека также связывал спартанцев с оживлением Лая, проведённым Тиресием, в своей трагедии «Эдип», хотя оживление в его пьесе происходило не на самом поле сражения. Ему также удалось провести параллели между некромантическим призывом и происхождением вызываемых.<sup>[46]</sup>

Поля сражений, кроме всего прочего, могли быть местом, где трупы оживали самопроизвольно. Флегонт из Тралл, писавший во II в., повествует о впечатляющих событиях 191 г. до н.э.: пока римляне, одержавшие победу над Антиохом Великим при Фермопилах, собирали трофеи с поля битвы, командир сирийской кавалерии Буплаг восстал из мёртвых (опять-таки в полдень). Несмотря на то, что его двенадцать раз серьёзно ранили, он вошёл в лагерь римлян и начал произносить пророчество о том, что если римляне не прекратят грабить мёртвых, боги накажут их. Как только он завершил своё предсказание, его бездыханное тело упало на землю.<sup>[47]</sup> (Тут можно провести параллели с мифом Платона об Эре, который более подробно рассматривается в Главах [15](#) и [16](#)).

Ещё одним схожим феноменом являются спонтанные появления армий духов (но уже не только на полях сражений), как дурное предзнаменование. Лукан рассказывает о призраках, вступивших в битву накануне гражданской войны между Цезарем и Помпеем. Во тьме ночи из глубин лесов доносились крики воинов, грохот оружия, а также отзвуки военных труб. Проявились также призраки генералов, которые были в ответе за предыдущую гражданскую войну. Дух Суллы появляется посреди Марсова поля (равнина бога войны) и пророчески поёт о фатуме (судьбе, неизбежности) в то время как его противник Марий вскрывает его могилу и отрубает голову, отпугнув тем самым местных фермеров – первых жертв призраков на месте сражения.<sup>[48]</sup>

Можно сделать вывод о том, что подношения духам, совершаемые на местах сражений, соответствуют традиционным ритуалам некромантического призыва таким, например, как проводившиеся на могилах. Такой вывод следует с определённой ясностью из плутарховского описания ежегодных подношений погибшим в битве при Платеях, которые делались в конце I в. Тогда специальная процессия проследовала из города к месту сражения. Были сделаны подношения вина, молока, оливкового масла, родниковой воды, а также листьев мирта, диадемы и мирры. Вместе с этим был принесён в жертву чёрный бык, чтобы явившиеся и призванные духи могли насытиться его кровью (в данном случае неопределённости по поводу подношений крови не возникает, но есть сомнения по поводу того, обладали ли приглашённые духи статусом прославленных бойцов, героев). Ещё были прочитаны молитвы в честь хтонического Зевса и Гермеса. Также жители Платеи совершили некоторые подношения в честь павших в войне 427 г. до н.э. Уже тогда их почитание стало традицией.<sup>[49]</sup>

[1] В Греции: например, диалог Платона «Федон» 81b-d и Гиппократ L.38. В Риме: например, Апулей «Апология» 6; Ориген «Против Цельса» 7.5; Лактаций «Божественные установления» 2.6; Саллюстий «Философия» 19; Аммиан (Марцеллин) L9.12.13-14; Григорий Нисский «О душе», PG 46, 88b; также Петроний 65 (угощение умерших (поминки) на их могилах на девятый день после смерти); Порфирий «О воздержании от мясной пищи» 2.47; и Маркобий Комментарий на «Сон Сципиона» 1.13.10. См. Обсуждения у Cumont 1949: 38 39 и 81 82; Vrugt Lentz 1960: 26 27; Toynbee 1971: 37-39 и 50 51; Jordan 1980: 234; и Garland 1985: 12.

[2] Имеются ввиду т.н. *tabulae execrationum* или *defixionum tabellae* — таблички, которые дошли до нас, начиная с IV в. до н.э. Они содержат обращения к умершими и подземным богам, как правило, в просьбах проклясть и наказать врагов, есть также таблички с приворотами и др. См. напр. Wuensch R. *Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin, 1873; Audollent A. *Defixionum Tabellae*. Paris, 1894 (*прим. переводчика*)

[3] О табличках с проклятиями, например: Wtlnsch 1897 и 1898; Audollent 1904; Besnier 1920; Kagarow 1929; Ziebarth 1934; Solin 1968; Worrmann 1968; Preisendanz 1972; Jordan 1985a (отчёт 207, о том, что из 625 табличек, место нахождения (происхождения) которых установлено в 1985, около 325 были извлечены из могил), 1985b, и 1994; Faraone 1989, 1991b, 1993, и 1999; Tomlin 1988; Lopes Jinenno 1991; Gager 1992; Jameson и др. 1993: 125-29; Graf 1997a: 118-74; Voutiras 1998; Giordano 1999; Johnston 1999: 71-80; и Ogden 1999. Их использование в гробницах описано в PGM VII. 451-52; Либаний 41.7. Куклы вуду: Faraone 1991a (номера 1, 5, 6, 18, 20, 22 и 34 найдены в могилах; см. также стр. 205). Дальнейшая библиография в [Главе 11](#).

[4] Эсхил (род. 525 до н. э., ум. 456 до н. э.) – древнегреческий драматург, отец (создатель жанра) европейской трагедии (*прим. переводчика*).

[5] Эсхил «Персы» 598-842. Постановщик танца (режиссёр, балетмейстер): Mende 1913; Hickman 1938: 25 и 81-82; и Taplin 1977: 116-19. Pollux (Onomasticcn 4.127 и 132) говорит о сцене, поставленной так, что призраки поднимались по «лестнице Харона».

[6] Софокл (род. 496/5, ум. 406 до н. э.) – афинский драматург, трагик (*прим. переводчика*).

[7] Еврипид (род. 480-е гг., ум. 406 г. до н. э.) – древнегреческий драматург, крупнейший (наряду с Эсхилом и Софоклом) представитель классической афинской трагедии (*прим. переводчика*).

[8] Древнегреческий плоский сосуд округлой формы с ручкой, крепящейся на носике. Обычно аскосы изготавливались из глины и украшались фигурной росписью как вазы. Применялись для хранения масел и заправки масляных ламп (*прим. переводчика*).

[9] Гомер (VIII в. до н. э.) – легендарный древнегреческий поэт-сказитель, создатель эпических поэм «Илиада» (древнейшего памятника европейской литературы[1]) и «Одиссея» (*прим. переводчика*).

[10] Эпос: Лесх Митилинский «Малая Илиада», Арктин Милетский «О Трое» и Агиас из Троезена, возвращение ахейских героев из Трои, фрагменты в Davies 1988: 49-71.

Трагедии: Софокл «Поликсена» F523 TrGF; Еврипид «Гекуба» 35-40, 92-152; так же, Сенека «Троянки» 170-89 (также вне сцены, и ср. 681-85 для призрака Гектора); ср. Nickman 1938: 42-50, 57. и 88-91. Крышка *askos*: 13, 169 Бостон; ср. Vermeule 1979: 31-33 с рис. 25. Аполлоний и Ахилес: Флавий Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4.16; Евсевий «Против Гиерокла» 24.

[11] Лисид (ок. 400 г. до н. э.) – древнегреческий философ, пифагореец. Перебрался в Фивы после разгрома пифагорейской школы (*прим. переводчика*).

[12] Ямвлих (род. 245/280, ум. 325/330) – античный философ-неоплатоник, ученик Порфирия, глава Сирийской школы неоплатонизма в Апамее (*прим. переводчика*).

[13] Филолай (род. ок. 470, ум. после 400 до н. э.) – древнегреческий философ, математик, ученик Пифагора (*прим. переводчика*).

[14] Плутарх «Моралии» 585 e-f; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 148.

[15] Вергилий «Буколики» 8.98. Гораций «Сатиры» 1.8 (и Cumont 1949: 104 и Tupet 1976: 299-300) и «Эподы» 17.79. Для поднятия кремированных умерших в урны помещали таблички с заклетьями: Ogden, 1999: 20. Таблички упоминаются у Лукана в «Фарсалии» 1.568.

[16] Скорбящий отец, в сатире Лукиана «О Горе», сетуя вслух, делает это в связи с обрядами на могиле собственного сына (16, II в н.э.). Дух его сына, получив разрешение от владык подземного царства, поднял голову из могилы и увещевал его, парадоксально, что мёртвые не имеют чувств и ничего не могут получить от таких жестов. В разговоре чудотворцев которые изображают манифестации мёртвых, св. Иоанн Златоуст неясно обращается к человеку, который издаёт голоса, явно без участия призраков из гробниц («Книга о святом Вавиле против Юлиана и язычников» 2; IV — V вв. н.э., Bidez и Cumont 1938, 2:23). Рецепт для прорицания в Греческих магических папирусах требует, чтобы ритуал был проведён либо в каком-либо глубоком месте связанном с рекой (т. е., в месте очень близком к загробному миру?) или рядом с могилой, с использованием веществ, традиционно подносимых мёртвым: мёд, вино, молоко чёрной коровы, масло, хлеб и яйца (PGM III. 282-409; IV в. н.э.). Таким образом, создаётся впечатление, что некромантия, включает в себя ещё и гадание.

[17] ТАМ № 1055. Перевод основан на тексте адаптированном Herrmann, который улучшил текст Robert 1937: 129-33 с предложением Merkelbach 1974: *di'horamatos* для *dia amatos*. В этом тексте, смотри также Lattimore 1962: 100, Flaceliere 1965: 25; и Potter 1994: 236 н.1. Также у Jones 1985: 44 (ориентировочно), и подтверждается в диалоге с Marjana Rici. Героический статус: Robert 1937: 129-33. Артемида: Herrmann, ТАМ и др. Асклепий: Jones 1985:44.

[18] Афанатос Эпитинкан: Cumon 1913: 136; также Robert 1937: 132-33; и Mitchell 1995, 2:47. «Полезные вещи»: Calder 1992: 114 и Lattimore 1962: 100; но Calder 1936 истолковывает этот текст по-другому: Рим CIL 6.27365, также Lattimore 1962:92.

[19] Пс.-Квинтилиан «Большие декламации» 10.2, 6-8, 16, и 18 (*sepulcrum incantatum*), также Collison-Morley, 1912: 45-48; Collard 1949: 94; Cumont 1949: 104; Morford 1967: 68: см. Beard 1993: 51-64, о смерти в «Декламациях», приписываемых Квинтилиану, Римские мифы; см. также [Главу 11](#). «Суда» о Психагогах, и также [Глава 7](#). И обратите внимание на обсуждение Эпименида.



[20] Также Collard 1949: 106; Cumont 1949: 164; Germain 1954: 377-78; Vrugr-Lentz 1960: 34; и Turpet 1976: 124.

[21] Греч. αἱμακασία (haimakouria) – кровавые возлияния на могиле (*прим. переводчика*).

[22] Antonaccio 1995: 6 и 249, цитирует с подтверждением. Для термина *haimakouria*, Пиндар «Олимпийские оды» 1,90, Схолии 146, и Плутарх «Аристид», 21. О подношениях крови, вероятно связанном с «посещением могил» у Лукиана «О горе» 9 и «Харон» 22; см. Также Rohde 1925: 37, 116 и 200, опять же с подтверждением.

[23] В качестве примера см. Rohde 1925: 116 и 122; Kurtz и Boardman 1971: 215; и Sourvinou-Inwood 1995: 83. О культе и подношениях мёртвым героям: Stengel 1920: 138-49; и Kurtz и Boardman 1971: 64 67, 75-76, 215, и 298.

[24] Селинунт (итал. Selinunte) – античный город в Италии, на южном берегу Сицилии. Основан греками в 628 году до н. э. (*прим. переводчика*).

[25] Греч. μελίκρατον (melikraton) – напиток, смесь молока и мёда (*прим. переводчика*).

[26] Таблички с проклятиями: напр., Audollent 1904: № 72 (= Gager 1992: № 74 [IV-III в. н.э., Аттика] и проклятия на PGM IV. 1390-95; см. Hopfner 1921-24; 1:128-29; Cumont 1949: 332; и Bravo 1987: особенно, 211. Селинунт: Jonston и др. 1993: особ. 63-67.

[27] «Плакальщицы» (*прим. переводчика*).

[28] Эсхил «Персы» 607-18; см. Hickman 1938: 18-21; Jouan 1981: 411-21; и Jonston 1999: 29; Еврипид «Ифигения в Тавриде» 157-65 (до 412 г. до н.э.).

[29] Nekudaimones, призракам умерших (*прим. переводчика*).

[30] Эсхил «Плакальщицы» («Хоэфоры») 87, 92, 97, 129, 149, 156, 164 (возлияния), 150 (стенания), 124-30 (обращение к Агамемнону, и к Гермесу), 138-48 (мольба о мщении), 212-13 (появляется Орест), 489-90 (обращение к земле, чтобы направила Агамемнона), 495-97 (голова в вертикальном положении?). См. Hickman 1938: 31; Rose 1950: 265-68 (утверждая, что «Персы» и «Плакальщицы» демонстрируют существенно различающиеся способы обращения к умершим); Garvie 1986 по «Плакальщицам» 489-96 (также сравнение персов); Berman 1991: 259-67; Hall 1989: 90; и Jonston 1999: 117-18.

[31] Софокл «Электра» 410, 417-25, 459-60 и Еврипид «Электра» 680.

[32] Агия Триада (от греч. Святая Троица) – расположенное на юге острова Крит поселение эпохи минойской цивилизации (*прим. переводчика*).

[33] Бостон 10,220 = ARV2 845,170. Для краткого обзора и обсуждения проблем в интерпретации таких *lekythoi* с изображениями посещения гробницы см. Sourvinou-Inwood 1995: 324-25 (С дальнейшей библиографией в п. 98); см. также Vermeule 1979: 31-32 (с иллюстрацией Бостонской вазы на рис. 24); Bremmer 1983: 94 (с дополнительной библиографией) и 108; и Garland 1985: 167. Изображения женщин на надгробиях IV в.: Knigge 1988: 115-17 и 131-34. Агия-Триада: Eitrem 1928: 2 и Broadhead 1960: 302.

[34] Однако Goodison (готовится к выпуску) считает практики некромантии происходящими от ритуалов, производимых на могилах, делая такие выводы на

основании археологических свидетельств Минойской культуры; опираясь на Branigan 1970, 1987, 1993 и 1998, и Hamilakis 1998.

[35] Пифоника: Атений 595А-е, в том числе Феопомп FGH 115 F235; Пифон TrGF 91 Fl.; Диодор 17, 108; Плутарх «Фокион» 22; и Павсаний 1.37.4. Мелисса: Павсаний 2.28.4 (мемориал) и Геродот 5,92; см. также [Главу 4](#). Антиной: Дион Кассий 69, 11; также «Антиной» таблички с проклятиями «Suppl. Mag.» № 47; Антиной каталог Meyer 1991. Регент Павсаний: Фукидид 1.134; Павсаний 3.17.7-9; и Аристодем FGH 104 F8; см. [Главу 7](#).

[36] Геродот 4,172; Плиний в «Естественной истории» 5,45; и Солин 3.4 (насамоны); Помпоний Мела в «Хронографии» 1,46 (Авгилай); Тертуллиан «О душе» 57, в том числе Никандер FI 17 (о насамонах и кельтах); Кирилл «Против Юлиана» IO.1024b-c (в PG 76, христиане и иудеи). Buche-Lecercq 1879-82, 1: 331; Ganschinitz 1919: 2372; и Collard 1949: 101-3.

[37] Аполлоний и Ахилл: Филострат «Жизнь Аполлония» 4.16. Феанор и Лисид: Плутарх «Моралии» 585c-f. Пифагор о грёзах: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 189. Аммиас: ТАМ № 1055; см. выше.

[38] Ликофрон (род. 320-е годы до н. э., ум. сер. III века до н. э.) — греческий поэт и грамматик, автор трагедий на мифологические темы, сатировской драмы «Менедем» и трактата «О комедии». Кроме этого, известно, что Ликофрон был искусным создателем анаграмм. Ликофрону приписывают создание поэмы «Александра», в которой пророчица, более известная как Кассандра, предвещает падение Трои и судьбу всех связанных с нею героев и которая считается самым «тёмным» произведением всей античной литературы (*прим. переводчика*).

[39] Подалирий — в древнегреческой мифологии — знаменитый врач, сын Асклепия и Эпионы, брат Гигиен, Махаона и Панакеи. Жених Елены (Троянской) (*прим. переводчика*).

[40] Данайцы: Страбон C284 и Схолии на Пс.-Ликофрон «Александра» 1050; Также Edelstein и Edelstein 1945: T205-6; также Deubner 1900: 27 и 41; Rohde 1925: 133; Eitrem 1928: 4; и Coliard 1949: 99. Перегрин: Лукиан «Перегрин» 41; ср 7-8.

[41] Менипп Гадарский (2-я пол. III в. до н. э.) — философ-киник, известный сатирик. Родом из Гадары (Сирия). По рассказу Диогена Лаэртского, Менипп был рабом. Купив финансовое гражданство, он сделался ростовщиком и сильно разбогател, а разорившись, покончил жизнь самоубийством (*прим. переводчика*).

[42] Мёртвые, брошенные на полях сражений: Pritchett 1985: 285-41; см. также Garland 1985: 89-93. Аполлоний: Филострат «Жизнь Аполлония» 3.28. Таблички с проклятиями на полях сражений: Audollent 1904 г.: № 22-27, и Jordan 1985a: 193 и 1994. Гомер: «Одиссея» 11.38-41; связь многочисленных воинов в подземном царстве с Троянской войной, которая недавно закончилась. Лукан: «Менипп» (путешествие в подземное царство) 10.

[43] Павсаний 1.32.3-4. Для захоронения афинянами умерших в Платеях, см. также Фукидид 2.34.5 и IC<sup>2</sup> 2.1006 строфы 69-70. Героический статус Марафонских погибших: Bremmer 1983: 105. Археология: Pritchett 1985: 236. Персы также имели своих чудесных воинов: Геродот 6.117.

[44] Геродот 7.43, см. также Bickerman и Tadmor 1978: 250; How и Wells 1912: как у Филострата в «Героике» стр. 150-54 Kauser, Гектор и ещё Максим Тирский Диссертации (пер. М. Тейлор) 15.7; также Collison-Morley 1912: 25-27. Протесилай: более подробно см.

[45] Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.576-87, 619-23 и 637-41. Collard (1949:84) считает, что место не имеет значения для эффективности ритуалов Эрихто. Заклинания для предотвращения войны упоминаются в романе Пс.-Каллисфена «История Александра Великого» 1-3 и у Либания 41.24. Стаций «Фиваида» 3.140-46. Геродот «Эфиопика» 6.14 – 15.

[46] Стаций: «Фиваида» 4.435-42 (поле боя) и 556-60 (вызывание духов спартанцев). Его описание входа в подземный мир в Тайнароне (Тенар) (Фиваида 2.51-54) выдержано в допустимых условиях: фермеры слышат визг и стечения грешников; земля на полях с шумом кипит (движется); крики истязаемых Эвменидами слышатся даже в полдень; и лай Цербера гонит фермеров от их полей. В полдень, как призрачный час, см. Callois 1937, в особенности доказательств сверенному на № 115 (стр 160-73); ключевые тексты: «Лягушки» Аристофана 293; Филострат «Героика» стр. 140. Kauser; Флегонт из Тралл «Чудеса» 3 (указаны ниже); Прокл в Республике Платона в томе 2 стр. 119 Kroll (Библиотека Teubner) и Лукиан «Любители лжи или Невер» 22. См. также Drexler 1884-1937 и Felton 1999: 6. Сенека «Эдип» 586-88.

[47] Флегонт из Тралл Mirabilia 3; также Hansen 1996: 102-3.

[48] Лукан «Фарсалия» 1.569-83; другие примеры Плиний «Естественная история» 2,148 (Кимвры, Армения и Тоди ) и Тацит «История» 5.13 (осада Титом Иерусалима); также Winkler 1980: 159 и 164 для «призрачных армий» в целом.

[49] Плутарх: «Аристид» 21. Героизация мёртвых в Платее: Bremmer 1983: 105. 427 г. н.э.: Фукидид 3.58.4-5, см. Геродот 9.85 и Павсаний 9.2.4 о гробницах на поле боя. Также Stengel 1920: 148, Collard 1949: 23; Burkert 1983a: 56-58 и Garland 1985: 113.

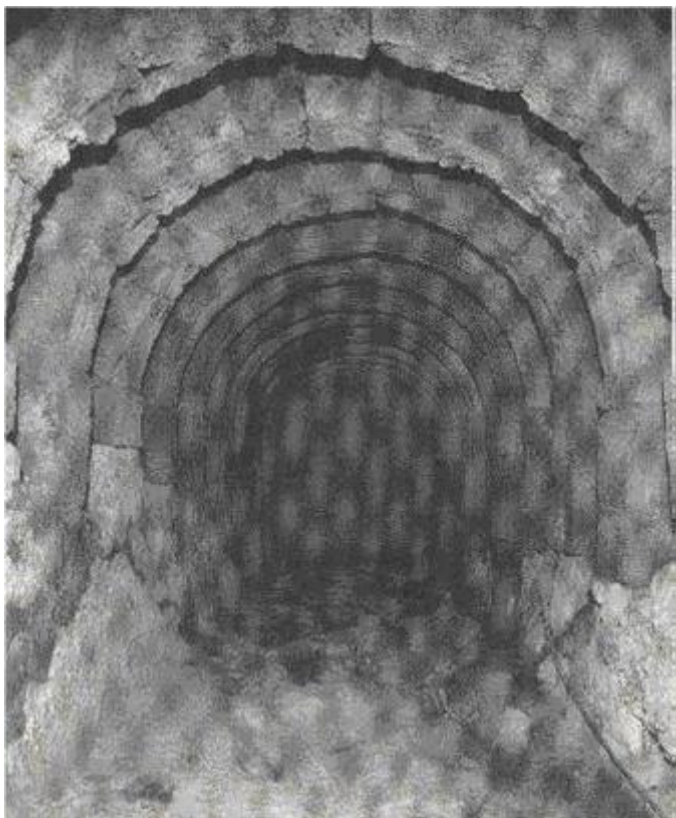
## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 2 ОРАКУЛЫ МЁРТВЫХ

У греков имелось несколько терминов для обозначения оракулов мёртвых. *Nekuomanteion* — «место, где предсказывают мёртвые» впервые встречается в V в. до н.э. *Psuchagogion* — «место, где мёртвые дают жребий», использовался в таком контексте в IV в. до н.э. В конце того же века появляется термин *psuchomanteion* — «место, где пророчествуют духи мёртвых». Плутарх же примерно в 100 г. н. э. вводит термин *psuhopompeion*, обозначающий «место получения вестей от духов». Исихий Александрийский[1], лексикограф V в. н.э., использует термин *nekuor(i)on* — «место видения мёртвых»; есть и вариант с буквой «г», то есть *nekromanteion*[2]. Эти слова являлись взаимозаменяемыми синонимами[3]. Зависимость латинской терминологии от греческой наводит на мысль о том, что именно греки познакомили римлян с такого рода оракулами.

К какому бы оракулу эти термины не относились, они всегда были связаны с одним из «большой четвёрки». Ахерон в Теспротии, Аверно в Кампании, Гераклея Понтийская на

южном побережье Чёрного моря или Тенарон на периферии полуострова Мани. Такого употребления этих терминов, которое заставило бы нас отнести их к каким-либо иным оракулам, замечено не было[4]. Любые исследования *nekuomanteion*, соответственно, должны прежде всего основываться на их изучении, чему и будут посвящены следующие 3 главы этой книги. Гераклеяская и Тенаронская *nesuomanteia* основывались в естественных пещерах, в них впоследствии обрабатывался камень и строились стены (Глава 3), тогда как Ахеронская и Авернская *nesuomanteia* были расположены вблизи озёр (Главы 4 и 5). Две эти конфигурации, вероятно, отражены в производных применениях *psuchopompeion*: вентиляционное отверстие в шахте, система черпания воды из-под земли и её распределения для орошения земель[5].

Существуют две преграды, осложняющие исследование Ахерона и Аверно. Первая заключается в том, что ещё в Классической Греции, если не раньше, оба места путали и одно часто принималось за другое как в греческой, так и в римской литературе и мифологии. Вторая сложность заключается в том, что *nekuomanteia* всегда располагались в пещерах, естественных или искусственных, в связи с чем постоянно возникали неясности. Самое раннее свидетельство об Аверно, которым мы располагаем, говорит об уже давно забытой пещере в том месте. Вероятно, её ассоциируют с Кумской сивиллой, поскольку у неё также имелась пещера (в Кумах). В V в. Феодорит Кирский верно замечает, что *nekuomanteia* использовались большей частью для обозначения «темнейших из пещер»[6]. Таким образом, современные археологи неверно расположили два местных *nekuomanteia* в искусственных пещерах. Ошибкой также было предположение о возобновлении их использования, основанное на сообщениях Павсания по поводу процедуры консультаций с оракулом Трофония, а также на сообщениях Лукиана относительно некромантии Мениппа. В обоих случаях эти предположения отсылают консультирующихся к последовательностям ритуальных действий с тщательно вымеренными движениями, проводящих сквозь тёмные туннели. Апогеем их было появление призраков в виде марионеток, управляемых жрецами, которые, в свою очередь, быстро перемещались по скрытым туннелям. Судя по всему, так и появились аттракционы «поезд-призрак» или диснейлендовский дом с приведениями[7]. Правда была, однако, не столь впечатляющей: консультирующиеся проводили ночи в *nekuomanteia*, где во снах им являлись призраки, как это происходило и на могилах.



*Рис. 3. «Крипта», ахеронский песиомантеион, описанный Дакарисом. © Греческая Республика, Министерство культуры, археологический фонд поступлений*

Следуя предложению Дж. Дж. Фрэзера (J. G. Frazer), Сотириос Дакарис (Sotirios Dakaris) стал идентифицировать Ахеронский *песиомантеион* с эллинистическим комплексом построек, расположенным чуть ниже монастыря Ионна Крестителя в Месопотаму, сгоревшего после разорения Древнеэпирского царства в 167 г. до н. э. Раскопки этого места, совершённые Дакарисом, и его описания стали предметом многочисленных обсуждений в период между 1958 и 1993 гг[8]. Самой поразительной его особенностью являлась тщательно продуманная подземная сводчатая «крипта» (рис. 3) – целый подземный мир. Над ним (почему же не в нём самом?) в четырёхугольной конструкции со стенами по три метра толщиной консультирующиеся встречались с изображениями призраков или подземными силами (рис. 4). Эти силы обрушивались на них под управлением жрецов, которые, в свою очередь, управляли замысловатым краном из потайных проходов в полостях стен. В конструкции впоследствии были найдены храповой механизм машины, чугунные противовесы и шесть статуэток Персефоны. Опыт говорящих с духами, предположительно, был приумножен потреблением галлюциногенных люпинов и бобов, чьи обугленные остатки были найдены в ёмкостях в углах склада. Консультирующиеся, таким образом, доходили до театра по коридорам, резко заворачивающим направо, совершая жертвоприношения и подвергаясь очищениям по пути, и, наконец, проходили по тесному лабиринту призвания из подземного мира[9].



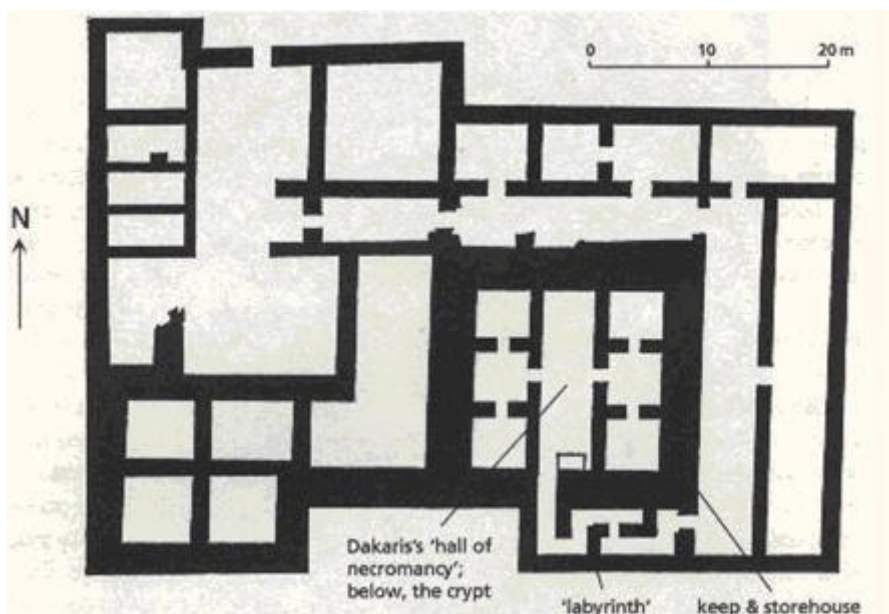


Рис. 4. Схема Дракариса, изображающая Ахеронский некуомантеон, опубл. Dakaris 1993: 15, 1963a: 53 и 1990a: 74-75.

Но гипотеза не подтвердилась. Она не учитывала большого количества других пищевых продуктов, найденных обутленными в складах, кроме того, там нашлось множество посуды, сельскохозяйственной и домашней утвари. В 1979 г. Баатц (Baatz) оставил без сомнений тот факт, что храповые механизмы принадлежали скорее копьеметательным катапультам, состоящим из десяти отдельных орудий. Двадцать семь железных копий, специально произведённых для этих катапульти, также были обнаружены в этом месте. Таким образом становится ясно, что вся квадратная постройка с трёхметровыми стенами была ничем иным, как оборонительным сооружением. Лабиринт, открывавший доступ к зданию, выполнял оборонительную функцию и, судя по всему, основной его функцией была защита от римских стенобитных орудий. «Крипта» (см. рис. 4) была лишь погребом или цистерной. Это место является примером зданий эллинистического типа, также известного как «tower-farm» или «башня-ферма» (о них см. Turmgehöft)[10]. История последних дней этого места описана в следующих строках: по приближении римских войск его жители поспешили скрыться в крепости, захватив с собой столько орудий, сколько смогли собрать, и, проверив полны ли цистерны, готовились выстоять осаду. Но катапульты не помешали римлянам сжечь их укрепление. Только статуэтки Персефоны, две из которых носят характерный головной убор — *polos*, заставляют призадуматься, но как бы то ни было, она принадлежала к божествам местного пантеона, и вполне вероятно, что истинный *nekuomanteion* находился где-то неподалёку. Однако интерпретация Дакариса, имеющая высокий авторитет среди исследователей, сподвигла Папачатзиса (Papachatzis) переосмыслить археологические свидетельства Тенаронской пещеры-*nekuomanteion*[11].

Таким образом, в 1962 Р.Ф. Пейджет (R. F. Paget) обнаружил *nekuomanteion* в миле от самого озера, в 350-метровом комплексе из туфовых туннелей в городе Байи, который впоследствии стали называть «Великой Полостью». По предположению Пейджета, говорящие с призраками продолжали свой путь по туннелям, построенным Аристодемом Кумским, тираном, жившим в VI в. до н.э.: на развилке они резко поворачивали направо, затем пересекали цистерны с бурлящей сернистой водой источника — Стикс — на лодке и возвращались в квадратное помещение, где видели призраков, проецируемыми жрецами при помощи светильников с вырезанными из дерева формами. Многие исследователи отнеслись к этой версии более серьёзно, чем это делал Пейджет[12]. Но и эта теория не

подтвердилась. Литературные свидетельства о предполагаемой пещере-*nekuomanteion* сообщают, что он располагался внутри кратера Аверно[13]. В курортном городе Байи туннели римского периода, соединяющие *tepidarium*[14] бани (*le Piccole Terme*) с цистернами горячих источников в их самой глубокой точке, служили нуждам купающихся, а не некромантов. Однако, можно допустить, что бани сами по себе часто посещались призраками, которых приносило туда подводными течениями, что, в свою очередь, использовалось при изготовлении табличек с проклятиями[15].

*Nekuomanteia* непросто с уверенностью идентифицировать вне «большой четвёрки». И это неудивительно, учитывая, что вся четвёрка имела своим неприметным видом не привлекала много внимания. Ни один отчёт о консультациях в *nekuomanteion* не может быть сочтён исторически достоверным после тщательного рассмотрения. Эпиграфику, и даже самые незначительные исследуемые ею надписи, нельзя ассоциировать с *nekuomanteion*. Даже говоря о четвёрке, только о Тенароне можно с полной уверенностью сказать, что он был частью спонсируемого государством святилища — святилища Посейдона, контролируемого Спартой; но нет свидетельств, указывающих на то, что Гераклеийский *nekuomanteion* поддерживался государством, даже если государство в некотором смысле «выудило» его имя у оракулов. Следовательно, оснований для версии о том, что четвёрка святилищ была в некотором роде «официально признанной», немного. Кто сможет с уверенностью сказать, какие пещеры или озера являются *nekuomanteion*, а какие нет?[16]

Кандидаты в *nekuomanteia* подразделяются на три категории: места, в которых литературные источники косвенно подразумевают наличие *nekuomanteion*; оракулы признанных героев; известные входы в подземный мир. В первом случае хорошим примером нам может послужить только Фигалия. У Плутарха регента Павсаний отправляет послов к Гераклеийскому *nekuomanteion* для того, чтобы призвать дух Клеоники. Другой вариант той же истории, описанный Павсанием Периегетом, говорит о посланниках регента скорее к *psuchagogoi* (призывающим) в Фигалии, городе в Аркадии. Следуя законам параллелизма, можно предположить, что фигалийские *psuchagogoi* имели базу в *nekuomanteion*. *Psuchagogion* действительно являлся синонимом *nekuomanteion*, и *psuchagogoi*, как говорят, занимали главенствующее положение относительно Авернского *nekuomanteion*. В то же время о фактическом местоположении Фигалийского *nekuomanteion* остаётся только гадать[17]. Хотя византийский исследователь и выдвигает трёх кандидатов на роль *nekuomanteion*, все они выглядят неправдоподобно. Во-первых, комментатор «Алкесты» Еврипида, озадаченный использованием трагиком термина *psuchagogos*, на месте которого он ожидал увидеть *goes* — маг, волшебник; ошибочно прибегает к фессалийскому контексту пьесы и выдвигает предположение о том, что это был фессалийский термин, значащий то же, что и *goes*. Продолжая, он упоминает историю Плутарха, описанную в «Homerikai Meletai» (Изучение/Исследования Гомера – прим. пер.), о *psuchagogoi*, которых пригласили, чтобы упокоить душу Павсания. Это ввело в заблуждение некоторых современных учёных о том, что Плутарх нашёл *psuchagogoi* в Фессалии и заставило поверить в одно из двух ошибочных исправлений его верных утверждений о том, что они пришли из Италии (Ἰταλίας, Θεσσαλίας). Приемлемых доказательств существования фессалийских *psuchagogoi* нет и, следовательно, нет и необходимости искать их в Фессалии[18]. Во-вторых, описываемый Эсхилом *psuchagogoi* был расположен в приозёрном *nekuomanteion*. Комментатор трудов Аристофана Триклиний, живший в XIV в., говорит о том, что рассматриваемым нами озером является Стимфальское озеро в Аркадии. Однако, по всей вероятности, это ошибка с далеко идущими последствиями, вызванная неверной интерпретацией упоминания Гермеса как «Килинийца» (уроженца горы Килини): так его называют, когда он сопровождает в подземный мир духов умерших

в конце «Одиссеи». Гора Килини располагалась недалеко от Стимфала[19]. В-третьих, плохо сформулированный текст византийского компилятора может подразумевать, что кроме Авернского *nekuomanteion* в Кампании существовал ещё один, в *Tyrsenia*, также называемой «Этрурией», на который ссылался Софокл. Однако сравнение аналогичных византийских текстов показывает нам, что все рассматриваемые упоминания относятся только к Аверно, а под *Tyrsenia*, следовательно, следует понимать «Италию». Впоследствии Вергилий действительно называет это озеро тирринийским. Кроме того, Климент Александрийский упоминает «Некюомантию (*nekuomanteiai*) Тиррении», ссылаясь на Аверно аналогичным образом[20]. Современное же учение выдвигает четвёртого кандидата. Уилл (Will) делает следующее предложение: историю Геродота о Перииандре и Мелиссе, включающую в себя процессию в честь Геры, перенесли в ахеронский *nekuomanteion* из другого, незасвидетельствованного, Коринфского *nekuomanteion* в святилище Геры в Перахоре[21].

Ко второй категории относят оракулы мёртвых героев, таких как, например, оракул Трофония в Левадии, оракул Амфиарая в Оропе, оракул Тибура в Тибуре (?). Древние тесно ассоциировали их с *nekuomanteion*, упоминая в одном ряду, и это сходство является очень важным для реконструкции применения *nekuomanteia*, в особенности в вопросах инкубации и использования овечьей шерсти. Что примечательно, оракулы героев никогда не именуются *nekuomanteion* или его синонимами. Исключениями в этом случае являются многочисленные литературные и эпиграфические свидетельства о Трофонии и Амфиарае[22]. Что говорит о том, что существует концептуальное различие между этими двумя явлениями. Отсюда следует очевидное предположение: в *nekuomanteia* консультируются с любыми духами по выбору консультирующегося, в то время как в оракулах героев говорят с самими героями. Однако, также является возможным существование в обоих случаях привилегированного духа из мира мёртвых, имеющего власть над меньшими по рангу духами. Существуют свидетельства о том, что Теттикс и Мелисса играли особенную роль в Тенаронском и Ахеронском *nekuomanteia*, а также о том, что Фавн руководил своим оракулом. Итак, если мы верно идентифицировали важное различие, то оно скорее заключается в акцентах, чем в функциях.

Третья категория, известная как врата или вход в подземный мир, вероятно, служит наиболее ценным источником знаний о *nekuomanteia*. Эти входы могли быть пещерами, иногда токсичными, или так называемыми озёрами «без птиц». Вероятно, в каждом небольшом городке находилось по такому озеру. С пещерами связывались мифы о нисхождении Персефоны в подземный мир или восходе Цербера на поверхность, последние ассоциируются с Гераклейском и Тенаронском *nekuomanteia*. Оба эти мифа связывают с Гермией, в которой имелся комплекс хтонических святилищ, посвящённых Деметре и Климену (Аиду). Эти мифы включали в себя озеро «Ахерусия» и пропасть, ведущую в подземный мир, проход к которому был настолько беспрепятственным, что душам не требовалась помощь перевозчика душ. В Сицилии на своей колеснице Аид, проехав через пещеру под плато Энны, схватил Персефону, пока она собирала цветы, и посадил только у источника Кианы неподалёку от Сиракуз[23]. Ядовитые святилища были известны как *ploutōnia*, а сами пещеры, наполненные ядовитыми парами — *charōnia*, то есть места Плутона и Харона соответственно. Термин *ploutōnion*, возможно, также отождествлялся с похищением Персефоны, потому как Аида также называли Плутоном. Меандрская равнина была особенно богата подобного рода ядовитыми пещерами. Пещера, расположенная во фригийском Иераполе, которая, по всей вероятности, уже в VII в. до н.э. была известна древнегреческому поэту Алкману, до сих пор продолжает выпускать пары из своих водных глубин. Впоследствии в естественной пещере были возведены стены, обработаны каменные породы, а также был построен внешний двор

перед входом . Испарения, предположительно, убивали всех, кроме евнухов-священнослужителей (*galli*[24]) и посвящённых. Так, Дамаский, будучи посвящённым, отважился войти в пещеру, а впоследствии ему снилось, что он был *galli*, жрецом Аттиса, и ему было приказано матерью богов отпраздновать Хиларию[25], а также что он спасся от Аида. Опьянённый ядовитыми испарениями, по возвращении из дыры в подземный мир он получил пророчество о спасении от всех ужасов смерти, данное всем *galli* и посвящённым после возвращения Дамаския. Чуть ниже долины в Кари находилась Ахарака. Здесь у *ploutōnion* Аида и Персефоны располагалась у ядовитая пещера — *charōnion*, которая к сегодняшнему дню уже перестала существовать. *Charōnion* приписывали свойство убивать здоровых (как людей, так и животных) и в то же время излечивать больных, которые должны были выполнить там практику инкубации сновидений, придерживаясь поста. Но чаще жрецы святилища, у которых уже был выработан иммунитет, выполняли эту практику за них, получая излечивающие пророчества от самих богов в снах[26].

В дополнение к известным озёрам «без птиц» (*aornos*) Аверно и Ахерусии в Теспротии мы также встречаем упоминания о ряде других. Таких как, например, далёкий Тартесс в Испании[27]. Ни само понятие, ни термин «безптичности» также не может быть применён по отношению к *charonia*. *Charonion* в той же Меандрской равнине был известен под названием *Aornos*[28]. Тут особый интерес для нас представляет Вавилон. Древние не могли решить, был ли *aornos* озером или пещерой. По Пифонию, маги предложили Гарпалу совершить недалеко от «озера без птиц» некромантический обряд и призвать тем самым его возлюбленную. Митробарзан, халдей-вавилонянин, описанный Лукианом, по просьбе Мениппа выполнил некромантический обряд в тёмных лесах недалеко от болотистого озера[29]. Возможно, идея о том, что в Вавилоне существует свой *aornos*, возникла из-за попытки обосновать существования магов и халдеев, которых древние любили ассоциировать с некромантией. А мнение о том, что греческие *psuchogogoi* имели базу в *nekuomanteia* дало бы им такие основания (см. Главы 7 и 9). Тут также стоит упомянуть город Нонакрис в Аркадии. Здесь, со стороны горы Холмос, образовывая двухсотметровый водопад, протекали воды Стикса, впадая в небольшой бассейн, окружённый каменной стеной. Водопад сейчас известен под именем Мавронери, что в переводе с греческого означает Чёрные воды. Хоть это место и кажется идеальным для занятий некромантией, ни о чём подобном нам не известно[30].

В упоминаниях некромантии мы сталкиваемся с описаниями мест, которые хоть и не называются *nekuomanteion*, но тем не менее проявляют схожие топографические особенности, ассоциируемые с *nekuomanteion*, а именно: пещеры, болота, озёра или (после Ахерона и, особенно, Аверно) тёмные леса. Таким образом, Эрикто, ведьма из поэмы Лукана, совершает свой некромантический обряд в Фессалии под не пропускающим свет навесом из ветвей деревьев. Тиресий Сенеки же совершал свой обряд в Фивах около болот в тёмном лесу, прибегая к магии для того, чтобы открыть вход в пещеру (ср. с Митробарзаном). Нижняя часть его леса темна даже при дневном свете. Цирцея у Овидия, не остановилась и на этом: она воспользовалась волшебными зельями, чтобы создать лесную тьму, а также прибегла к магии при призыве духов, чтобы превратить спутников Пикуса в животных. Поле битвы, где Тиресий у Стация занимается некромантией, расположено недалеко от леса настолько густого, что виден там только «призрак» света[31].

Вызывания традиционным способом нельзя было проводить в первом попавшемся месте. Кроме могил, полей битв и *nekuomanteia* (несмотря на неточное определение и искусственное создание) можно было также воспользоваться связью умершего с домом, в котором он жил (как это, например, показал Флегонт из Тралл в своём рассказе о



Филиннионе), и призвать его там. Гиперборейский маг в описании Лукиана призывает духа Главка на внутреннем дворе дома его сына, который также мог быть его (Главка) собственным. Действие, происходящее в сохранившихся отрывках «Фасмы» Менандра, также наводит нас на мысль о том, что дух призывали прямо в доме. Иначе проводились оживляющие обряды некромантии. Их можно было проводить там, где находился труп или его части, так как в этом случае ритуалы были привязаны к самим трупам. Так, Затхлас у Апулея воскрешает Телифрона прямо посреди оживлённого форума. Едва ли существовало место менее пригодное для занятий некромантией, чем это [32].

*Перевод: Lluyn Ilves, ред. Kristof для Ордена Хранителей Смерти, 21.07.2016г.*

[1] Исихий (Гесихий) Александрийский (др.-греч. Ἰσυχῖος ὁ Ἀλεξανδρεὺς, лат. Hesychios, ок. V в. н. э.) — древнегреческий филолог и лексикограф, создавший словарь греческого языка и его диалектов — *прим. ред.*

[2] *Nekuomanteion*: Геродот 5.92 (издано в 420-е гг. до н.э.) и Софокл F748 TrGF/Пирсон (издано между 468 и 406 гг. до н. э.). *Psuchagogion*: Тефраст, «Об огне», 24; «*Etymologicum Magnum*» (аббревиатура ЕМ — традиционное название греческой лексической энциклопедии, составленной в Константинополе неизвестным лексикографом около 1150 н.э. — *прим. ред.*) сохраняет оригинальное значение; источник происхождения — термин «псухагогос» (*psuchagogos*) — «призывающий, призыватель» — был использован Эсхилом в пятом веке («псухагогой», *psuchagogoi*; в греческом языке существительные, оканчивающиеся на -ос, в множественном числе приобретают окончание -οί — *прим. пер.*). «Псухомантейон» (*psuchomanteion*): используется Крантором из Киликии в его рассказе об Элисии, как это показывает сравнение с «Моралиями» Плутарха, 109bd («псухомантейон», *psuchomanteion*), «Тускуланскими беседами» Цицерона, 1.115 («психомантиум», *psuchomantium*, цитирует Крантора) и «Палатинской антологией», прилож. 6, номер 235 («оракул из псухомантейона»). «Псухопомпейон» (*psuchopompeion*): ссылки ниже; термин стал известен благодаря Плутарху, при всём уважении к Bölte, 1932: 2040. «Некуор(и)он» (*nekuor(i)on*): Исихий; на термин «некромантейон» (*nekrōmanteion*), вероятно, повлиял латинский язык, которому свойственна была основа «некро-» (несро-) в греческих заимствованиях. (См. Коллард (Collard), 1949: 11-12).

[3] Ахерон (Acheron — оракул в Теспотии): «некуомантейон» (*nekuomanteion*) у Геродота, 5.92 и Павсания, 9.30.6; «псухопомпейон» (*psuchopompeion*) у Исихия («*theopēēs*»), «Лексикон» Фотия I («*theoi Molottikoi*»); они оба встречаются в комментариях Евстафия Солунского к «Одиссее» Гомера, 10.514; Отметим также предположение схолиаста (Схолии (из греч. *σχόλιον* первоначально «школьный комментарий» от греч. *σχολή* «досуг, школа») — небольшие комментарии на полях (маргинальные схолии) или между строк (интерлинейные схолии) античной или средневековой рукописи. В единственном числе такой комментарий называют «схолий», а часто используемая форма «схолия» может считаться солецизмом. Создателя схолиев называют «схолиастом» — *прим. ред.*) «Одиссеи» Гомера (р. 5) Вильгельма Диндорфа: «лимненекуоомпос» (*limnēnekuōompos*). Гераклея: «некуомантейон» (*nekuomanteion*) у Плутарха в «Кимоне», 6; «псухопомпейон» (*psuchopompeion*) в «Моралиях» Плутарха, 555c (та же история, что и с Клеоникой) и у Аммиана Марцеллина, 22.8.16-17 (наблюдения ниже). Тенарон: «некуомантейон» (*nekuomanteion*) и «некуо(р)ион» (*nekuor(i)on*) употребляются Исихием; «псухопомпейон» (*psuchopompeion*) употребляется в «Моралиях» Плутарха, 560ef. Аверно (Avernus — оракул в Кампании): «некуомантейон» (*nekuomanteion*) у Софокла, F748 TrGF/Пирсон; Страбон, C244; Диодор, 4.22;



«Etymologicum Magnum» s.v. «Aornos», а также комментарии Евстафия Солунского к «Одиссее» Гомера, 10.514; «псухомантейон» (psuchomanteion), если история с Элисием (примечание выше) происходила там. Грегор Нич (1826 – 40: 152, исследуя «Одиссею») и Огюст Буше-Леклерк (1879-82, I: 334 и 3:363) попытались провести разграничение: «некуомантейону» (nekuomanteion) они присвоили значение места, где совершаются пророчества, «псухопомпейону» (psuchopompeion) же — место для упокоения духов. Марсель Коллард (Marcelle Collard) (1949: 13-14), однако, верно опровергает эту гипотезу. Во всяком случае, многие желали получить пророчества именно для того, чтобы упокоить духов, дающих эти предсказания.

[4] С должным уважением к «Лиддел-Скотт-Джонсу» («Греко-английский лексикон», созданный оксфордскими учеными Г. Дж. Лидделом и Р. Скоттом (H.G. Liddell and R. Scott, Greek-English Lexicon, 1843) – прим. пер.) s.v. «некуомантейон» (nekuomanteion), «некуомантейа» (nekuomanteia) в «Papyri Graecae Magicae» VII. 285 (PGM) существительное женского рода в единственном числе, «некромантия» (necromancy), не является множественным числом «некуомантейона» (nekuomanteion), «оракула мёртвых»; правда, если термин, используемый здесь, действительно был множественным числом «некуомантейона» (nekuomanteion), то тогда он бы относился к «некуомантейонам», не входящим в «большую четвёрку».

[5] Теофраст в трактате «Об Огне», 24 и «Etymologicum Magnum» o; ср. Ganschinietz 1919: 2377. Применительно к шахтам данный термин можно также истолковать, как «место, где даёт жребий дыхание», а к водным системам — как «место, где даёт жребий жизнь».

[6] Феодорит «Исцеление языческих болезней», 13.3.11; это заблуждение встречается даже у Baatz 1999: 153.

[7] Павсаний, 9.39 и Лукиан «Менипп». Для более подробной информации об оракулах Ахерона, Аверно, а также оракуле Трофония см. Thomson 1914: 26, 29, 92-93 и 111-12; Parachatzis 1963-74 по Павсанию 9.39; Paget 1967b: 149-52; Clark 1968: 72; Van Straten 1982: 220; а также Dakaris 1993.

[8] Dakaris: его публикации приводятся в библиографии; 1993 он подводит итог своих трудов; Frazer 1931: 386-387; сравните с Janssens 1961: 387-88.

[9] Сворачивающие вправо коридоры: Van Straten 1982: 215-30 настаивает на том что, поворот в правую сторону только подтверждает идею о развилке пути к подземному миру: правый путь ведёт к счастливому Элизию, в то время как левый – в полный горя Тартар (например, «Государство» Платона, 614c; «Энеида» Вергилия, 6.540-43); Zuntz 1971: орфическая табличка номер А4; ср. Paget 1967b: 71-72, 160-61 и 164; а также Hardie 1969: 26-27); далее он утверждает, что груда камней, найденная в коридорах была ничем иным, как апотропеическими «холмами Гермеса» как это описывал Cornutus («О природе богов» 16.168, стр. 72 в издании Озанны; ср. Nilsson 1967-74, 1:503). Лабиринты: Clark 1979: 125-50 из-за ассоциаций с подземным миром. Для более подробной информации о галлюциногенных бобах см. [Главу 6](#).

[10] Baatz 1979, 1982 и 1999; Wiseman 1998. Аргументы Baatz против обозначения места, как *nekuamanteion* (1999: 153) менее убедительны: отсутствие культовых статуй, священных скульптур, алтарей, подношений и надписей. Ни в одном *nekuamanteion* мы не найдём подобных атрибутов. Термину «цистерна» Baatz предпочитает «погреб» или «подвал», так как он хочет подчеркнуть использование затвердевающего в воде цемента. Haselberger, 1978- 1980 описывает феномен эллинистических башен-ферм. Dakaris,

1992:22 согласился с тем фактом, что храповые механизмы – остатки катапульт, однако позднее он утверждал, что они были повторно использованы для крана. Wiseman сообщает в геоисторических открытиях проекта «Nikopolis», о том, что в древности залив Ахерона (Аммудия), возможно, достигал самого подножия горы Продромос, равно как и сама река протекала не столь близко под горой. Для получения более подробной информации см. Wiseman и др. 1991, 1992 и 1993.

[11] За Dakaris следуют: Vanderpool, 1959:282 и 1961; Daux, 1959, 1961, 1961; Webster, 1966:9; Hammond, 1967: 63-66 и 667-68; Cabanec, 1976:509; Papachatzis, 1963-74 (по Павсанию 9.30.6) и 1976; Clark, 1979:60; Vermeule, 1979: 200-201, Van Straten, 1982: 215-30: 215-30; Dalègre, 1983; Tsouvara-Souli, 1983; Burkert, 1985: 114-15; Garland, 1985: 3; Mouselimis, 1987; Muller, 1987: 909-13; Sourvinou-Inwood, 1995:75-76, 104, 306, 308 и 314; Arnott, 1996: 244; Donnadiou и Vilatte, 1996: 87; Hall, 1996: 152; а также Ekschmitt 1998, Potter, 1994: 236n. 21 выражают свои колебания по поводу подобной идентификации. Профессоры Jan Bremmer и Ronald Stroud же отвергают (личная беседа).

[12] Пейджет (Paget) 1967a-с; мнение об открытии, 1967b, остается прежним: призывание и возбуждение. Для техники проекции см. «Государство» Платона, 514-515. Доводы Пейджета были восприняты всерьёз Харди (Hardie), 1969 и 1977 (тем не менее, он спорил насчёт инкубации); МакКай (McKay), 1972: 141-59; Кларк (Clark), 1979: 70; и Фредериксен (Frederiksen), 1984: 77.

[13] Марк Аврелий «AdM. Caesarem», 1.4 (сс. 6-8 van den Hout), в собственном описании, будучи в Байях, пребывая «в этом древнем лабиринте Одиссея», по-видимому, нашёл оригинальный способ обращения к своему дворцу, который, в свою очередь, был украшен статуями Одиссея и Полифема. Он придерживался мнения, что Одиссей занимался некромантией неподалеку от Аверно: Ameling 1986a.

[14] Тепидарий, тепидариум (лат. tepidarium — тёплая комната) — тёплая сухая комната в классических римских термах, предназначенная для (предварительного) разогрева тела. Тепидарий нагревался до 40 — 45°C от гипокауста (горячим воздухом из печи, проходящим по каналам, расположенным в стенах и под полом) — прим. ред.

[15] Принадлежность ванн к туннелям: Burkert, 1972: 155 и 1985: 393 № 33; Castagnoli, 1977: 77-78; Giuliani, 1976; Amalfitano, в соавторстве 1990: 218-23; Nielsen, 1990, 1: 21; Yegül, 1992: 101-2. Купальни с призраками: Плутарх «Кимон и Лукулл» (Херонея); Solin, 1968: 31 = Gager, 1992: № 82 (Карфаген, II или III в.); Jordan, 1985a: № 151 = «Suppl. Mag.» №. 42 (Эрмуполис, III или IV в.), с замечаниями; «Греческие магические папирусы» VII.467-77; См. Bonner, 1932b; Mitchell, 1993, 2: 142-43; а также Felton, 1999: 37.

[16] С должным уважением к Хопфнеру (Hopfner), 1921-24, 1:552 и 587; а также Айтрему (Eitrem), 1928: 5; сравните с Буше-Леклерком (Bouche-Lecrèq), 1879-82, 1:333 и Поттером (Potter), 1994: 70.

[17] Сказания о регенте Павсании: «Моралии» и «Кимон и Лукулл» Плутарха, 555с; Павсаний, 3.17.9. Авернские *psuchagogoi*: Максим Тирский, 8.2. На месте фиалийского *nekuomanteion*: Павсаний сообщил бы нам, если бы это было в пещере Деметры Мелены на горе Элайон (8.42.1-10; см. Bruit), 1986; Borgeaud, (1988: 57-58) или в её святилище в Фельпусе (8.25.4-11; см. Johnston, 1999: 258-65); Levi, (1971: 61) располагает его в глубокой яме, в которой пропадает река Неда. Визит Павсания в Фигалию можно связать с делами с илотами в близлежащей Мессении: Фукидид, 1.132. Одно из ошибочных исправлений «Моралий» Плутарха (560 e-f) превращает «Ex Italias» в

«Ex Phigalias» (Ἰταλίας, Φιγαλίας) чтобы тем самым привнести в рассказ о духе Павсания таких же, но фиγαлийских *psuchagogoi*: Mittelhaus Meyer, 1938: 2084. Для второй ошибочной поправки, см. далее основной текст. Был ли Клеандр *psuchagogos*? Он был фиγαлийским пророком (*mantis*), который ошибочно посоветовал бывшим «рабам» аргиевского Servile Interregnum, что ныне Тиринфе, напасть на их «хозяев» незадолго до 480: Геродот, 6.83

[18] *Psuchagogoi* из Фессалии: схолии на Еврипида «Алкеста», 1128, включая «Homerikai Meletai» Плутарха, F1, Bernadakis. *Psuchagogoi* Плутарха, что в Италии: «Моралии», 560e-f, без необходимости исправлены Burkert, (1962: 48-49 и 1992: 42) и Faraone (1991a:186 и n.78). Bowie, 1993: 119 подразумевает, что *psuchagogoi* пришли из Фракии! Другое ошибочное исправление см. в сноске выше.

[19] Эсхил, *psuchagogoi* у озёрного *nekuomanteion*: F273a. Стимфал: Триклиний, комментарии к комедии «Лягушки» Аристофана, 1266, далее Dover, 1993: adloc., Radt о «Псухагоги» Эсхила, F273, TrGF и Lloyd-Jones, 1981: 22. «Килинийская» ошибка: Fritzseh, 1845 и о «Лягушках» Аристофана, 1266; а также Rusten, 1982: 34-35. О Гермесе см. Гомер, «Одиссея» 24.1 и Павсаний, 8.17. Однако в Фенеосе, на наиболее отдалённой от озера стороне, находилась пещера, через которую Аид провёз Персефону: Canon «Narrationes» 15, в «Мириобиблионе» Фотия, 3стр., 8-39, Henry; см. Rohde, 1925: 186 n. 23. Сделал ли факт убийства Гераклом Стимфалийских птиц (Pherecydes, FGH 3 F72 и др.) озеро «безптичным»?

[20] Ср. «Anecdota graeca» Bekker, 414.3 = Софокл, F748 «TrGF»/Pearson с «Etymologicum Magnum» об *Aornos* и Евстафий на «Одиссею» Гомера, 10.514; ср. Radt и Pearson насчёт Софокла adloc.; Erbse, 1950: a127; и Clark, 1979: 65-68. Софокл осматривает территории, обозначенные в «Tyrsenia» в F598 «TrGF»/Pearson. Вергилий, «Георгики», 2.164. Климент Александрийский «Увещевание к язычникам», 11Р, переработан Евсевием Кесарийским в «Евангельское приготовление», 2.3.4-5. У Страбона, C762 персидские некроманты (*nekuomanteis*) упоминаются для проведения аналогии с этрусскими астрологами (торговцами гороскопов – *hōroskopoī*), однако они (слабо) дифференцированы. Phillips, (1953: 61-65), опираясь на схоласта Пс.-Ликофрона к «Александра», заявляет, что существовал оракул Одиссея в Перге, Этрурия.

[21] Will, 1953 и 1955: 83 и 242, далее Donnadieu и Vilatte, 1996: 55 и 86-90, а отвергается Germain, 1954: 372 и Salmon, 1972: 165-66. См. Johnston, 1997 о святилище Геры в Перахоре.

[22] Древние источники, ассоциирующие *nekuomanteia* с оракулами героев: Плутарх, «Моралии», 109; Максим Тирский, 8.2; Феодорит Кирский, «Исцеление языческих болезней», 10.3.11; Лукиан описывает некромантическую процедуру, проводимую Мениппом с помощью отверстия в оракуле Трофония (в оракуле Трофония пророчества доносились из маленького отверстия у подножия вертикальной шахты, уходящей вниз, и по которой пришедшему приходилось спускаться при помощи лестницы — прим. ред.). См. Luck, 1985: 210. Прискорбна тенденция обращения к оракулу Трофония как к *nekuomanteion*. К примеру: Eitrem, 1928: 5, Johnston, 1999: 29; см. Cumont, 1949: 86.

[23] Гермiona: Павсаний, 2.35.4-10 (место; см: Wyatt, 1975); Страбон, 0373 (перевозчик душ умерших; см. Орфическая аргонавтика», 1136-38 в мифической Гермioneйе); Апполодор, «Библиотека», 1.5.1; и Каллимах из Кирены, «Геката» (F99-100 Hollis (Persephone) и Еврипид «Гераклиды», 615 (Цербер). Сицилия: Диодор, 5.1-4; Цицерон, «В Верреме» 2.4.107-13; Овидий, «Метоморфозы», 5.285-429; и Гай Юлий Солин, 5.14. Аид

схватил Персефону вдоль пещер в следующих местах. Лерна: Павсаний, 2.46.7. Феней: Соноп, «Narrationes», 15 у Фотий I, «Библиотека», 3 стр. 8-39, Henry. Эринк рядом с Элефсисом: Павсаний, 1.38.5 и «Орфические гимны», 18.12-15, Quandt; см. Voersma, 1970: no. 62 и Garland, 1985: 53-54. Крит: Василид, F46, Snell-Mähl. Кизик: Проперций, 3.22.1-4 и «Книга Приапа», 75.11-12. Сикион (?): Каллимах из Кирены, F99 (см. Rohde, 1925: 186-87; Griffin, 1982: 4; и Hollis, 1990]. Колон: Софокл, «Эдип в Колоне», 1590-94, со схолиями Фанодема, FGH 325 F27 (также на месте спуска Тесея). Вдобавок к Геракле и Тенарону Цербер воспитывался в следующих местах. Гора Лафистис, рядом с Коронеей: Павсаний, 9.34.5 (Цербер; см. Schachter, 1981-94, 3: 75). Трезен: Павсаний, 2.31.2 (также Семела). Пилос: Павсаний, 6.25.2-3 (где ненависть Аида к Гераклу, предположительно, является реакцией на кражу Цербера; ср. Clark, 1979: 81 и 87). См. список подобных мест у Bouché-Leclercq, 1879-82, 3: 366; Ganschietz, 1919: 2383-87 (некоторые места даются отдельными записями под различными именами); Hopfner, 1921-24, 2: 552-53 и 1935; Collard 1949: 92; Germain, 1954: 373; и Clark, 1979: 89.

[24] Галл (греч. γάλλοι, лат. galli) — античный жрец матери богов Кибелы, её возлюбленного Аттиса и почитаемой в Риме сирийской богини Атаргатис — прим. ред.

[25] Хилария — древний римский религиозный праздник, отмечаемый на равноденствие марта в честь Кибелы — прим. ред.

[26] Термины *ploutōnion* и *charōnion*. Subverbis, греко-английский словарь Лидделл-Скотт-Джонса. Различие можно заметить в обсуждении Ахараки Страбоном (см. ниже), однако в его отсылках к Иераполю (C579 и 629) оно не столь явно. *Charōnia* перечислены Антигоном Каристским, 123. Bouché-Leclercq, (1879-82, 3: 333) полагает, что *ploutōnia* функционировали как *nekuomanteia*. Иераполь: Дамасский в «Библиотеке» Фотия I, 3446-345а, Henry; о природе места, см. Страбон, C629-30 и Дион Кассий, 68.27; ср. Brice, 1978; Bean, 1971: 235-38с лист 75, и 1975: 391. «Kerbesios bothunos» Алкмана, F126, PGM (Страбон, C580) следует за «Kimbros» Антигона Каристского, *charōnion* и *bothunos* (ямы в пер. с гр. — прим. пер.) во Фригии; ср. Rohde, 1925: 186. Ахарака: Страбон, C549-50; см. Bean, 1971: 219-20, лист 63.

[27] Тартесс: Схолии на Аристофан «Лягушки», 475. Сарматы: Гераклид Понтийский, F128a-b Wehrli. Там же находилось «бездонное» озеро храма в Аргосе: Исихий об *abussos*. Озеро Титарисиос в Фессалии было связано с реками Аида: Лукан, 6.375-77. Амсанкт: см. Главу 5.

[28] Тимбра: Страбон, C636. Иераполь также убивал птиц (ссылки выше). Там же был, однако, другой *charōnion* у реки Меандр у Меунте в Карие, согласно Антигону Каристскому, 123 и Страбону, C579. Яма в Потинии недалеко от Фив, в которую, согласно одному из источников, спускался Амфиарай, была безптичной, а также вероятнее всего ядовитой: Павсаний, 9.8.3., «Фиваида» Стация, 2.32-57 описывает пещеру, убивающую птиц, которая, судя по всему, ядовитой не являлась.

[29] Озеро: Питон, «TrGF» 91, F1, «Agen» и Snell, 1967: 99-117. Яма: Дион Кассий, ср. Лукреций, 6.740-68. Митробарзан: «Менипп» Лукиана, 9.

[30] Описания у Геродота, 6.74 (где Клеомен думает о клятве у реки; см. How и Wells, 1912) и Павсаний, 8.17.6 (Papachatzis, 1963-74: и др., включая иллюстрации). Гермес Нонакрисский (Нонакрис — древний город на юге Греции — прим. ред.) кажется косвенно связанным с «некромантом» Тиресием в «Александре» Ликофрона, 680-82. Вода была, предположительно, быстрым ядом, убившим среди прочих Александра, но



единственным сосудом, в котором он мог бы содержаться было копыто мула (или его рог); см. Плутарх, «Александр», 77.2; Витрувий, 8.3.16; Клавдий Элиан «О природе животных», 10.40; а также другие источники, на которые ссылается Meyer, 1936.

[31] Общие характеристики подобных мест см. у Liedloff, 1884: 17-19; и Headlam, 1902: 54. Лукан, «Фарсалия», 6.639-53. Сенека, «Эдип», 530-47 и 583. «Метаморфозы» Овидия, 14.403-11; лес настолько тёмный, что окружающие его леса побледнели от страха, что тем более было заметно из-за контраста. Стаций: «Фиваиды», 4.419-72.

[32] Флегонт из Тралл, «Удивительные истории», 1; Лукиан, «Любители лжи», 14. Также «Фасма» Менандра, см. Донато Теренций «Евнух», 9.3. Это особый случай, когда призрак посещает дом, в котором его убили и закопали без должных ритуалов, как, например, у Плавта в «Привидении», 451-531; Письма Плиния, 7.27; и Лукиан «Любители лжи», 31. Апулей, «Метаморфозы», 2.27-30. Broadhead, (1960: 304) полагает, что некромантию можно практиковать где угодно.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 3. ГЕРАКЛЕЙСКИЙ И ТЕНАРОНСКИЙ НЕКУОМАНТЕΙΑ

В последующих трёх главах рассматриваются доказательства существования каждой из *nekuomanteia* «большой четвёрки». Учитываются их местоположение и архитектура, а также традиции и легенды, связанные с ними. Исследования оракула Гераклеи Понтийской и Тенарона, обсуждаемые в настоящей главе, относительно простые. Эти оракулы были основаны в пещерах, и литературные свидетельства, связанные с ними, хоть и ограничены, но, тем не менее, справедливо ведут нас непосредственно к рассматриваемым объектам. Более богатые литературные свидетельства указывают на оракулы, находящиеся близ озёр Ахерон [1] и Аверно [2], но различные слои мифологии, древние и современные, в которых эти места упоминаются, усложняют их рассмотрение в историческом контексте, поэтому каждому из них посвящена отдельная глава.

\*\*\*

Когда мегаряне [3] основали колонию на территории мариандин [4] у южного побережья Чёрного моря, около 560 г. до н.э., они обнаружили, что Геракл вынес Цербера из мира мёртвых через вход, находящийся поблизости. Соответственно, они назвали свой город в его честь — Гераклея [5]. Придя в ужас от непривычного дневного света, адская собака начала плевать и её слюна произвела ядовитый аконит [6], благодаря которому этот район стал широко известен. Выселение цербера оставило этот вход открытым для свободного прохождения духов умерших, и в пещере уже в 479-477 гг. был организован *nekuomanteion*, тогда его и посетил спартанский регент Павсаний [7]. Гомер даёт несколько названий, связанных с теспротийским *nekuomanteion*: пещера стала «Ахерузской» (*specus Acherusian*), как и Херсонес [8], где была расположена. Река, протекавшая под пещерой, соответственно, стала Ахероном, а близлежащее озеро — *Acherousias* [9]. Народы, вторгшиеся в этот район в VIII в., называли себя по имени, которое греки могли переделать как «киммерийцы» [10], название, которое их мифология дала соседям из подземного мира [11]. Аммиан, живший в IV в. н.э., предполагал, что *nekuomanteion* всё ещё существует [12].



История о регенте Павсании и Клеонике является нашим единственным свидетельством — если её вообще можно назвать таковым — того, что в этом оракуле происходили консультации с духами. Павсаний, победивший персидскую армию, вторгнувшуюся в Платеи[13], стал тираном, сражаясь с врагом с помощью союзной базы в Византии:

«Говорят, что Павсаний послал людей за девицей из Византии, по имени Клеоника, дочью выдающихся родителей, чтобы подвергнуть её сексуальному позору. Её родители отправили дочь к нему, под принуждением и в страхе. Она попросила мужчин перед спальней выключить свет и молча подошла к постели тирана в темноте. Павсаний уже спал. Но девушка споткнулась о фонарь и случайно опрокинула его. Павсаний был обеспокоен шумом и взял в руку кинжал, думая, что к нему крадётся враг. Он ударил девушку и бросил её на землю. Она умерла от удара, но после смерти не позволила Павсанию пребывать в мире, по ночам её призрак навещал его и в гневе объявлял этот гексаметр: «Стремись к правосудию; Высокомерие — очень плохая вещь для мужчин».

Союзники были крайне возмущены этим событием и, вместе с Кимоном, выгнали Павсания из города[14]. Изгнанный из Византии и преследуемый призраком, как это описывается, он бежал в *nekuomanteion* в Гераклею. Он призвал (*anakaloumenos*) дух Клеоники и попытался умиротворить её гнев. В его видении она подошла и сказала, что он быстро избавится от своих проблем, когда будет в Спарте, загадывая ему загадку, как это видится, о смерти, ожидающей его. Во всяком случае, многие рассказывают эту историю»

— Плутарх «Кимон» 6[15].

Гераклея была, вероятно, коротким заливом вдоль побережья Чёрного моря со стороны Византии[16]. Мы мало узнаём о реальной процедуре консультаций из рассказов Плутарха. Мы ничего не слышим о сопутствующих консультациям жрецах или *psuchagogoi*, или о любых присутствующих здесь божествах[17]. Вторая версия этого рассказа Плутарха в его «Моралиях» упоминает умилоствления и возлияния. Нет никакого реального указания на то, как появлялся дух. Сновидения о духе привели Павсания к *nekuomanteion* в первом месте; По словам Аристодема, таким образом Клеоника взбесила Павсания, подобно тому, как это произошло в случае Бери. Имел ли Павсаний опыт более конструктивного взаимодействия с духом тем же методом, то есть путём инкубации? Плутарх подразумевает, что консультанты призывали духов к себе, но Помпоний Мела подразумевает, скорее, то, что консультанты сами спустились к духам: «Ахерузская пещера, по которой идут все умершие, ведёт вниз к духам». Под каким техническим термином был известен этот оракул? Плутарх применяет к нему термин *nekuomanteion* в Кимоне, но также он использует термин *psuchopompeion* в параллельной версии в Моралиях. Мы должны почти наверняка восстановить этот же термин в испорченных рукописях Аммиана (т. е. ψυχοπομπείον, вместо бессмысленных ψυχοποντίον и ψυχοποντίον). Но некоторые предпочли восстановить термин, иначе не имеющий отношения к греческому, как *muchopontion* (μυχοποντίον), который должен был бы означать «уголок моря». «Морской» элемент трудно контекстуализировать, Аполлоний Родосский относится к самой пещере именно как к «уголку» (*muchos*), а Квинт Смирнский применяет производное *muchatoi* к нишам внутри него[18].

Рассказ Плутарха не является историческим, но является традиционным, в данном случае, для Павсания и Гераклии вообще[19]. Рассказ напоминает историю Фукидида о том же интервью Павсания с человеком из Аргилоса в Тенароне (см. ниже). Он также напоминает истории, связанные с Периандром и Мелиссой в *nekuomanteion* Ахерона, элементы которой предшествуют жизни Павсания (Глава 5). Павсаний-периегет находит, что

консультация регента с Клеоникой состоялась, скорее, в Фигалии, как мы уже видели (Глава 2)[20]. Клеоника и Коронид, её отец (по словам Аристодема), похоже, имеют «говорящие» имена. Первое из них, означающее «Великолепная победа», салютует достижениям Павсания в Платаке, а последнее, обозначающее «Сын Ворона», может обозначать призрачную природу девушки, поскольку бесплотные души можно воспринимать как воронов[21]. В этом традиционном мифе историю Павсания с тем же успехом можно было привязать истории о руке персидской девы, например, дочери Мегабата[22] или даже дочери самого Ксеркса[23].

Литературные источники хорошо локализуют местонахождение пещеры: мы узнаём, что она находится в лесистой долине реки ниже самой высокой точки Херсонеса, теперь называемой мыс Баба, недалеко от порта Аконы. Наибольшую ценность для исследователей представляет работа Квинта Смирнского, написанная в III в. н. э. (?), о внутренней конфигурации этой пещеры, здесь она отождествляется с пещерой нимф[24]:

«...Лассус, чья божественная Проноя[25] проносилась рядом с ручьями реки Нимфея, недалеко от широкой пещеры, чудесной пещеры. Говорят, что это священная пещера всех нимф, которые живут по длинным холмам виноградников Пафлагона и Гераклеи. Пещера эта напоминает работу богов, так как она столь огромна, что видна всем в округе и сделана она из камня, и сквозь неё проходит холодная, кристаллу подобная вода. Вокруг пещеры, в нишах, имеются каменные кратеры: на грубых породах они выглядят так, как будто были сделаны руками сильных людей. Люди, которые входят в священную пещеру, удивляются ей. В ней есть двойные пути, спуска и подъёма. Один из них ориентирован на звучащие порывы Северного Ветра, а другой — на влажный Южный Ветер. По последнему маршруту смертные спускаются в эту широкую пещеру богинь»

— Квинт Смирнский «После Гомера», 6.469-91[26]

Этот пассаж позволил Хопфнеру идентифицировать пещеру без каких-либо обоснованных сомнений, хотя и выясняется, что детали описания Квинта Смирнского несколько калейдоскопированы[27]. Она находится на южной стороне долины Ахерона (рис. 5). Единственным аспектом любого источника, в значительной степени связанным с этим отождествлением, является утверждение Ксенофонта о том, что в пещере было больше двух ярусов (1200 греческих футов), но ни одна из существующих там пещер даже не приближается к этой глубине.

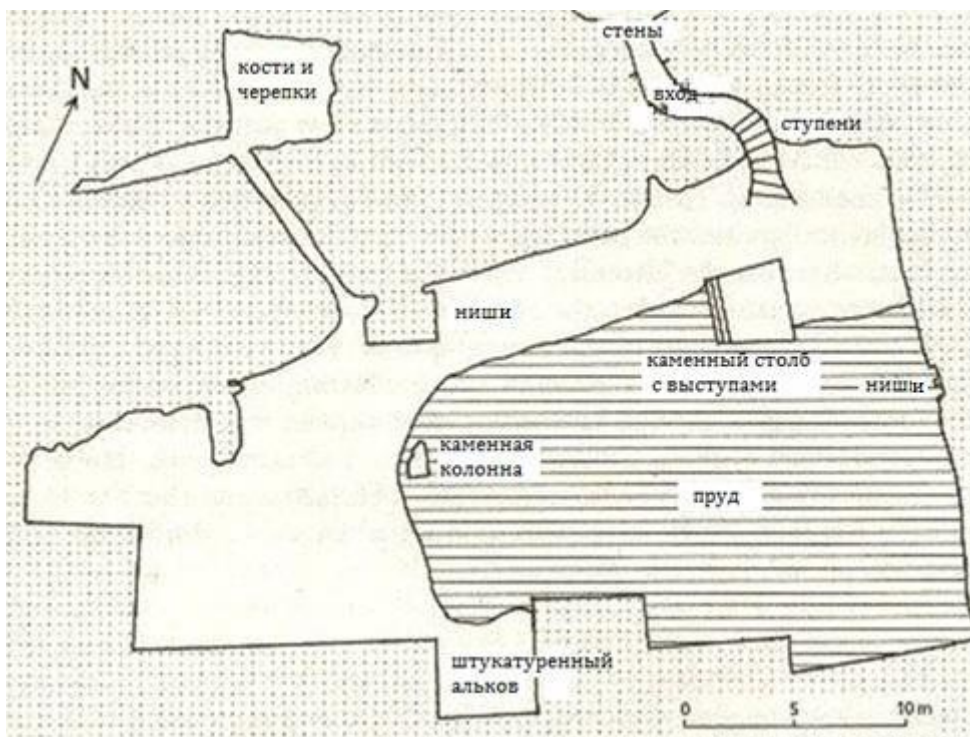


Рис. 5: План места Понтийского *nekuomanteion* Гераклеи, Ноерфхер, 1972: план 5

Входом в пещеру служит проход, начальная часть которого открыта, шириной всего в один метр, окружённый каменными стенами, что напоминает дромосы[28]. Большая каменная перемычка огибает его со стороны холма. Отсюда спускается вниз винтовая лестница. Она ведёт в квази-прямоугольную центральную камеру, шириной 45 метров и глубиной – 20, с северной стороны. Два полированных каменных столба поддерживают крышу. Восточное крыло имеет 7 метров высоты, а его стены – вертикальные и обработанные; на западной стороне потолки настолько низки, что приходится приседать, чтобы продолжить путь. Большая часть камеры залита кристально чистой водой из пруда, глубиной более метра (Ахеруз?). Маленькие ниши, напоминающие готические арки, украшены тремя высокими стенами. С южной стороны расположен оштукатуренный альков. Архитектурные фрагменты указывают на то, что когда-то существовали структуры внутри этой камеры. Едва проходимый туннель ведёт от северо-западного конца пещеры к небольшой, низкой, необработанной камере, в которой находятся человеческие кости. Никакой датировки не предлагается ни для одного из элементов, хотя Хопфнер, похоже, удовлетворён тем мнением, что здесь нет ничего до-греческого; Квинт Смирнский предоставляет *terminus ante*. Хопфнер предполагает, что альков являлся местом оправления культа Геракла, и что архитектурные фрагменты могут быть получены из соответствующих храма или общежития (монастыря). Пещера была повторно использована в византийские времена[29].

\*\*\*

Геракл также вытащил Цербера через вход в подземный мир, расположенный в Тенароне, ныне мыс Матапана, изолированной оконечности полуострова Мани, и эта собака могла отравить также и эту область. Она была известна как основное место восхождения мёртвых, и это был один из путей, через который Орфей и Тесей (вместе с Пирифоем[30]) посетили подземный мир[31]. Литературные описания *nekuomanteion* действительно

позволяют довольно легко это определить: Помпоний Мела явно описывает это место похожим на Гераклею. Оно находился неподалёку от оконечности мыса, рядом с храмом Посейдона, в его рощах и в бухте[32]. Павсаний-периегет связывает его с гаванями Ахиллей и Псамат[33] («Сэнди»); перед ними стояла статуя Посейдона; это был «храм, сделанный как пещера» («пещера, сделанная как храм» было бы более логично). Павсаний был разочарован тем, что он видел: ни один путь не простирался от подземной пещеры, и это плохо способствовало убеждению в том, что боги имели подземный дом (*oikesis*) там, куда отправлялись их души[34]. Скромный храм Посейдона, а в последнее время – христианской часовни, заметен на восточной стороне мыса, его идентичность подтверждена находками семидесяти бронзовых быков и лошадей бога. Две ионические капители, находящиеся в апсиде, указывают на то, что сохранившаяся структура являлась *distille—in—antis* и датируется эллинистической эпохой. Пятьюдесятью метрами ниже храма, рядом с пляжем Sternis Bay, находятся остатки небольшой пещеры, глубиной 15 метров и шириной 10-12 метров, теперь её свод обвалился. Двухметровая каменная стена, возведённая на каменном фундаменте и оборудованная дверным проёмом, закрывала вход. Перед этим входом стоял прямоугольный огораживающий бордюр; на смежной западной стороне находились основания для возведения стел и статуй (рис. 6)[35]. Соответствие между этим местом и литературными описаниями является полным. Некоторые, по-видимому, считали, что *nekuomanteion* был расположен скорее в морской пещере, теперь известной как «пещера Аида», выше по полуострову на западной стороне[36]. Это место имеет впечатляющие залы, сталактиты и сталагмиты, но древние описания не могут подтвердить эту идентификацию. Остаётся тайной, почему это захватывающее место должно было быть проигнорировано и подземный мир, вместо этого, нашёл себе пристанище в бесперспективном уголке в заливе Sternis Bay. Предположительно, *nekuomanteion* возник как дополнение к располагавшемуся рядом храму Посейдона, которому обычай предписывал размещаться на конце мыса. Тенарон является единственным из «большой четвёрки» *nekuomanteia*, с которым не связано ни озеро, ни бассейн[37].

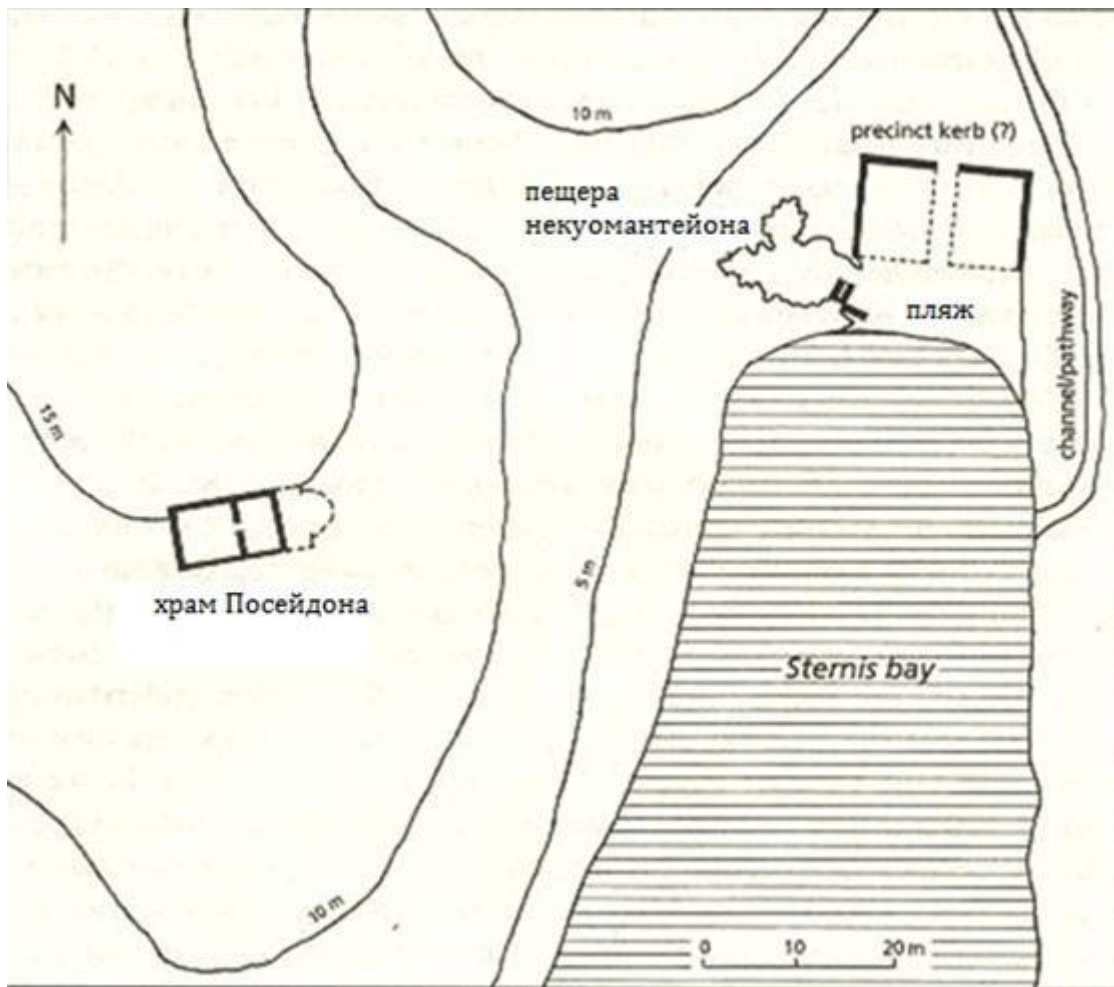


Рис. 6: План местности Тенаронского *nekuomanteion*, Parachatzis 1976: табличка 35, и Cummer 1978: 36-37

Археология не даёт никаких дат для *nekuomanteion*. Литературные источники упоминают Коракса вскоре после смерти Архилоха, ок. 650 г. до н. э., но эта легенда вряд ли исторична (см. ниже). Во II в. н. э. Павсаний подразумевал, что он всё ещё функционирует. Помпоний Мела называет этот *nekuomanteion* «пещерой Нептуна», то есть «Посейдона», подтверждая прямое покровительство этого бога оракулу. Миф объяснял, что он был отдан Тенарону более популярным оракулом Аполлона[38], чья длительная благосклонность к нему видна в истории Коракса. Жрецы Посейдона, возможно, справились с оракулом, но мы ничего не знаем о них[39]. Любопытно, что, когда призрак регента Павсания нуждался в погребении его тела, спартанцы искали *psuchagogoi* в Италии, вместо того, чтобы обратиться к местным экспертам Тенарона (см. Главу 7 для дальнейшего обсуждения этого пункта)[40]. Какие духовные практики там проводились? Некоторые нечёткие указания могут засвидетельствовать инкубацию. Во-первых, Исихий Александрийский говорит нам, что термин *nekuor(i)on* использовался для обозначения *nekromanteion* в Лаконии[41]. Буквально этот термин означает «место созерцания умерших» (*horao*). Мы ожидаем, что спартанский термин применялся и к их собственному оракулу в Тенароне, что подразумевает, что духи были замечены и там, по крайней мере, в каком-то образе или форме. Во-вторых, Стаций описывает, как Гермес призывает призрак Лайя[42] из пещеры Тенарона, чтобы получить и затем доставить пророчество Этеоклу[43] во сне, хотя тот и пребывает в Фивах[44].



Как и в случае с Гераклеей, традиция сохраняет один не исторический рассказ о консультации в *nekuomanteion*:

«Боги не забывают выдающихся людей даже после их смерти. Во всяком случае, Пифийский Аполлон[45] сжалился над Архилохом[46], благородным поэтом в других отношениях, как если бы кто-то отнял его непотребный и бранный язык и вымыл его от грязи. Это произошло даже несмотря на то, что он был мёртв, и также во время войны, когда, как я полагаю, Эниалий[47] беспристрастен и справедлив. И когда тот, который его убил, человек по имени Калонд и по прозвищу Коракас, пришёл спросить бога о том, что он хотел узнать, Пифия назвала Архилоха незагрязнённой душой, произнесла свои знаменитые слова. Но Коракас сказал, что он находился в двойственной ситуации, в которой либо он должен был сделать то, что он сделал, либо это сделали бы с ним. Он утверждал, что бог не должен проклинать его, если он жил в соответствии со своей собственной судьбой, и сказал, что он сам проклинал тот факт, что он не умер, а убил. Бог пожалел об этой ситуации и попросил Коракаса отправиться в Тенарон, где был похоронен Теттикс («Цикада»), и умиловать душу сына Телесикля, купив его дружелюбие возлияниями. Он следовал этим указаниям и отвратил гнев бога»

«Суда» об Архилохе = Клавдий Элиан, F83 Domingo-Foraste (Teubner)

= Архилох, T170 Tarditi[48]

Коракас приходит в *nekuomanteion*, чтобы умалить гнев убитого человека, как это делал Павсаний в Гераклее[49].

Мёртвый Теттикс, возможно, играл роль посредника в оракуле. Версия этой истории Плутарха рассказывает об оракуле как о «доме (*oikesis*) Теттикса»; Павсаний также ссылается на него как на «подземный дом (*oikesis*) богов, в котором собираются души». Исихий говорит, что фраза «место Теттикса» служила прозвищем для Тенарона и объясняет, что Теттикс был одним из критян, которые колонизировали мыс. Возможно, что он представлял консультирующихся у оракула другим духам, таким как Тиресий Гомера в Ахероне, Анхис Вергилия и мёртвая Кумская Сивилла Сиция Италика в Аверно[50]. Теттикс был Цикадой не только потому, что эти существа являлись плодовитыми на Мани, но и из-за связанной с ними богатой символики, как это выражено в следующей анакреонтической поэме[51]:

«Вы – почётные и сладкие пророки лета смертных. Музы любят вас, и Аполлон любит вас и ваш пронзительный голос. Старость не уносит вас вниз, мудрые, земные, любители песен. Вы не можете страдать, ваша плоть бескровна, вы почти как боги»

— «Anacreontea»[52] 34. 10-18

Связь цикады с некромантией очевидна. Она поёт как пророк. Подобно призраку, она приходит из земли, она древняя и бескровная, а это символизировало мудрость. Греки, как это ни парадоксально, соотносили качества черноты и бледности с цикадами так же, как и с призраками. В то же время цикада считалась бессмертной и этим напоминала героев многих оракулов, таких как Трофоний[53] и Амфиарай[54], которые были одновременно и мертвы, и живы. В мифе Эос (Рассвет) влюбилась в Титона и обеспечила ему бессмертие «от Зевса», но забыла попросить и о вечной молодости[55]. Подобно Кумской Сивилле, он сморщился настолько, что стал неподвижным, или даже вовсе бестелесным голосом, после чего богиня превратила его в цикаду и посадила в корзину[56].

Консультация Коракса о духе Архилоха в итоге сводится к консультации с самим Теттиком, поскольку Архилох идентифицировал себя с цикадой в своих стихах. Он и цикады были священны для Муз и дороги им. Версия рассказа о Кораксе у Плутарха говорит, что эта особая святость поэта для Муз и явилась причиной отказа Пифии. Эзоп сказал, что Музы создали цикад из жалости к людям, которые из-за страха смерти не могли получать удовольствия от еды, питья и религиозной песни. Битва между Кораксом и Архилохом являлась, соответственно, битвой между вороной и цикадой, и снова мы приближаемся к миру Эзопа[57]. Защита Кораксом своей правоты в битве убедительна в контексте соревнования между мужчинами, но она становится ложной в контексте соревнования между птицей и насекомым.

Возможно, рационализированные следы рассказа о другой консультации в Тенаронском *nekuomanteion* можно обнаружить в отчётах об окончательном разгроме регента Павсания после его персидского предательства:

«132....Человек из Аргилоса (*aner Argilios*), который должен был передать последнее письмо Павсания Артабазу[58], и который также раньше был его юношей-любовником и был ему предан, вдруг стал доносчиком. Он испугался, когда узнал, что ни один из посланников, бывших на этой должности до него, не вернулся обратно. Тогда он сделал копию конвертной пломбы, на случай если он совершит ошибку, или если Павсаний попросит изменить текст и открыть письмо. Вскрыв письмо, в соответствии со своими подозрениями, он обнаружил в нём надпись о том, что он, посланник, должен быть убит.

133. Когда он показал это письмо эфорам[59], они хоть и убедились в его словах, но всё ещё хотели услышать признание от самого Павсания. Тогда они разработали заговор. Человек из Аргилоса отправился в Тенарон в качестве просителя (*biketou*) и построил там себе хижину/укрытие, разделённую на две части перегородкой (*skenosamenon diplen diapragmati kalyben*). Он скрыл некоторых из эфоров внутри этой хижины. Когда к человеку пришёл Павсаний и спросил его о причине его моления (*hiketeias*), эфоры отчётливо слышали весь разговор. Человек обвинил Павсания в написании ему смертного приговора и также высказал последовательно всё остальное. Он сказал, что, хотя он никогда не предавал Павсания в служениях, которые он выполнял, но тем не менее тот, отправляя его к королю, приготовил ему ту же награду, что и большинству остальных слуг — смерть. Павсаний признал все эти доводы и попытался убедить человека из Аргилоса не волноваться (*ouk eontos orgizesthai*) о текущей ситуации. Павсаний также пообещал ему безопасность, если он уйдёт от алтаря и призвал его идти как можно быстрее и не мешать задуманному.

134. Эфоры выслушали всё дело в деталях и ушли. Теперь, когда они были уверены, могли планировать арест Павсания в городе»

— Фукидид, 1.132-34[60]

Затем начинается преследование Павсания в храме Афины Халкиоики[61], где он умирает от голода. Многочисленные логические пробелы[62] этой истории могут быть решены, если мы предположим, что она является рационализированной историей, которая, по сути, была дубликатом другой истории, относящейся к Клеонике и *nekuomanteion* Гераклеи. Павсаний мог бы прийти к Тенаронскому *nekuomanteion*, чтобы умалить гнев духа человека, которого он убил. Я предлагаю шесть соображений.

1. Рассказ о человеке из Аргилоса согласовывается с историей о смерти Павсания, с которой он образует диптих. Из этого второго рассказа Фукидида явно и

неоспоримо была «удалена» часть о духе Павсания, которую до сих пор можно найти в других сообщениях на эту же тему (см. Главу 7)[63].

2. Рассказ о человеке из Аргилоса выполняет ту же функцию, что и рассказ о Клеонике, поскольку непосредственно описывает смерть Павсания. Павсаний-периегет рассказывает, что (как и человек из Аргилоса) Клеоника заставила регента раскрыть свой план. Нам не указано, как она этого достигла. Возможно, за счёт длительного преследования регента, продолжавшегося до тех пор, пока он не отвлекся, или, может быть, мы должны представить себе картину с подслушиванием, как это было в рассказе о человеке из Аргилоса[64].
3. Рассказ о человеке из Аргилоса коррелирует с рассказом о Клеонике, центральным сюжетом, в котором Павсаний совершает особое путешествие в закрытую палату, чтобы умиротворить гнев (перспективного) любовника для своей собственной безопасности.
4. Рассказ о человеке из Аргилоса также соответствует моменту в рассказе о Кораксе, когда он находится в Тенаронском *nekuomanteion*, в который Коракс отправляется для посещения оракула, чтобы умиротворить гнев духа Архилоха после его убийства.
5. Корнелий Непот и Аристодем определяют значение термина *Argilios* не как этнический элемент (*Argilos* был маленьким городом во Фракии), но как мужское имя, а некоторые исследователи древности полагали, что текст Фукидида следует читать так же. Если *Argilios* – имя собственное, то оно должно означать нечто, принадлежащее «земле»: *argilos* — обозначает землю или глину, тогда как *argilla* – обозначал дыру в земле и является термином, применяемым Эфором Кимским для обозначения дыр, населённых киммерийцами, которые когда-то, якобы, управляли *nekuomanteion* Аверно[65]. Значение принадлежности «земле» хорошо подходит духу и его коллеге цикаде.
6. Особенно любопытна разделённая на части хижина или укрытие, описываемое Фукидидом. В версии Непота, *Argilios* сидит на алтаре перед храмом Посейдона, в то время как эфоры сначала изготавливают, а затем и спускаются (*descenderunt*) в подземную дыру (*locum ... sub terra*), чтобы подслушивать разговор. Этот сюжет, безусловно, является проекцией самого *nekuomanteion*, который находится ниже храма (но вряд ли кто-либо здесь мог подслушать разговор в храме на самом деле)[66]

Оригинальная история может, в качестве примера, принять следующий вид. Юноша по имени «Аргилиос» преданно берёт письмо Павсания и, следовательно, оказывается убитым Артабазом. Это убийство и циничное предательство доверия и любви юноши порождают гневный и мстительный призрак, который преследует Павсания и, как и дух Клеоники, обманчиво обещает ему покой по возвращении домой. Как и Кораксу, Павсанию приказано умиловить духа с помощью Тенаронского *nekuomanteion*. Между тем, дух также является эфорам, чтобы разоблачить Павсания, возможно, как предателя, но почти наверняка, как своего убийцу. Духу не доверяют, как это логично может быть, когда духи разоблачают своих убийц, и поэтому эфорам требуется более осязаемое доказательство[67]. Соответственно, дух приглашает эфоров в Тенаронский *nekuomanteion*. Павсаний прибывает туда и просит призрак простить его за то, что он напал на него. Призрак надлежащим образом объясняет, что Павсаний будет наказан за его смерть. Стремясь умиловить духа, Павсаний просит его не сердиться и обещает ему не безопасность, а умиротворяющее «приношение». В ходе этого обмена Павсаний признаёт свою ответственность за смерть своего слуги и, следовательно, своё собственное предательство.

Таким образом, некромантический рассказ Фукидида, по-видимому, разделяет свою основную тему с рассказом о Кораксе и Архилохе, о Павсании и Клеонике, а также с

некоторыми моментами в отношении Перриандра и Мелиссы (Глава 4). Следовательно, все эти рукописи следует рассматривать в первую очередь как проявления традиционного фольклора (избегаю слова «миф», столь скомпрометированного в греческом контексте). Рассказы остаются исторически ценными, поскольку они свидетельствуют о существовании *nekuomanteia*, с которыми они связаны, но вряд ли можно считать, что они сообщают о реальных эпизодах из жизни (или смерти) своих главных героев. Но, хотя мы теряем серию «исторических» эпизодов из жизни этих людей, мы получаем представление о типичном способе мышления, а также о функции и практике некромантии в архаической и классической Греции.

Одна деталь в рассказе Фукидида звучит правдоподобно: храм Посейдона в Тенароне действительно был местом, которые живые просители обратили в оракул. Сам Фукидид рассказывает о просящих илотах, посещающих это место (спартанцы восстали против них, а затем предали их смерти), а Полибий и Плутарх ссылаются на него как на храм-убежище[68], использующееся в III в. до н. э. Далее, как мы увидим в Главе 7, где будут обсуждаться рассказы, связанные с Павсанием, живые просители и атакующие призраки обозначаются одним и тем же термином на древнегреческом языке: *hikesios*, тесно связанным с *hiketes* и *hiketeia* Фукидида. Возможно, это произошло потому, что атакующий призрак «умолял» живых, чтобы они принесли ему мир, будь то через наказание его убийцы или спасение от ненадлежащего захоронения. В этом случае, расположение *nekuomanteion* и убежища-храма в Тенароне не являлось результатом простого совпадения, а было следствием желания обеспечить возможность молитвы живым и мёртвым. И если это так, то упокоение неутомонных призраков, по-видимому, было бы главной функцией этого *nekuomanteion*. Неужели человек из Аргилоса изначально отправился в Тенарон как атакующий призрак, а не как живой и молящийся *biketes*? И, когда Павсаний изначально спрашивал его о причине этой его *biketeia*, он спросил его также и об отсутствии у него причины для его живой мольбы, но почему же тогда не спросил о причинах по которым призрак тревожил его?

Перевод Kristof  
01.08.2017г.

[1] Ахерон (греч. Ἀχέρων — «река скорби») — река в эпирской области Феспротии, пробегающая в своём верхнем течении суровую, дику и гористую местность (ныне Какозули), затем проходящая через узкое и мрачное ущелье, длиной 5 км, в равнину Эпира, или Кихира, но вскоре исчезающая в озере-болоте, воды которого стекают в Элейскую гавань. В десятой песне «Одиссеи» это одна из рек в подземном царстве; через неё Харон перевозил в челноке прибывшие тени умерших (по другой версии он перевозил их через Стикс). Здесь, у ворот, Геракл нашёл Цербера — прим. пер.

[2] Аверно — озеро в Кампании, представляющее собой заполненный водой вулканический кратер почти круглой формы, около 2 км в ширину и около 60 м в глубину. Находится близ Неаполя, в 4 км к северо-западу от Поццуоли. Невдалеке от озера располагался начиная с VIII века до н. э. город Кумы, первая греческая колония в материковой части Италии. С этого времени озеро и находящаяся рядом с ним пещера считались одним из входов в Аид. В этой пещере, по преданию, жила кумская Сивилла — прим. пер.

[3] Мегара — древнегреческий город, в юго-западной части Мегариды, в полутора километрах от берега залива Сароникос. В настоящее время город с населением 23 456 человек по переписи 2011 года в 42 км к северо-западу от Афин, административный центр общины Мегара — *прим. пер.*

[4] Мариандины — народ, живший в северо-западной части Бифинии, но не одного происхождения с фракийскими фидами или бифидами. Они сражались в персидском войске вместе с пафлагонами — *прим. пер.*

[5] Гераклея Понтийская — мегарская колония на южном побережье Чёрного моря, около устья реки Киличсу (в древности — Лик или Ахеронт). На территории древней Гераклеи сейчас расположен город Эрегли (тур. Ereğli) и одноимённый район в провинции Зонгулдак, Турция. Река называлась так же, как река в царстве мёртвых — Ахеронт. Здесь, по верованиям древних, находился один из спусков в преисподнюю, естественно, что здесь было и прорицалище, где вызывали и вопрошали души умерших — *прим. пер.*

[6] Одна из легенд о происхождении растения аконит связана с мифологическим героем Древней Греции — Гераклом. При выполнении двенадцатого подвига герой пленил и вывел из царства Аида трёхголового стража преисподней Цербера. Оказавшееся на поверхности чудовище, ослеплённое ярким солнечным светом, стало бешено вырываться. При этом из его пасти потекла ядовитая слюна, залившая землю и траву вокруг, и там, куда она попадала, поднимались высокие, стройные ядовитые растения. А поскольку произошло всё это якобы вблизи города Акони, в честь его и называли необычный многолетник — «аконитум» — *прим. пер.*

[7] Основание и название города: Ксенофонт «Анабазис», 6.2.2; Апполоний Родосский «Аргонавтика», 2.272-48; Диодор 14.13 и Помпоний Мела 1.103; Ноерфнер 1966: 28-29 (Геракл на монетах городов) и Burstein 1976: 16 (дата основания). Миф о Геракле: в дополнение к Ксенофону, Дионисий Периегет 788-92, со схолиями; Евстафия (Арриан FGH 156 F76); Никандер «О ядах» 14; Помпоний Мела 1.103; Овидий «Метаморфозы», 7.406-19; Плиний «Естественная история», 27.4; Диодор 14.31.3; Страбон C543; Теофраст «История растений», 9.16.4-7 (интересно – и невероятно – описание ядовитых эффектов растений); Дата визита Павсания: мифологизированная природа расстраивает попытку дать точную дату; Павсаний-периегет (3.17) помещает antecedentное убийство Клеоники в начало периода командования Павсания в Византии, но Плутарх — после его увольнения; см. Blamire 1989 и Carena и др. 1990 о «Жизнеописания. Кимон» Плутарха, 6. Считалось ли, что коренные Мариандины пользовались оракулом мёртвых, устроенным в пещере, ранее? Схоласт Дионисий-периегет 791 ссылается на пещеру как на «спуск Мариандинов»; см. Burstein 1976: 6-11 об этих людях.

[8] Херсонес Таврический, или просто Херсонес — полис, основанный древними греками на Гераклейском полуострове на юго-западном побережье Крыма. Единственный античный полис Северного причерноморья, городская жизнь в котором непрерывно поддерживалась вплоть до конца XIV века — *прим. пер.*

[9] Пещера: Плиний «Естественная история», 6.4; см. Помпоний Мела 1.103 и Аммиан Марцеллин 22.8.16-17. Херсонес: Ксенофонт «Анабазис», 6.2.2; Апполоний Родосский «Аргонавтика», 2.272-48 и Диодор 14.31.3. Аммиан Марцеллин 22.8.16-17 (Аркадия). Озеро: «Большие этимологии» об Ахерузе.

[10] Киммерийцы, киммеры (др.-греч. Κίμμεριοι, относящиеся к богине Киммерис, лат. Cimmerii) — кочевые индоевропейские (предположительно индоиранские или



ираноязычные) племена, вторгшиеся в Закавказье во второй половине VIII века до н. э. и в VII веке до н. э. завоевавшие некоторые районы Малой Азии. Автор говорит, очевидно, о сходном по звучанию слове «химера». Химера (др.-греч. *Χίμαιρα*, букв. «молодая коза») — в греческой мифологии чудовище с головой и шеей льва, туловищем козы, хвостом в виде змеи; порождение Тифона и Ехидны. В шестой песне «Энеиды» появляется «огнедышащая Химера»; комментатор Сервий Гонорат отмечает, что, по мнению всех авторитетных учёных, чудовище это было родом из Ликии, а в этом краю имеется вулкан, носящий такое название. У основания вулкана кишат змеи, на склонах много лугов и козьих пастбищ, из вершины пышет пламя и там же, наверху, логовища львов; Плиний Старший считал Химерой гору Янарташ у деревни Чиралы (тур. *Çirali*) между городами Кумлуджа и Кемер. Там и сейчас находятся выходы на поверхность природного газа в концентрациях, достаточных для его открытого горения — прим. пер.

[11] Киммерийцы Гераклеи: Гераклид Понтийский F129; Гераклеийский Домиций Калистрат FGH 433 F2; и Арриан «FGH» 156 F76. Люди, известные как Гиммиру (киммерийцы), а их земля — Гамир в Ассирии; на иврите их земля называлась Гомер. См. Burstein 1976: 6-8 и Heubeck и др., 1988-92: том. 2 об «Одиссее» Гомера 11.14-19. Heubeck (1963) доказывает, что слово *Kimmerioi* использовалось в качестве «говорящего» названия и обозначало «туманный» («неясный», см. Есихий о *kammeros*). Ввиду значимости роли Цербера в истории Гераклеи, вполне может оказаться, что в первой ссылке Гомера на «Киммерийцев», он имеет в виду керберийцев («Керберийцы», которые ещё ранее упоминались Софоклом F1060 TrGF/Pearson и Аристофаном в «Лягушках», 187). Анализ попыток историзации термина «Киммерийцы» Гомера см. работу Bury 1906, изданную в Британии.

[12] Аммиан Марцеллин 22.8.16-17.

[13] В битве при Платеях персидская армия потерпела сокрушительное поражение. Под руководством спартанца Павсания союзным греческим войском было уничтожено практически всё войско противника. Битва при Платеях привела к полному разгрому вторгнувшихся на территорию Эллады сухопутных сил империи Ахеменидов под руководством Ксеркса. Потери греков были сравнительно небольшими, согласно различным античным источникам, они оцениваются от нескольких сотен до десяти тысяч воинов — прим. пер.

[14] Павсаний окунулся в несвойственные для спартанца роскошь и распутство. В частности Плутарх приводит информацию о том, как спартанский главнокомандующий, собираясь обесчестить некую Клеонику, случайно убил её. Такое поведение главнокомандующего привело к недовольству рядовых греков, особенно хиосцев, самосцев и лесбосцев. Жители этих островов до недавнего времени находились под игом персов. Они напали на корабль Павсания и посоветовали убираться «и благодарить судьбу, которая была на его стороне при Платеях, — только память об этой победе мешает грекам рассчитаться с ним по заслугам». Спартанским геронтам и эфорам ничего не оставалось, кроме как отозвать Павсания домой — прим. пер.

[15] См. Плутарх. Моралии, 555с; Павсаний 3.17; и Аристодем FGH 104 F8. Фраза Клеоники «Иди...» упоминается в Кимоне, Моралии.

[16] В самом деле, отрывок из «Моралии», вероятно, говорит о том, что Павсаний плавал там: *pleusas* — более естественное прочтение, чем *rempsas* (которые дают Павсанию пророчества по доверенности, как это сделал Периандр с оракулом Ахерона у Геродота 5.92) или *emblemsas* (которые «приглядывались» к Павсанию в оракуле).

[17] Нет свидетельств о присутствующих жрецах: Hoerfner 1972: 46.

Председательствующие божества: красивый маленький мраморный рельеф трёхтельной Гекаты среднего имперского периода, высотой 32.5 см и шириной 20.5 см, был обнаружен в самой Гераклеи (Erichsen 1972, пластины 4-5), но поклонение Гекате в самом деле было широко распространено в этом месте (ср. Kraus 1960: 153-65, и, об Erythrae, Graf 1985: 257-59).

[18] Помпоний Мела 1.103. Аммиан Марцеллин 22.8.16-17; см. Rohde 1881: 556 и Collard 1949: 90. *muchopontion* упоминает Гелений, Gardthausen и Rolfe (Loeb); Аполонний Родосский 2.737, см. 742; Квинт Смирнский «После Гомера», 6.477.

[19] Плутарх, предположительно, датирует этот рассказ III в. до н.э. Нимфис Гераклеийский, которого он цитирует в другом месте [«Моралии», 248d = «FGH» 432 F7] и который, как известно, говорил о высокомерии Павсания (F9), см. Blamire 1989 и Carena и др., 1990 год о Кимоне, 6. Источником параллелей Аристодема, возможно, был Эфор IV в. до н.э.; см. Jacoby 1923-58 «FGH» 104 F4-10. Данная история также напоминает знаменитый рассказ Апулея об Амуре и Психее в его «Метаморфозах», 5.22-23; Здесь Психея использует лампу, чтобы узнать личность своего тайного любовника, и начинает с того, что случайно выливает на него горячее масло.

[20] Аристодем (IV в. н. э.) поддерживает версию о расположении оракула в Гераклее, поскольку умиловление происходит до того, как Павсаний покидает Византию.

[21] Геродот 9.64: «Павсаний блестяще победил всех тех, кого мы знаем». Ворон-душа: Плиний «Естественная история», 7.174; см. ниже Коракс в Тенароне и Главу 14 о птицах-душах.

[22] Мегабат — персидский флотоводец, двоюродный брат Дария I и Артаферна, из рода Ахеменидов, участник греко-персидских войн — *прим. пер.*

[23] Геродот 5.32 (Мегабат); Фукидид 1.128; Диодор 11.44; Юстин 2.15.14; и «Суда» о Паваснии (Ксеркс).

[24] Кроме этого, локализацию этого места дают: Ксенофонт «Анабасис», 6.2.2; Аполлоний Родосский «Аргонавтика», 2.727-48; Аммиан Марцелин, 22.8.16-17. О пещерах нимф см.: Pechout, 1981-1984.

[25] Пронья — нимфа. Она была матерью трояна Лассуса. Лассус был убит Подалирием (сыном Асклепия и Эпионы) во время Троянской войны — *прим. пер.*

[26] Краткое описание пещеры у Овидия в «Метаморфозах», 7.406-19 несовместимо с этим, т.к. оно просто собрано из общеизвестных элементов, см. Hoerfner 1972: 45-46.

[27] Hoerfner, 1966: 2, 21, план 1 и 1972: 41-46, план 4 и табличка la-b.

[28] Дромос (от греч. Δρόμος — «путь, проход») — путь или коридор, ведущий в погребальную камеру гробницы или кургана. Иногда представляет собой горизонтальный или наклонный проход в склеп, вырезанный в скале. Также может быть оборудован ступеньками — *прим. пер.*

[29] Hoerfner 1972: 45-46, см. рис. 2 (вертикальный разрез), план 5 (план места), пластина 2a-c (фотография входа в пещеру и вид интерьера).

[30] Пирифой — древнегреческий герой, могучий царь лапифов. Сын Иксиона (или сын Зевса и Дии). Когда Пирифой и Тесей овдовели, они задумали жениться на дочерях Зевса. Для Пирифоя они решили добыть Персефону — жену Аида. Когда они спустились в царство мёртвых, Аид пригласил их сесть на трон Леты, и они к нему приросли, их удерживали своими кольцами драконы. Эринии повергли их и долго терзали. Согласно Паниасиду, они не прикованы, но их кожа приросла к скале. Герои оставались там до прихода Геракла, который смог освободить только Тесея, а Пирифой так и остался заточённым в царстве мёртвых. Геракл хотел вывести и его из Аида, но земля затряслась, и Геракл его оставил. По другой версии, Геракл вывел его из Аида — *прим. пер.*

[31] Цербер: Софокл «Геракл в Тенароне», F224-34; Pearson «Epi Tainaroi» («Satyroi») F19a-e TrGF; Еврипид «Геракл», 23; Страбон, C363; Павсаний, 3.25 (включая FGH 1 F27); Аполлодор «Библиотека», 2.15.12; Схоласт Дионисий-периегет, 791; см. Lloyd-Jones 1967: 218. Яд: Никандер «О ядах», 41 (вместе с Meinecke, 1843: стр. 64: заражение аконитом ещё и Тенарона?); Гекатей-Цербер был действительно ядовитым змеем. Умершие: Аристофан «Лягушки», 187 (остановка парома Харона); Сенека «Геркулес в безумье», 662-96; Стаций «Фиваида», 2.32-57; Павсаний, 3.25. Орфей: Вергилий «Георгики», 4.467; Овидий «Метаморфозы», 10.13; Сенека «Геркулес в безумье», 587 и «Геркулес на Эте», 1061-62; «Орфическая Аргонавтика», 41; см. Bouche-Leclercq, 1879-82, 3: 367. Тесей: Аполлоний Родосский «Аргонавтика», 1.101-2; Гай Юлий Гигин «Мифы», 79; и т.д.

[32] Помпоний Мела, 2.51. Выступ: Менандр F785 Korte-Thierfelder; см. Иоанн Цец. Подробные схолии к «Александре» Ликофрона, 90; Схоласт Пиндар «Пифийские Оды», 4.76d; Схолии к Аристофан «Ахарняне», 509. Храм: Страбон, C363. Бухта: Стаций «Фиваиды», 2.32-57. Описанные Сенекой густой лес, высокий утёс и огромная пещера однозначно собраны им из разных мест.

[33] Порто Каджо или Порто Кайо (Πόρτο Κάιο) — приморская деревня в муниципалитете Восточного Мани на восточной стороне полуострова Мани, Греция. Она выходит на небольшую бухту у Лаконического залива и находится примерно в трёх милях к северу от мыса Матапан, самой южной оконечности полуострова Мани и материковой Греции. Древнее её название – Psamathous – было упомянуто Павсанием – *прим. пер.*

[34] Павсаний, 3.25. Вполне возможно, что у Павсания здесь были объединены храм Посейдона и *nekuomanteion*; см. Ziehen 1929: 1503, Copper (1988: 69-70), которые думают, что он говорит *только* о храме Посейдона и находит пещероподобное качество в предполагаемом им *barrel-vaulting* (*barrel—vault* – это архитектурный элемент, представляющий собой свод, который имеет округлую форму, что придаёт всей конструкции полуцилиндрический внешний вид, напоминающий туннель – *прим. пер.*). Schumacher (1993: 72-74) трактуя Павсания, предполагает, что храм Посейдона был *nekuomanteion*.

[35] Лучшее описание места даёт Cummer, 1978; См. Также планы, фотографии и обсуждения в Moschou 1975a; Papachatzis 1976; Gunther 1988; Musti и др. 1982-, о Павсании 3.25; Muller 1987: 858 61; и Schumacher 1993: 72-74. О бронзе см. Frazer 1898 года о Павсании 3.25 и Volte 1932: 2038. Надписи из храма, IG VI.1224-26 и 1258, не упоминают о каком-либо *nekuomanteion*. Интересно, что когда храм был христианизирован, он был посвящён «Бестелесным Святым» (Αγιοί Ασματοί, т.е. Ангелам Михаилу и Гавриилу). Был ли этот выбор посвящения приветствующим бестелесных призраков прежнего *nekuonumteion*? Papachatzis рассматривает этот участок перед тем, как была восстановлена полная структура пещеры (следуя старой точке зрения Bursian 1853-55, и Musti и др. 1982-) и открыто, что она сама по себе представляла *nekuonumteion*: его

проект состоит в том, чтобы сопоставить использование этого места с неверной интерпретацией у Dakaris как Ахеронского *nekuomanteion*.

[36] Cooper 1988: 69-70. Об определениях см. Fermor 1958: 129-32. О карнизах диро́са см. Vermeule 1979: 51-53.

[37] Павсаний, однако, знал о близлежащем источнике, который показывал ему (пророческие) видения кораблей и гаваней (соответствующих Посейдону) до тех пор, пока он не был разрушен, когда женщина выстирала в нём грязную одежду.

[38] Помпоний Мела 2.51; Страбон C373-74; Павсаний 2.33; и «Суда» об *aneilen*; см. Bolte 1932: 2042; Ginouves 1962: 342; и Schumacher 1993: 74.

[39] Поздние спартанские надписи, IG V.210 и 211, описывают оракул (*mantis*) Посейдона в Тенароне, но он не может являться *nekuomanteion*, потому что базировался в городе, Nilsson 1967-74, I: 170.

[40] Плутарх «Моралии», 560e-f.

[41] Лакóния (греч. Λακωνία) — ном в Греции, в южной части Пелопоннеса — прим. пер.

[42] Лай (Лаий) — в древнегреческой мифологии царь Фив, сын Лаба́да, муж Иокасты, отец Эдипа. Когда отец погиб, Лаию был 1 год. Позже был изгнан из Фив близнецами Зефом и Амфионом. Скрываясь от узурпаторов фиванского трона Амфиона и Зефа, Лай нашёл гостеприимство и убежище у Пелопа, царя города Писатиды. Над Пелопом тяготело проклятие из-за того, что и трон, и свою жену Гипподамию он получил благодаря вероломству. Больше всего на свете Пелоп любил своего младшего сына Хрисиппа. Когда Лаий учил Хрисиппа езде на колеснице, он влюбился в юношу и похитил его. Лай обманом увёз его в Фивы, за что, в свою очередь, был проклят Пелопом (в другой версии мифа Хрисиппа убивают его старшие братья). После смерти Амфиона воцарился в Фивах. Женился на дочери Менекея Иокасте (или Эпикасте). Проклятие Пелопа привело к тому, что брак Лая оказался бесплодным. Отправившись за советом в Дельфы, Лай получил от оракула Аполлона предсказание: Лай может зачать сына, но тогда ему суждено погибнуть от него. Бог устами оракула трижды запретил Лаию иметь детей. Лай отказался от мысли иметь детей, но однажды, опьянев, всё же оплодотворил свою жену. Опасаясь предсказания, Лай повелел слуге бросить младенца Эдипа на горе Киферон, однако слуга из жалости ослушался и отдал младенца пастухам. Выросший Эдип, не зная о своём происхождении, получил предсказание о том, что ему суждено убить своего отца, и в ужасе бежал от своих приёмных родителей. Лай, проезжая на колеснице через область Фокиды с четырьмя спутниками, был в ссоре убит Эдипом. Это было на Схисте (Перекрёстке дорог), там находилась могила Лаия и его раба. Либо могила Лаия и вестника были на горе Лафистий — прим. пер.

[43] Этеокл (др.-греч. Ἐτεοκλῆς) — в древнегреческой мифологии — царь Фив. Упомянут также в «Илиаде» и в трагедии «Антигона» Софокла — прим. пер.

[44] Исихий Александрийский о *nekuor(i)on*, см. LSJ; Плутарх «Моралии», 560e-f использует слово *psuchopompeion*, говоря о Тенароне. Стайций «Фиваида», 2.32-57.

[45] Пифийский Аполлон (Pythian Apollo) — покровитель Дельфы, являлся пророческим божеством Дельфийского Оракула — прим. пер.

[46] Архило́х (до 680 — ок. 640 до н. э.) — древнегреческий сатирический поэт. Погиб на войне, которую вели его соотечественники, паросцы, с уроженцами острова Наксоса. По преданию, убийцу поэта с позором изгнали из храма Аполлона в Дельфах, навсегда лишив его потомков права входить в эту главную греческую святыню. Воин по имени Калондас (Calondas) получил известность в качестве человека, который его убил. Убийца был наказан за это богами: он отправился в храм Аполлона в Дельфах, чтобы проконсультироваться с оракулом и ему был дан ответ в виде упрёка с упомянутыми словами: «Ты убил слугу Муз, уходи от храма» — *прим. пер.*

[47] Эниалий — в микенскую эпоху самостоятельное греческое божество, эпитет Ареса (бога войны) — *прим. пер.*

[48] См. Плутарх «Моралии», 560e-f (Архилох T141 Tarditi) и Нума 4; и Гален «Речи», 9.1.

[49] См. Parachatzis 1976: 107.

[50] Павсаний 3.25; Исихий о *Tettigos hedranon*; Гомер «Одиссея», 11.90-151; Вергилий «Энеиды», 6.679-901; и Силий Италик «Пуника», 13.488-894.

[51] Анакреонтическая поэзия (от др.-греч. Ἀνακρέων — Анакреонт) — жанр лирической (то есть, первоначально исполняемой под звуки лиры) поэзии, воспевающей радость беззаботной жизни, чувственные наслаждения, всеохватывающее веселье — *прим. пер.*

[52] Anacreontea (гр.: Ἀνακρεόντεια) — это название, данное сборнику из примерно 60 греческих стихотворений на темы вина, красоты, эротической любви, Диониса и т. д. Стихотворения относятся к периоду между I в. до н.э. и VI в. н.э. Приписывается он Анакреону. Коллекция сохранилась в той же рукописи 10-го века, что и Антология Палатина (Palatinus gr. 23), вместе с некоторыми другими стихами. Анри Этьенн опубликовал их в 1554 году — *прим. пер.*

[53] Трофоний — персонаж древнегреческой мифологии, зодчий, автор храма Аполлона в Дельфах, соавтор и брат Агамеда. Сын Эргина (по преданию, сын Аполлона). Прорицатель. Его историю излагал Евгаммон. В Дельфах Трофоний и Агамед построили Гириею сокровищницу с потайным входом в стене, с целью обокрасть его. По одному сказанию, отрубил голову своему брату Агамеду, чтобы скрыть их преступление. Его поглотила расступившаяся земля. По Пиндару, выстроили храм и просили у Аполлона вознаграждения, и на седьмой день оба умерли во сне (или на третий день по другой версии). Ему посвящена Лебадия в Беотии. В пещеру Трофония по воле Пифии спускался мессенский герой Аристомен. Детям Трофония также приносили жертвы. В Лебадии был оракул Зевса Трофония. По Павсанию кормилицей Трофония была Деметра. Его подземное прорицалище вызывало наибольший страх и священный трепет. Впечатление, производимое на посещавших его, было таким сильным, что существовала даже поговорка про угрюмых молчаливых людей — «погадал у Трофония» — *прим. пер.*

[54] Амфиарай — по греческим сказаниям, сын Экла и Гипермнестры (по другой версии, сын Аполлона). Царь Аргоса из династии Меламподов. Прорицатель. В некоторых источниках упоминается «Вещий дом», в котором Амфиарай провёл ночь, после чего стал пророчествовать. С тех пор дом оставался закрытым. Первым воздержался от употребления бобов — *прим. пер.*

[55] Тифон (Титон) — в древнегреческой мифологии сын троянского царя Лаомедонта и Стримо (или, по другим источникам, Рео). Пастух. Его похитила Эос и перенесла в



Эфиопию, где родила от него сыновей Эмафиона и Мемнона. По просьбе Эос Зевс даровал Тифону долгую жизнь, но Эос забыла упомянуть о вечной молодости, и Тифон стал бессмертным стариком, по другой версии — превратился в цикаду, сморщившись от старости – *прим. пер.*

[56] Символика Цикады: Bodson 1975: 16-20; Davies и Karhbirhamby 1986: 113-33; Brillante 1987 и 1991: 112-43 (с ценным обсуждением цикады, как посредника между мирами как выше, так и ниже в 138-40); и King 1989. Цикады на Мани: Fermer 1958: 41; Исихий об *ligantor*, тип Lasonic cicada. Титон: гомерический гимн Афродите, 218-38; Схолии на Гомера «Илиаду», 11.1. Титон сморщивается: Афинея, 548с; Евстафий «Комментарий к Гомеру», «Одиссея» 5.121 и «Илиада» 23.791; и Tzetzes. (Комментарий) к «Александр» Ликофрона, 18. Подобно призракам, цикады демонстрируют парадоксальные черты черноты и бледности: Гесиод «Щит Геракла», 393-94; Аристотель «История животных», 556b10; Мелеагр «Палатинская антология», 7.196.4 = «Эллинистические эпиграммы» 4069 Gow и Page («Ethiop»); Плиний «Естественная история», 11.93; Martial 1.115.4-5; и Исихий о *killas*, см. Winkler 1980: 160-65 и ниже — о призраках. В Китае цикады воспринимаются как символы бессмертия и воскресения. В ханьский период и после него восхитительные нефритовые цикады-амулеты помещались в рот трупов, чтобы предотвратить их разложение (Teague at Sheridan 2000: 58).

[57] Архилох как цикада: F223 West; другие поэты, такие как *Каллимах из Кирены* «Aetia» F1, строка 29, перенесли этот образ на себя. Эзоп, 470 Perry. Как цикады, так и ворон — любимые персонажи в баснях Эзопа: цикады, обычно съеденные, см. в Эзоп, 236, 241, 373, 387, 397 и 470 Perry; Ворон – см. 123, 125, 128, 162, 190, 245, 323, 324 и 398 Perry. О мифологизированной природе биографии Архилоха, см. Lefkowitz 1981: 25-31.

[58] Артабаз II — персидский сатрап Фригии, живший в IV веке до н. э. Царь Артаксеркс II, назначил его сатрапом Фригии после смерти его отца – *прим. пер.*

[59] Эфоры (от др.-греч. ἑφορος, «надзирающий») — в Древней Спарте, а позже и в Афинах — выборные должностные лица (эфорат из 5 эфоров), обладавшие широким и не всегда чётко зафиксированным кругом полномочий — *прим. пер.*

[60] Версии этого рассказа есть также у Диодора 11.45; Корнелий Непот «Павсаний», 4-5; и Аристодем FGH 104 F8.2. Westlake (1977) полагает, что у Фукидида есть письменный источник этого рассказа: либо Харон из Лампсака (FGH 262), либо Стисемброт из Тасоса (FGH 107; ср. Carawan 19X9); см. также Hornblower 1991-, 1:211.

[61] В отличие от других древнегреческих городов, Спарта не была компактным укрепленным городско-государственным центром с монументальными гражданскими и религиозными зданиями. Это был свободный сбор небольших деревень, разбросанных по большой сельской местности и 6 невысоких холмов. Самый высокий из этих холмов (около 25 м) служил Акрополем и местом святилища Афины Халкиоикос (Athene Chalkioikos) – *прим. пер.*

[62] Каталог Gomme 1945; Rhodes 1970: 388-89 и 392; Cawkwell 1971: 50-52; Podlecki 1976: 296-9X; и Westlake 1977: 95 лист № 4; ср. также Hornblower 1991, 1: 219.

[63] Экскурс Фемистокла/Павсания также содержит рационализированную версию мифа Телефа (сына Геракла – *прим. пер.*) в 1.136-37; см. Gomme 1945; и Hornblower 1987: 15.

[64] Павсаний 3.17. В повествованиях о Клеонике смерть регента Павсания стала ценой упокоения её души. Однако, Аристодем (FGH 104 F8) единственный, кто последовательно рассказывает нам и историю Клеоники, и историю человека из Аргилоса. Таким образом, первая история, написанная о Клеонике, должна быть рассказана до того, как будет рассказана вторая, и, соответственно, Клеоника будет представлена здесь как удовлетворённая жертвой Павсания.

[65] *Argilios* как имя собственное: Фукидид. Схолии. *Argilios* как имя собственное у Непота и Аристодема: Jacoby 1923-58, комментарии на Аристодема, FGH 104 F8, но переводчики и комментаторы остаются под чарами Фукидида. *Argilla*: Эфор FGH 70 F134a, комментарии на Страбона, C244; см. Максим Тирский 8.2; См. Главу 5.

[66] Диодор и Аристодем говорят о *skene*. Дыра у Непота как отражение *nekuomanteion*: Gunter 1988: 60.

[67] См. Апулей «Метаморфозы», 2.29-30, где обвинение духом Телефрона собственной вдовы в своём убийстве считаются неубедительными до тех пор, пока он не предоставляет материальные доказательства преступления, свершённого над ещё пребывавшим в живых Телефроном.

[68] Фукидид 1.128 и 135. Полибий 9.34 и Плутарх. Агид, 16. См. Schumacher 1993: 72.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 4. АХЕРОНСКИЙ NEKUOMANTEION

Ахерон в Теспротии[1] считается местом осуществления нескольких мифических спусков в подземный мир: там спускался не только Орфей, но также Тесей (с Пирифоем) и Геракл (возможно, дважды: один раз — за Тесеем, в другой раз — за Цербером). Также возможно, что Аид собственноручно привёл Персефону в Ахерон: хотя никакой авторитетный источник не говорит об этом, вполне вероятно, что Аид всё-таки сделал это, так как они оба являлись богами-хранителями этого района[2]. Фактически же *nekuomanteion* Ахерона прямо засвидетельствован четырьмя авторами: Геродотом и Павсанием, оба используют термин *nekuomanteion*; автором схолий к «Одиссее», который ссылается на него под именем *limne Nekuorompos* («Озеро, сопровождающее мёртвых»); и Луцием Ампелием, который говорит о «нисхождении к мёртвым вниз для того, чтобы получать фальшивые пророчества». Лексикографы, несомненно, ссылались на один и тот же мотив, когда говорили о *psuchopompeion* («место отправления души») среди молосцев[3], соседнего с теспротийцами поселения в Эпире[4].

Гомеровские описания путешествия Одиссея, предпринятого им с целью проконсультироваться с духом Тиресия и других людей, в значительной части базируются на географии Теспротии, как это заметил уже Павсаний[5]. Очевидным и, по-видимому, неизбежным объяснением этого момента является то, что *nekuomanteion*, как и оракул Додоны[6], был уже установлен там, когда эпизод *Nekuia* обрёл ту форму, в которой мы его знаем.

Из описаний путешествий Одиссея мы знаем, что после пересечения Океана он вывел свой корабль к месту обитания киммерийцев. Произошло это перед тем, как Одиссей

направился в рощу Персефоны, состоящую из чёрных тополей и ив, на необходимое для консультации с духами место[7], у слияния рек Ахерон и Коцит[8]. В данном случае этими мифическими киммерийцами являются т.н. химерийцы, т. е. люди, которые ранее оккупировали мыс Химерион [9] на северной стороне залива (теперь там находится Амудья), куда впадает Ахерон. Этот мыс имеет естественную гавань[10]. В III в. до н.э. Протей Зегматит действительно утверждал, что название «киммерийцы» Гомера произошло от искажения названия «химерийцы»[11]. Ахеронская долина, по которой можно дойти до слияния Ахерона с Коцитом, и по сегодняшний день украшена множеством тополей и ив (рис. 7)[12]. Похоже, что мифические подземные реки Ахерон и Коцит, которые проявляются и в других точках на поверхности Земли, получили свои имена от рек Теспротии, а не наоборот. И это, по-видимому, было результатом влияния Гомера. Нет никаких указаний на то, что в древности реки Теспротии имели какие-то другие имена[13]. В ложной версии истории «оракулярного» путешествия Одиссея, тем не менее, утверждается, что Одиссей направлялся в Теспротию, к соседнему оракулу Зевса в Додоне. Когда Гермес сопровождал души умерших юношей в подземный мир, он забирал их из Итаки и проводил мимо «белой скалы» Лефкаса[14], которая находится между Итакой и устьем Ахерона. Мифы также рассказывают нам, что когда Одиссей выполнял указания Тиресия о том, как умиротворить гнев Посейдона[15], принеся чужакам искусство плавания, он делал это именно в Эпире[16]. Поэтому последующий переход греков к месту консультации Одиссея в Аверно, которое, кажется, было популярно (по крайней мере, во времена Софокла), является настоящим подвигом[17].



*Рис. 7: Долина Ахерона. © Греческая Республика, Министерство культуры, археологический фонд поступлений*

Чуть поодаль от места слияния с Коцитом, Ахерон расширяется в болотистое озеро, известное как озеро «Ахерузское», а позднее (по крайней мере, со времён старшего Плиния) носит имя Аомос/Аверно, под влиянием его более известного итальянского аналога[18]. Озеро было осушено в начале двадцатого века. В литературных

представлениях о подземном мире Ахерон изображается и как река, и как озеро, а иногда и как нечто среднее между ними – как это было, например, в «Одиссее»[19].

«Одиссея» указывает, что *nekuomanteion* был расположен неподалёку от места слияния Ахерона и Коцита. Цирцея направила Одиссея следующим образом:

«Иди в сырой дом Аида. Там есть реки Пирофлегетон[20] и Коцит, которые являются потоками Стикса и впадают в Ахерон, и есть также скала, у которой происходит слияние двух этих громающих рек. Приблизься к ней и выкопай там яму»

— Гомер «Одиссея», 10.51 2-17

Северо-южный поток Коцита впадает в западно-восточный поток Ахерона у Ликореси, недалеко от древнего города, ранее известного как Эфир, позднее — как Кихирус, а в современности — это деревня Месопотамон[21]. В качестве подтверждения здесь выступает рассказ Павсания о попытке Тесея и Пирифоя украсть Персефону из подземного мира, где Аид превращается в «Короля Теспротуса» (эпоним для названия «Теспротия»), который затем заключает их обоих в тюрьму в Кихирусе[22]. Как мы видим, Одиссея связывает третью реку Пирофлегетон, букв. «Пылающую огнём», с этим местом слияния, собственно о котором здесь не упоминается. Возможно, с учётом её названия, подобно реке Стикс, из которой, как считалось, и вытекает Коцит, Пирофлегетон существовал только на мифологическом уровне[23].

Ни одно из литературных описаний этого *nekuomanteion* явно не упоминает о наличии здесь пещеры. Ближе всего мы подходим к упоминанию Гомера о скале в III или IV в. н.э. Существует также ссылка Луция Ампелия на данное место как на «спуск к мёртвым»[24]. Но обобщённый вывод из всех существующих источников, в том числе и этих двух, скорее состоит в том, что интересующий нас *nekuomanteion* в действительности располагался на Ахероне, реке или озере. Этот вывод очень важен в рассматриваемом нами вопросе, однако противоположное предположение настолько распространено, что я не извиняюсь за его упоминание. Беспристрастное чтение текста «Одиссеи» подразумевает, что Одиссей совершил свой обряд где-то поблизости и, возможно, столкнулся с рекой (реками) или озером. Схолии на «Одиссею», как мы видели, рассказывают, что Одиссей пришёл к «озеру, называемому «Сопровождающее мёртвых» (*Nequiopompos*)». Геродот говорит о Периандре, отправляющем посланников, «к (*epi*) Ахерону», «к (*epi*) *nekuomanteion*», что можно прочесть как гендиадис[25]. Павсаний также говорит: «Орфей пришёл к Аомосу (т. е. к ахерузскому озеру) в Теспротии по указанию Эвридики. Ибо, как говорят, там (*autothi*) издревле существовал *nekuomanteion*». У Платона это мифологизированное ахерузское озеро изображается как хранилище мёртвых душ. Ампелий и его оборот «нисхождение к мертвецам» указывает нам на то, что оно находится в Аргосе, в Эпире, который располагался недалеко от Эфиры. Он связывает его с храмом Зевса-Тифона и озером, через которое Медея построила двойной мост, поддерживаемый столбами. Это, вероятно, 1000-футовый мост через озеро Ахерус, описанный Плинием. Любопытно, что ведьма Медея здесь изображается в облике этакого инженера: это было бы логичным, если само озеро и также, возможно, мост, выполняли некромантические функции[26].

Ряд источников описывает некромантические обряды, проводящиеся, фактически, на озёрах, и некоторые из них могут быть привязаны к Ахерону. Озеро играет центральную роль во фрагментах рассказа Эсхила о некромантическом обряде Одиссея – *psuchagogoi*. «Вызыватели» объявляют себя следующими словами: «Мы — раса, живущая вокруг озера — почитаем Гермеса как своего предка»[27].



Как и Цирцея в Одиссее, они инструктируют Одиссея в некромантических обрядах:

«Приходи, друг-гость, встань на священном и ужасающем озере, поросшем травой. Переруби горло жертве и пусть её кровь течёт в тёмные глубины тростника, подобно напитку для безжизненного. Призови первозданную Землю и хтонического Гермеса, сопровождающего мёртвых, и попроси хтонического Зевса послать рой ночных скитальцев из устья реки, из которой дающая меланхолию вода, непригодная для мытья рук, отправляется вверх по стигийским источникам»

— Эсхил «Психогоги», F273, TrGF[28]

Кровь жертвенных овец здесь изливается не в яму в земле, как это делал Одиссей, а непосредственно в озеро. Обряды проходят на специальном месте, отмеченном на берегу озера. Очевидно, духи умерших были подняты со дна самого озера. Точно так же жители Аргоса[29] призывали Диониса из бездонного озера Алькиония в Лерне[30], в которое Персей бросил его мёртвым в виде жертвенного ягнёнка в угоду «Привратнику», которым являлся Аид[31]. «Одиссея», по-видимому, подразумевает, что души направлялись вверх, от Стикса к Коциту, который, в свою очередь, доставлял их в Ахерон. Примечательно, что таблички с проклятиями, которые предполагали использование духов, часто помещались в «подземных» водоёмах[32].

Общий параллелизм с Гомером *prima facie* предполагает, что окружающая обстановка процесса консультации, описанного Эсхилом, была аналогична таковой и в случае Ахерона. Параллель усиливается за счёт использования отличительного термина «сток» (*aporrhox*). Ссылка другого фрагмента на эпитет «застойный поток воды» также соответствует двоякому положению Ахерона между озером и рекой[33]. Но так как в 1845 году Фритц на основании ссылки на «озеро» в F273 предположил, что *Psuchagogoi* была проведена в Аверно, то это мнение стало общепринятым, в основном не критически, в научной традиции[34]. Тем не менее, факт упоминания в этих фрагментах некоторых божеств приводит к тому, что вопрос об Ахероне остаётся актуальным. И Гермес, и Гадес (в аспекте хтонического Зевса) засвидетельствованы в ахеронском *nekuomanteion*, но ни один из них не засвидетельствован в Аверно. Известен фрагмент пьесы теспотийского комического драматурга Алексиса, адресованный Гермесу: «Гермес, ты, кто сопровождает мёртвых (*nekron propompe*), ты, чей жребий пал на Фидиппида[35], и глаз облачённой в чёрное ночи...»[36]. В «Одиссее», в сцене, посвящённой некромантии, связь Гермеса с *nekuomanteion* не упоминается, но, тем не менее, она сокрыта во «Второй *Nekuia*», в которой Гермес сопровождает души мёртвых юношей из Итаки мимо Лефкаса в направлении Ахерона[37]. Связь хтонического Зевса с ахеронским *nekuomanteion* приводится Ампелием, как мы уже видели[38].

Красно-орнаментная античная ваза *pelike* 440-го года до н.э. содержит рисунок, на котором Ликаонский Художник изображает Одиссея, сидящего с мечом, в то время как дух Эльпенора поднимается из земли на другой стороне вырытой траншеи, в которую стекает кровь из жертвенной овцы из перерезанного горла (рис. 8)[39].





Рис. 8: Дух Эльпенора, Одиссей и Гермес. Красно-орнаментная античная ваза *pelike*, Ликаонский Художник, 440 год до н. э. Бостон, Музей Изобразительных Искусств, 84-79. Фонд Уильяма Эмори Гарднера (William Amory Gardner Fund). © Любезно предоставлено Музеем изящных искусств Бостона. Рисунок L. D. Caskey

На вазе изображён обряд некромантии из «Одиссеи» и его топография в соответствии с условиями обряда *Psuchagogoi*. Эльпенор положил руку на большой камень, поднимаясь, несомненно, из места слияния двух рек, описанного в «Одиссее». За Одиссеем стоит Гермес *Psuchagogoi*. Несомненно, что сцена происходит на реке или озере: позади духа Эльпенора виднеется прекрасное разнообразие болотных тростников[40]. Даже если описание обряда *Psuchagogoi* содержит всё, что имелось при таковом и в Аверно, перенос места консультации Одиссея из Ахерона в другую локацию, в первую очередь, предполагает сущностное сходство между этими местами.

В работе Аристофана «Лягушки» кратко упоминается о трёх подземных реках: «Чёрная сердцевина Стикса и скала (*skopelos*) Ахерона, истекающая кровью, и собаки, которые бегают вокруг Коцита...». Фразу «скала Ахерона» наиболее логично читать как обозначение скалистого участка, возвышающегося над Ахероном, на котором проводятся кровные жертвоприношения. В «Птицах» Аристофан описывает Сократа, выполняющего обряд некромантии прямо у озера, которое, в свою очередь, находится рядом со *Skiapodes*, «зонтиконогими», комическим наименованием киммерийцев. Этот отрывок, пародия на обряд *Psuchagogoi*, ценен как ещё одно свидетельство практики некромантии на берегу озера, хотя он не может быть связан с Ахероном однозначно[41]. Другим ценным свидетельством проведения некромантического обряда в его типичном виде является фрагмент сатирической пьесы Питона «Аген»[42], датируемой ок. 326 года до н. э. В этом фрагменте рассказывается о том, как магов просили призвать духа Пифоники к Гарпалу на берегу озера: здесь мы видим упоминание о «тростнике» (*kahunas*) и о чём-то, что «без птиц»[43].

Когда же этот *nekuomanteion* был активен? «Одиссея» представляет собой *terminus ante* его создания[44]. Обычно считается, что «Одиссея» сложилась в своей окончательной форме (по самым завышенным оценкам) около 650 года до н. э.[45]. История Геродота о Мелиссе происходит в царствование Периандра, т. е. около 627-587 гг. до н. э., хотя этот рассказ и не исторический. Геродот, возможно, подразумевает, что *nekuomanteion* постоянно использовался в момент публикации своего письменного труда, вероятнее всего в 420-х гг. до н. э. Павсаний же подразумевал, что относительно того времени, когда он писал свою работу, т. е. около 150 г. н. э., *nekuomanteion* он давно

исчез. Тем не менее, Климент Александрийский, писавший около 190 г. н. э., возможно, снова заявлял о его продолжающейся работе, равно как и Луций Ампелий, писавший в III или IV в. н.э.[46]. Дакарис, на склоне холма в 100 метрах от монастыря Продромоса и предшествующего ему здания эллинистического периода, нашёл свалку терракотовых фигурок Персефоны и фигурок из коринфской керамики, датированных от седьмого до пятого века до нашей эры. Возможно, эта свалка была создана служителями соседнего *nekuomanteion*, который процветал здесь в классический период[47].

Аид и Персефона были, по-видимому, главенствующими божественными представителями. В «Одиссее» *nekuomanteion* можно лаконично назвать «домом Аида», хотя призывать и изгонять тени, а также посылать слишком задержавшимся в оракуле консультирующимся головы Горгоны являлось, в частности, прерогативой Персефоны. Статуэтки Персефоны из монастыря Продромоса и близлежащих окрестностей свидетельствуют о её влиятельности в этих краях. Персефона, соответственно, являлась богиней, качества которой определялись её первостепенной способностью возвращаться из подземного мира. Плутарх передаёт рационализированную версию рассказа о попытке похищения Тесеем Персефоны, находящейся во дворце короля Аидонея, то есть Аида, короля молосцев. Похожий вариант имени Аида отражён в имени местного христианского святого Аидонати[48]. Как мы видели, Аид также воспринимался в аспекте хтонического Зевса (в частности, Зевса-Тифона). Гермес, возможно, был связан с оракулом, описываемым в первой и второй сценах *Nekuia* «Одиссеи»[49]. В «Теспротийцах» Алексис указывает на то, что уже в IV в. до н.э. он играл определённую, возможно даже главную, роль в оракуле, а *Psuchagogoi* Эсхила и ваза Эльпенора указывают, что аналогичное происходило аж в V в., при условии, что данные свидетельства правильно истолкованы. Боги этого *nekuomanteion*, в конце концов, стали известны как «молосские боги», хотя происходило всё в Теспротии[50].

Мы можем сказать немного о персонале данного *nekuomanteion*, т.к. употреблённый Эсхилом эпоним *Psuchagogoi* может отражать состав служителей оракула. В справочной таблице, полученной из оракула Зевса и Дионы в Додоне, датированной кон. V в., имеется интригующий вопрос: «Они не должны использовать Дория в обряде *psuchagogos*, не так ли?». Работал ли Дорий в расположенном по соседству *nekuomanteion*? Также эта табличка, насколько нам известно, могла быть написана кем-то издалека и, возможно, в ней упоминается о трудностях возвращения на родину[51].

Описание Гомером обрядов, выполненных Одиссеем, может отражать обряды, совершаемые в *nekuomanteion*[52]. Возможно, у некоторых посетителей был выбор: выливать кровь прямо в озеро или же в яму рядом с ним; на последний обычай, возможно, влияли методы жертвоприношений умершим. Имеются смутные признаки того, что духи могли быть призваны путём инкубации, предположительно на участке озера или в связанном с ним храме (или на мосту Медеи?). В рассказе Гомера дух Антиклеи трижды избегает объятий Одиссея, «подобно тени или сну». Геродот говорит о духе Мелиссы, что она «проявилась» (*epiphaneisa*). В пародии Лукиана на эту историю, по общему признанию не относящейся к изучаемому нами *nekuomanteion*, мы вынуждены считать, что Евкрат призвал дух своей жены Демайнты во сне (см. ниже). Ампелий рассказывает о том, что консультирующиеся видели самого Зевса-Тифона[53]. История Мелиссы также предполагает, что существовала возможность получить консультацию в *nekuomanteion* по доверенности, и что можно было вызвать одного и того же духа дважды[54].

Климент Александрийский почти наверняка считал, что леканомантия, предсказание по чаше с жидкостью, применялась как способ призыва и использования духов в Ахероне. Он осуждает общепринятые места проведения языческих предсказаний:

«Поэтому не используйте безбожные святилища или жерла (*stomata*) ям, преисполненных чудесами (*terateia*), или теспротийское озеро (*khes*), или треножник Кирры[55], или бронзу Додоны...»

— Климент Александрийский «Увещание», 10P[56].

Здесь перечисляются различные типы языческих предсказаний. «Жерла ям, преисполненных чудесами», выглядит как ссылка на пещеру Трофония в Левадии. В Дельфах, недалеко от Кирры, Пифия пророчествовала с помощью своего треножника[57]. В Додоне пророчествовали не только с помощью шелеста листьев дуба, но и с помощью жребиев, встряхиваемых в бронзовых сосудах или с помощью звучания бронзовых сосудов[58]. Среди этих отсылок фразу «теспротийское озеро» следует понимать как ссылку на установленное место проведения гаданий и, одновременно, на объект, характерный для способа гаданий, проводящихся в этом месте. Поскольку теспротийский оракул Додоны исключается, то «теспротийское озеро» может относиться только к исследуемому нами *nekuomanteion*[59]. Иоанн Цец дважды утверждает, что спуск Одиссея к Аиду, описанный в «Одиссее» Гомера, является аллегорией на другую, оригинальную практику консультации, при выполнении которой Одиссей допрашивал душу Тиресия, используя леканомантию. Интерпретируя утверждение Филострата о том, что Одиссей у Гомера вызвал духов в Итаке с помощью практики *psuchagogia*, Цец также указывает на то, что Гомер и здесь использовал леканомантию и утверждает, что оригинальная леканомантия происходит от практики консультации с использованием крови, человека или животного, вылитой в яму[60]. Однако, по всей вероятности, христианская традиция вошла в заблуждение в результате частичной связи некромантии и леканомантии, которая сложилась в имперский период. Она проявляется в греческих магических папирусах и впервые подтверждается Марком Теренцием Варроном[61].

Один из сохранившихся рассказов о, якобы, исторической консультации, проведённой в Ахероне – это рассказ Геродота о коринфском тиране Периандре, который призвал призрак своей жены Мелиссы:

«Затем он велел из-за своей супруги Мелиссы в один день раздеть всех женщин в Коринфе догола. Он отправил ведь послов в Теспротию на реке Ахероне спросить оракул мёртвых [о вверенном ему] в заклад имуществе какого-то гостеприимца, Тогда проявилась [тень] Мелиссы и сказала, что ни знаками, ни словами она не укажет места, где лежит добро. Она ведь совершенно нагая и мёрзнет, так как её погребальные одежды не были сожжены вместе с ней и потому она не может ими пользоваться. В доказательство правдивости своих слов она напомнила Периандру, что он положил хлебы в холодную печь. Когда послы сообщили об этом Периандру (для него ответ Мелиссы был достоверным доказательством, так как он совокупился с ней уже бездыханной), он тотчас же после этого известия повелел через глашатая всем коринфским женщинам собраться в храм Геры. Они пришли, нарядившись в свои самые красивые одежды, как на праздник, а тиран поставил своих телохранителей в засаде и велел догола раздеть всех женщин без разбора – как свободных, так и служанок. Одежды же их Периандр приказал бросить в яму и сжечь, призывая Мелиссу. После этого Периандр вновь отправил послов в Теспротию, и тогда тень Мелиссы указала место, куда она[62] спрятала [вверенное ему] сокровище гостеприимца»

— Геродот 5.92

В другом месте мы получаем некоторые фоновые детали. Периандр нечаянно убил свою жену в приступе гнева, ударив её или бросив в неё скамью для ног, когда она была беременна. Затем он сжёг своих наложниц за то, что они оклеветали её. Её враги предположили возможную неверность и позволили навязчивому и ревнивому Периандру сделать всё остальное. Некрофилия Периандра свидетельствует об этой одержимости, а также и о его раскаянии в убийстве. Отец Мелиссы, Прокл, впоследствии спросил у сына Периандра и Мелиссы, Ликофрона, знал ли он, кто убил его мать. Этот вопрос поставил отца и сына в оппозицию, в результате чего династия Периандра прервалась[63].

В каком-то смысле, возможно, эта история была создана с целью подчеркнуть масштабы империи Периандра. Он контролировал обширную территорию, прилегающую к Ахерону, с помощью подчинённых ему членов семьи: Керкиру, возможно, находящуюся под управлением Ликофрона; Лефкаду и несколько колоний вдоль побережья Эпира под управлением Пилада; Амбракию под руководством Горга и младшего Периандра; Анакторию под начальством Эхиада; Аполлонию под руководством Гилакса и Эпидамну под руководством Фалия[64]. Степень власти Периандра в этой версии выражена лучше, поскольку он вынужден обращаться к оракулу Коринфа через посланников, а не посещать его лично. Был ли способен Периандр непосредственно контролировать фактическую территорию, на которой находился данный оракул, или нет, но важно отметить, что обнаруженная здесь глиняная посуда, применявшаяся для предсказательных целей и найденная в отвалах у холма монастыря Продромоса (датируемая VII-V вв.), была изготовлена в Коринфе[65].

Данная история богата мифологическими и фольклорными элементами[66]. У Мелиссы имеется прозвище, которое состоит из слова «пчела» (*melissa/melitta*)[67]. Как и у цикад, у пчёл было множество ассоциативных значений, связанных с практикой некромантии: пчёлы выводились из трупов людей или животных; они, как полагалось, жили в пещерах; у них были свои собственные пророческие силы, как это было красноречиво продемонстрировано в квази-некромантическом оракуле Трофония. Рои призраков в некромантическом контексте иногда представлялись как рои пчёл[68]. Другая коринфская Мелисса, старуха, которой мать Персефоны Деметра доверила проводить свои обряды, была уничтожена, как и жена Периандра, завистью своих сверстников, которые в итоге разорвали её на части. Деметра, согласно мифу, заставила родиться из её тела рой пчёл, в каком-то призрачном подобии воскрешения[69]. *Melissa* также являлось общим названием жриц Деметры и Персефоны[70]. Можно ли сравнить роль Мелиссы у Периандра и символизма пчелы в случае Ахерона с ролью Теттикса и цикады в случае Тенарона? Стерн (Stern) доходит до того, что утверждает, будто бы Мелисса, в сущности, является демифологизированной версией богини-покровительницы Персефоны. В месопотамском мифе, который параллелен греческому мифу о похищении Персефоны Аидом, богиня плодородия Инанна/Иштар спускается в подземный мир, снимая часть своей одежды у каждого из подземных врат, прежде чем временно умрёт там. Стерн видит Мелиссу как Инанна-подобную Персефону, которая должна вернуть себе свои одежды, поскольку ей необходимо согреться, чтобы начать производить плоды земли (однако нет никаких признаков того, что Инанна когда-либо возвращала себе свои одежды)[71]. Во всяком случае, кажется, что Мелисса в исследуемом нами *nekuomanteion* могла представлять собой нечто большее, чем обычный дух умершего человека.

История Мелиссы очень похожа на историю Павсания и Клеоники: в обоих случаях мужчины случайно убивают женщин, которых они любят, поддавшись инстинктивной эмоциональной реакции; в обоих случаях позже они призывают их духи с помощью *nekuomanteion*. Цель Павсания состояла в том, чтобы успокоить дух Клеоники. Хотя Геродот и не представляет упокоение духа умершей как главную цель Периандра



при призыве духа Мелиссы, умиротворение, которое она затем требует и получает при сжигании одежды, является центральным элементом его повествования[72]. Нет никаких указаний на то, что дух Мелиссы был мстительным, подобно духу Клеоники, если только мы не увидим, что она приложила руку к возникновению неприятного вопроса отца Прокла о её убийстве, который он задал Ликофрону. Акт упокоения духа может включать в себя также процесс создания (единичной) «замещающей» статуи Мелиссы. Диоген Лаэртский рассказывает о том, что Периандр лишил коринфских женщин их золота, чтобы сделать из него статую для Олимпа и, тем самым, исполнить свой обет[73].

Геродот может указывать нам на то, что предание, из которого черпались элементы истории Мелиссы, включало в себя гексаметровую ссылку в виде дактильной[74] фразы, которая переводится как «... в траншею и сжёг их, вознося молитву Мелиссе»[75]. История этого сюжета может быть отслезена почти до времён самого Периандра. Страбон приводит эллиптическую ссылку на историю, которую он приписывает Стесихору[76] (*floruit*, ок. 600-550 до н. э.). В этом рассказе неназванный тиран Коринфа был обручён с некоей Радиной, но её также любил её кузен. Тиран убил их обоих и отправил их тела из Коринфа в колеснице, но затем покался и вернул их обратно для захоронения[77]. Опять же, сексуальная ревность привела к поспешному убийству, за которым последовали сожаление и исправление содеянного с помощью достойного погребения убитых.

Другое предание, относящееся к молодому Периандру, совпадает с преданием о Клеонике, но несколько иным образом. Парфений Никейский рассказывает, как собственная мать Периандра Кратея («Сила») влюбилась в него и обманула его таким образом, что он регулярно занимался сексом с ней в затемнённой комнате. Стремясь узнать личность своей тайной любовницы, Периандр спрятал лампу в комнате и достал её, когда любовница пришла. В ужасе от того, что открылось ему, он кинулся на собственную мать, чтобы убить её, но был удержан от этого возникшими демоническими видениями (*daimonion phasma*). В результате он сошёл с ума и начал убивать своих же граждан, а его мать покончила жизнь самоубийством[78]. Как и в истории Клеоники, здесь мы имеем элементы табуированных типов сексуальных отношений; лампу, которая служит развитию всего действия; партнёра мужского пола, яростно набрасывающегося с мечом на женщину; (возможную) смерть партнёра женского пола; призрак или что-то похожее на него и последующее безумие мужчины[79].

Два схожих еврейских предания также углубляют наше понимание истории Мелиссы. Во-первых, Талмуд рассказывает нам о том, как Зеерадж передал трактирщице деньги, чтобы та сохранила их для него, но вернулся и нашёл её мёртвой. Тогда он пошёл к её могиле, чтобы спросить её, где спрятаны его деньги. Призрак трактирщицы сказал ему, что клад спрятан под дверной петлёй и попросил его принести для неё жертву[80].

Во-вторых, Иосиф Флавий рассказывает о навязчивой любви Ирода Великого к своей жене Мариамне I[81]. Но его мать и сестра (соперничающие женщины), ненавидящие её за её высокомерие, оклеветали её перед Иродом, заявив то, что, как они знали, более всего огорчит его: будто бы его возлюбленная совершила прелюбодеяние. В припадке гнева Ирод убил её вместе с её предполагаемым возлюбленным, а затем сразу же покался. Находясь в несколько отвлечённом состоянии, он говорил с ней так, как будто она всё ещё жива. Еврейские предания сохраняют ещё одну интригующую деталь: в течение последующих семи лет труп Мариамне хранился у Ирода, и в это время он занимался с ним сексом[82]. В свете этого, соединение эпизода некрофилии Периандра и «пчелиного прозвища» Мелиссы убедительно свидетельствует о том, что он, как мы и полагали, относился к её трупу точно таким же образом. Греки использовали мёд в качестве общего



консерванта и, в частности, для бальзамирования мертвецов. Есть несколько спартанских примеров подобной практики: тело короля Агесиполида I было возвращено в Спарту, хранившемся в мёде; тело Агесилая II было возвращено залитым воском только из-за недостатка мёда; хранение Клеоменом головы своего друга Архонида в сосуде с мёдом обсуждается в Главе 13 [83]. Некоторые другие греческие предания также сохраняют связь между мёдом, воскрешением и некромантией. Таким образом, сын критского царя Миноса Главк[84] потерялся и умер, упав в горшок с мёдом. Полиид («многое видящий») был призван царём для того, чтобы найти его сына; он увидел этот горшок во сне. Затем Минос приказал Полииду вернуть мальчика к жизни, и, когда тот не смог, он заманил Полиида в гробницу мальчика. Затем змея принесла волшебную траву и продемонстрировала её свойства Полииду; Полиид использовал эту траву для воскрешения Главка. Мёд был, очевидно, неотъемлемой частью воскрешения, потому что существует выражение: «Главк выпил мёд и снова поднялся»[85].

Третье предание, дошедшее до нас из римской культуры, также может быть приведено здесь. Император Нерон, судя по всему, сгоряча избил свою жену Пoppею Сабину до смерти во время беременности в 65 г. н. э., после чего её тело забальзамировали и похоронили. Поговаривают, что он тоже занимался сексом со своей матерью Агриппиной[86] (связь Нерона с некромантией обсуждается в Главе 10).

Мы можем выделить пародию на историю Мелиссы. В работе Лукиана Самосатского «Любители лжи» (II в. н. э.) Евкрат утешает себя после смерти его жены Деменеты, читая «Федон» Платона лёжа на кушетке. Её призрак появляется рядом с ним и начинает жаловаться на то, что одна из её любимых туфель не была сожжена вместе с ней, потому что завалилась за сундук. Евкрат обнял свою жену, но затем она исчезла, когда под кушеткой залаяла мелитейская собака. Туфлю (как и депозит в предыдущей истории) нашли именно там, где она говорила, и впоследствии сожгли[87]. Здесь темы «возвращения утраченного предмета» и «исправления некорректно проведённого захоронения» объединяются. Связь с Геродотом становится очевидной в виду наличия образа мелитейской (*Melitaion*) собаки (см. *Melissa/Melitta*). Эта история восхитительно двойственна, не так ли? Подлинный визит неупокоенного духа, который был внезапно прерван тем, что Цербер, как надзиратель за душами, призвал его обратно в подземный мир, «собака... находящая внизу». А может быть Евкрат просто спит (расслабляется на диване, изучая скучную книгу) и видит сны (по теме книги), затем внезапно пробуждается из-за лая своей (настоящей) собаки[88]?

Перевод выполнен для Библиотеки  
Ордена Хранителей Смерти  
Kristof  
01.12.2017

[1] Феспротия (Теспротия) — ном в Греции, в области Эпир. С запада омывается Ионическим морем — прим. пер.

[2] Орфей: Павсаний 9.30.6 и 10.30.6 (описывая сюжет *Nekuia* Полигнора). Тесей (с Пирифоем) и Геракл, возвращающий Тесея: Павсаний 1.17.4-5 (см. Frazer 1898) и *Плутарх* «Тесей», 31 и 35; эти мнения рационализированы; см. Merkelbach 1950; Dakaris 1958a: 102, 1972a: 142 и 1976a: 310; Janssens 1961: 387; Brommer 1982: 97 103. На монетах близлежащего Элеа, датируемых ок. 370-30 гг. до н. э., изображены Персефона,

Аид и Цербер; Dakaris 1993: 31. Приводил ли Геракл Цербера также и в Ахерон? Аристарх и Кратет Малльский хотели исправить Гомеровских «киммерийцев» на «Цербериев» (см. комментарии схоласта и Ефстафия на «Одиссею» Гомера 11.14), а Страбон С338, ссылаясь на «Одиссею» Гомера 1.259-62 и 2.328, говорит, что Одиссей нашёл яды в Теспротийской Эфире; см. Dakaris 1960с: 121-22 и Bernand 1991: 208. Bouche Leclercq 1879-82, 3: 365, ошибочно утверждает, что в работе Гая Юлия Гигина «Мифы», 87-88, упоминается о том, что Фиест ходил к *nekuomanteion*; см. Collard 1949: 88.

[3] Молосцы — народ, обитавший в Древней Греции в области Эпир. «Молосским» считался оракул Додоны. После вторжения в Эпир греков были ассимилированы ими, но сохранили самоназвание — *прим. пер.*

[4] Геродот 5.92; Павсаний 9.30.6; Схолии на «Одиссею» Гомера гипотеза стр. 5 Dindorf; и Амелий «*Liber memorialis*», 83. Молоссийский *psychopompeion*: Исихий о *theoeres*; Фотий «*Лексикон*» о *theoi Molottikoi*; и комментарий Евстафия на «Одиссею» Гомера, 1.393 и 10.514; см. Collard 1949: 86.

[5] Гомер «Одиссея», 10.488-11.640; Павсаний 1.17.4 -5; Janssens 1961: 386; Hammond 1967: 370 with n. 1; и Dakaris 1960с: 131, 1963а: 54, 1973: 142, и 1993: 8-9 согласно с мнением Павсания.

[6] Додона — древнегреческий город в Эпире, неподалеку от современной Янины, который славился в античности оракулом при храме Зевса, почитавшимся как древнейший во всей Древней Греции, упоминаемый ещё в гомеровской «Илиаде», а также у Гесиода и Геродота. В классическую эпоху Додонский оракул уступил первостепенное значение Дельфийскому, но продолжал сохранять своё значение, будучи вторым после него. Он утратил своё значение в III в. до н. э., но просуществовал до IV в. н. э. Прорицания оракула совершались по шелесту листьев священного дуба, по журчанию источника, по звону цепочек додонского таза (бронзового) и по жребию — *прим. пер.*

[7] Гомер «Одиссея», 10.608-16 и 11.13-22; см. Карту Ахеронской долины Дакариса (Dakaris), 1993: 7.

[8] Коцит (Кокитос) — река в греческом регионе Эпир. Берёт начало в горах около города Парамитья, течёт на юг. Впадает в Ахерон у населённого пункта Месопотамон. Длина реки составляет около 35 км — *прим. пер.*

[9] Cheimerion (греческий: Χειμέριον) — древнегреческое доэллинистическое укреплённое поселение и порт Эпира. Его акрополь был укреплен с архаического периода. Он расположен в современной Стигии (Stikgia), в 5 км от Эфиры. Он упомянут Фукидидом и Павсанием — *прим. пер.*

[10] Фукидид 1.46.4; см. Huxley 1958; Dakaris 1958b: 109, 1993: 8; Hammond 1967: 478; и Clark 1979: 207

[11] Протей Зегматит «*Etymologicum magnum*» о *Kimmerious*, ср. Huxley 1958; Dakaris 1960с: 121, 1961b: 116, 1963а: 54, 1972: 32, 1973: 142, и 1993: 9; и Clark 1979: 60-61. О представлениях о том, что Гомер думал, что здесь имелись в виду исторические киммерийцы, см. Bury 1906. Аристарх и Кратет Малльский предпочитали популярное выражение «Церберии» (см. Главу 3).

[12] Dakaris 1993: 8-9.

[13] Об этом см. Clark 1979: 59 и Sourvinou-Inwood 1995: 76; *pace* у Rohde 1925: 52 n. 73. Хотя название *Kokutos* легко прочитать как имя нарицательное, «Плачущий», то же самое нельзя отнести к названию Ахерона. Фольклорные этимологии позволяют вывести его от слов *achos*, «горе» и *a-chairon*, «безрадостный»: см. «Одиссея» Гомера схолии, 10.514 и комментарий Сенны к «Энеиде» Вергилия, 6.107. West 1997b: 156 сравнивает его с еврейским словом *aharon*, «западный» (души умерших, уходящие на запад в темноту).

[14] Лефкас или Лефкада — греческий остров, а также одноимённые периферийная единица и община (дим) в Ионическом море. Население 22 652 жителей по переписи 2011 года — *прим. пер.*

[15] Чтобы умиловить своего вечного противника Посейдона, Одиссей отправляется пешком, по совету прорицателя Тиресия, через горы, неся на плечах весло (по Тиресию, его странствия должны были завершиться в земле, далекой от моря, где никто не слышал о мореплавании). В Теспротии местные жители закричали, увидев весло: «Что за лопату несёшь на блестящем плече, иноземец?». Одиссей принёс жертвы Посейдону и был прощён богом моря. По мнению Павсания, странствия Одиссея завершились у эпиротов — *прим. пер.*

[16] Ложь о Додоне: Гомер «Одиссея», 14.316-33 и 19.287-99; см. Phillips 1953: 64-66; Huxley 1958: 248; и Clark 1979: 49 и 58. Лефкас: Гомер «Одиссея», 24.11; см. Janssens 1961: 389 и Sourvinou-Inwood 1995: 104. Скала в месте слияния Ахерона у Гомера и Коцита может быть отражением Лефкаса: Heubeck 1988-92: том 2, комментарий на «Одиссею» Гомера, 10.515. Теспротийцы научились плаванию: Схолии на Пс.-Ликофрон «Александра», 80 и Стефан Византийский см. Bouneima; см. Phillips 1953: 65 и Huxley 1958: 248. Теспротия имела большое значение в архаических эпосах, в частности *Telegonia/Thesprotis*; см. Davies 1988: 70-73.

[17] Как это доказали Bouche-Leclercq 1879-82, 3: 367, и Collard 1949: 91. Клавдий Клавдиан «Против Руфина», 1.123-25 располагает ещё большим подвигом перемещения для консультации аж до Галлии!

[18] Об этом см. Фукидид 1.46.4; Платон «Федн» 112e-113a (в мифическом регистре); Страбон C324; Livy 8.24 (*stagna inferna*); Плиний «Естественная история», 4.1 (*Aornos*); Павсаний 1.17.5 и 9.30.6 (*Aornos*); Гигин 88 (*lacus Avernus*); Ампелий «*Liber memorialis*», 8.3. См. Dakaris 1958b: 109 и 1993: 8-9 и 27; Hammond 1967: 478; о виде на равнину с болотом — см. Muller 1987: 890.

[19] Heubeck и др., 1988-92: часть 2 комментария на «Одиссею» Гомера 10.513-15; Dover 1993 комментарий на труд Аристофана «Лягушки», 470-73; и Sourvinou-Inwood 1995: 307, *pace* Rohde 1925: 52 n.67 и Dakaris 1993: 8.

[20] Флегетон (или Пирофлегетон; др.-греч. Φλεγέθων, пламенный, Πυρροφλεγέθων, огнепламенный) — в древнегреческой мифологии — одна из пяти рек (вместе со Стиксом, Ахероном, Коцитом и Летой), протекающих в подземном царстве Аида — *прим. пер.*

[21] Об Эфире/Кихирусе см. Фукидид 1.46.4 и Страбон C324 и 328; Hammond (1945: 28-30 и 1967: 477-78) делает довольно опасный вывод об указанном изменении названий из работ Гекатея Милетского (*floruir* ca. 500 до н. э.), которые, таким образом, являются *terminus ante*. Для Dakaris (1958: 109 и 1976a: 310) Кихирус был доэллинистическим названием, к которому город затем вернулся.

[22] Павсаний 1.17.4-5; в версии Плутарха «Тесей» 31 и 35, рассказ об Аиде как о царе Аидонеусе, царствующем по соседству с молосцами; см. Clark 1979: 62-63. Однако, Huxley 1958: 247 располагает *nekuomanteion* намного дальше от Ахерона, чем расположено место его впадения в Коцит, где река кипит над скалами и создаёт мистический туман, застилающий дно перпендикулярно расположенного ущелья (см. фотографии Hammond'a 1967: фото X.a).

[23] Однако, Hammond (1967: 66-67 и 478; см. Dakaris 1960b: 204-5, с фотографией 172) находит Пирофлегетон в местных традиционных поверьях о ныне исчезнувших фосфоресцирующих потоках, ранее присутствовавших в южном течении Ахерона в участке, находящимся напротив места его слияния с Коцитом. Heubeck и др. (1988-92: часть 2 комментариев на «Одиссею» Гомера, 10.513-15) выдвигают причудливую гипотезу о том, что скала Гомера у места слияния рек являлась, на самом деле, водопадом. Платон («Федон» 112-113b) изображает комплекс систем подземного мира на реках Океан, Стикс, Коцит, Ахерон и Пирофлегетон. О названии реки Пирофлегетон см. Гомер «Илиада», 23.197, где фраза *pyri phlegethoiato* применяется к обозначению сжигаемых тел; см. также Rohde 1925: 35; Dimock 1989; и, отдельно, Vermeule 1979: 52-52.

[24] Сжатая версия описания Гомера приведена Dakaris'ом (n.d.: 6 и 1993: 6); против, Powell 1977: 22. Ампелий. «Liber memorialis», 83.

[25] Гендиадис (от др.-греч. «одно через два») — фигура речи, выражающая одно понятие двумя лексическими единицами: напр. жадина-говядина — прим. пер.

[26] Геродот 5.92; Павсаний 9.30.6; *Схолии на Гомера «Одиссея»*, стр. 5. Dindorf (см. John Malalas, стр. 121); Платон «Федон», 113a; Плиний «Естественная история», 4.1 (Медее здесь не упоминается). Hammond (1967: 66 и 236) догадался о том, что мост был эллинистический и протянулся от Поунды до Кастриона. «Медее» также стоит приписать сооружение туннеля под Ефратом в Вавилон, согласно работе *Филострата «Жизнь Аполлония»*, 1.25. Параллели из древней японской культуры могут частично поддерживать эту точку зрения. В элементах, помещённых в квадратные скобки, я ссылаюсь на Sheridan'a (2000: 36), предоставившего мне краткий обзор по этой теме: «Северная верхушка главного острова Японии Хонсю, гора [сравни с Osorezan] и связанные с ним озеро и река представляют собой места расположения мистической силы буддистских времён. Существует поверье, что души уходят к горе, переходят через красный мост над поверхностью воды (Sanzupokawa, буддистская река Стикс [в данном случае, скорее Ахерон]) и идут до тех пор, пока не найдут самих себя — в конечном, райском или адском, пункте назначения. Родители оставляют подношения на берегу озера Usoriyama [сравни с ахерузским озером] для их умерших детей [сравни с *avroi*], чтобы помочь им вывести души из тех мест, куда они попали и достигнуть «другого берега»; каждый июль слепые женщины-медиумы [сравни с Медеей и, конечно же, Тересиём] собираются здесь для связи с мёртвыми от имени их родственников.

[27] Эсхил «Психогоги», F273, TrGF.

[28] Kramer и др. 1980: 14-23 предоставляет превосходный комментарий на этот фрагмент папируса; см. также обсуждение Henrichs 1991: 187-92.

[29] Аргос — город в Греции, на Пелопоннесе. Древнейший постоянно населенный город Европы — прим. пер.

[30] Лерна — историческая местность в классической Греции, известная своими родниками и бывшим озером близ восточного побережья Пелопоннеса, к югу от Аргоса. Находилась недалеко от современного селения Мили в Аργοлиде около Арголического залива. Лерна известна в греческой мифологии благодаря такому персонажу, как Лернейская гидра, которую убил Геракл — *прим. пер.*

[31] Плутарх «Моралии» (ритуал) 364f; Павсаний 2.37.5; Схолии на «Илиаду» Гомера, 14.319; Августин Блаженный «О граде Божьем», 18.13; Кирилл Александрийский «Против Юлиана», 1.10, стр. 341 (миф о Персее и Дионисе); Ganschietz 1919: 2384; Vrugt-Lentz 1960: 44; и Clark 1979: 105. Об Аиде в качестве Привратника см. Гомер «Одиссея», 11.217. Также отметим святилище Диониса *en limnais* («в озере») в Аттике, которое может ассоциироваться с подземным миром: см. Hooker 1960: 116 (комментарий к работе Аристофана «Лягушки»).

[32] См. Wunsch 1897: № 55 = Gager 1992: № 64; Audollent 1904: №№ 109-10 = Gager 1992: № 16; Fox 1912; «Annee epigraphique» 1975: № 497; Jordan 1980a: 232-33 и № 23; Jordan 1985a; №№ 22-38 и стр. 79-80 = Gager 1992: №. 177; и Jordan 1985b: 207-9 и 231; см. Tomlin 1988 (Bath cache).

[33] Эсхил «Психогоги», F276, TrGF.

[34] Fritsch 1845, комментарии на работу Аристофана «Лягушки», 1266; Wilamowitz 1914: 246 № 1; Hardie 1977: 284; Rusten 1982: 34-35 (поразительно отрицая тот факт, что в Ахеронском *nekuomanteion* существовало озеро); Ameling 1986a; Parke и McGing 1988: 95 № 5; Dunbar 1995, комментарий к работе Аристофана «Птицы», 1553-55. Два слабых аргумента могут быть упомянуты в свете изучения особенностей окружающей обстановки Аверно. Во-первых, фрагмент из пьесы F277, TrCF, который не должен иметь ничего общего с некромантией, содержит слово «*Dacira*», имени, применённого к Персефоне в Аверно у Пс.-Ликофрона в «Александре», 710 (см. 698); см. Phillips 1953: 56 и 59; и Clark 1979: 64 (для аргумента). Но *Dacira* была обнаружена и далеко от Аверно: она появлялась, например, также у Элевсина: Павсаний 1.38.7; Климент Александрийский «Увещевание», 3.45; Комментарий Евстафия на «Илиаду» Гомера, 6.648; LSCG no. 20 B11-12 (жертвенный календарь марафонского тетраполиса); и IG I<sup>3</sup>.250, строки 15-16 (*Elcusinion* и *Paiania*); см. Nilsson 1935: 82-83 и Larson 1995a: 70, 167 и 177. Во-вторых, Аверно действительно вошёл в трагедию как *nekuomanteion*, у Софокла во всяком случае: F748, TrGF/Pearson. Мнение Димитрия Триклиния о том, что пьеса была поставлена на озере Stymphalus, была отклонена в Главе 2.

[35] Фидиппид — греческий воин, принесший весть в Афины о победе греков над персами в битве при Марафоне (12 сентября 490 года до н. э.) и умерший тут же от изнеможения и кровопотери — *прим. пер.*

[36] Алексис «Теспротийцы», 93 К-А; контекст фрагмента у Афиней показывает, что Фидиппид был высмеян за приступ тошноты; см. Collard 1949: 40 и Arnott 1996.

[37] Гермес во Второй *Nekuia*: Гомер «Одиссея», 24.1-14. Однако в Первой *Nekuia* Геракл рассказывает Одиссею, что его сопровождали Гермес вместе с Афиной в подземный мир, чтобы поймать Цербера, 11.626. О Гермесе как проводнике душ (*psuchopompos*, *psuchagogos*, *nekropompos*) см. Eitrem 1909: 41-54; Harrison 1922: 43-46; Lowe 1929: 65; Raingeard 1934-35; Kerényi 1976; Vermeule 1979: 25-26 и 207; Burkert 1985: 157-58; Garland 1985: 154-55; и Sourvinou-Inwood 1995: 307. Обратите внимание на осторожное упоминание способности Гермеса возвращать души, которое он проявляет в



работе *Петроний Арбитр* «Сатирикон», 140. Указывает ли интальированная репродукция LIMC Hermes № 645 (Берлин, музей Staatliche Museen zu Berlin, FG439, III в. до н.э.) на то, что Гермес поднимает душу для проведения обряда *некромантии*? Он держит свой кадуцей над говорящей головой, которая, видимо, выходит из-под земли.

[38] Ампелий «*Liber memorialis*», 8.3.

[39] Бостон, Музей изобразительных искусств, 34-79 = LIMC Odysseus 149; см. Caskey 1934a, 1934b, и 1934c; Caskey и Beazley 1954: 88-89; Touchefeu-Meynier 1968: 135-36 и таблицу 21.1; Brommer 1983: 81-82; Buitron и Cohen 1992: 98. «Фоновые» детали скал, тростника и ямы были окрашены жёлто-белым пигментом, который теперь почти полностью отслаивается, оставляя только матовое покрытие, которое невозможно сфотографировать, нужно обращать внимание на зарисовки Caskey. Широко распространенное мнение о том, что этот образ основан на соответствующем разделе знаменитой сцены *Nekuia* Полигнота (один из самых знаменитых древнегреческих художников середины V в. до н. э. – прим. пер.) из «Книдийской *lesche*» в Дельфах (около 450 г. до н. э.), ошибочен. Павсаний 10.29 ясно показывает, что на этой картине Одиссей стоял на коленях, а не сидел на скале (возможно ли, что Полигнот неправильно интерпретировал слова *gounousthai/gounoumen* в работе Гомер «Одиссея», 10.521 и LI.29?). О *Nekuia* Полигнота см. Robert 1892 (с правильным положением Одиссея); Touchefeu-Meynier 1968: 133-34; Felten 1975: 46-64; Bronuner 1983: 81-82; Kebric 1983; Stansbury-O'Donnell 1990 (ошибочно калькируя позу Одиссея на вазе Эльпенора); Buitron и Cohen 1992: 98; а также Cohen и Buitron-Olivier 1995: таблица 14. Эльпенор также появляется на вазе художника сцены *Nekuia*, античном красно-орнаментном кратере, датируемым ок. 450 до н. э., в музее искусств Metropolitan Museum of Art, Нью-Йорк, воспроизведённом Richter'ом и Hall'ом 1936, 1: no. 135 и 2: таблица 137. Вывод Weizmann'a (1941: 175-76) о том, что появление Эльпенора нашло отражение в работе «*Tabula Odysseaca*», выглядит спекулятивным.

[40] Вполне возможно, что изображённые растения представляют собой асфodelи подземной равнины позади Эльпенора, но они никоим образом не напоминают современные асфodelи Греции, о чём см. Murr 1890: 240-43 и Baumann 1982: 63 и 68.

[41] Аристофан «Лягушки», 470-72; Аристофан «Птицы», 1553-64 (см. Главу 7).

[42] Питон из Катании — драматический поэт времени Александра, которого он сопровождал в Азии, и чью армию он развлекал сатирической драмой, называемой Аген (Ἀγὴν), когда они праздновали Дионисию (одно из основных празднеств в Древней Греции) на берегах реки Джелам – прим. пер.

[43] Питон из Катании «Аген», TrGF 91 F1. Слово, переведённое здесь как «без птиц», в оригинальном манускрипте, где написано (ε)φῆτωμ(α), слишком искажено, поэтому у исследователей нет согласия по поводу его перевода: *stomoma*, «рот» (Erbse); *ochuroma*, «крепость» (Gulick); *phainoma*, «платформа» (?) (Fiorillo); *heiotma*, «месиво» (Meineke); *phuteuma*, «растение» (Lumb).

[44] Поскольку неясно, говорили ли теспотийцы по-гречески изначально, Hammond (1967: 433) склоняется как к более вероятному варианту, что у данного оракула использовали другой язык.

[45] Lobeck 1829: 316 утверждал любопытную вещь, будто бы предполагаемое молчание «Одиссея» о *nekuomanteion* означало, что она предшествовала ему.

Слово *nekuomanteion* не вписывается в гексаметр. Мы можем ничего не знать о предыстории этого *nekuomanteion* с момента появления нескольких микенских захоронений на холме монастыря Продромос, о чём упоминает Hammond 1967: 314, 362, 369-70, 400 и 414. Детали см. Dakaris: 19, 1963b, 1972: 69, 1975: 150-51, 1977a: 68-69 (с иллюстрациями), 1977b: 140-41, и 1993: 27 и 31; и Donnadiue и Vilatte 1996: 86.

[46] Геродот 5.92 (см. Salmon 1984: 186-230 о царствовании Периандра); Павсаний 9.30.6 (см. Collard 1949: 88 и Parachatzis 1963-74); *Климент Александрийский*. Протрептик, 10Р (см. ниже); *Ампелий*. Liber memorialist, 8.3.

[47] Daux 1959: 669; Dakaris: 19, 1960a, и 1993: 27-29; Hammond 1967: 65, 427, 436, 478, 489, и 721; van Straten 1982: 218; и Tsouvara-Souli 1983.

[48] Персефона как предводитель теней: Гомер «Одиссея», 10.491, 512, 534, 564; 11.47, 69, 213, 226, 386 и 635; Имя Персефоны на табличках с проклятиями появляется чаще, чем имя Аида (Gager 1992: 5). Возвращение богинь плодородия из подземного мира: см. особенно Berard 1974. Аидоней: Плутарх «Тесей», 31 и 35; Персефона-Кора дифференцируется в жену Персефону и дочь Кору. Аидонати: предположительно искажённая фраза «*Hagios Donatios*»: Janssens 1961: 388.

[49] Книга 24 часто рассматривается как более позднее «продолжение» «Одиссеи»: Heubeck и др. 1988-92, 3: 356-58; Sourviriou-Inwood 1995: 14; и Johnston 1999: 14; см. также библиографию о Гермесе *Psuchopompos*.

[50] Фотий «Лексикон», *theoi Molittikoi*, и комментарий Евстафия на «Одиссею» Гомера, 10.514; см. *Плутарх* «Тесей», 31 и 35; и Исихий Александрийский, *theoepes*.

[51] Evangelidis 1935: #23 = Christidis и др. 1999: #5; см. van Straten 1982: 215 и 218; и Johnston 1999: 62, 81, и 109. О табличках из Додоны см. Parke 1967b: 18 (список публикаций) и 259-73 (публикация избранных табличек); полный корпус из 1400 табличек, раскопанный Evangelidis'ом, скоро будет опубликован Christidis'ом. Я благодарен профессору Роберту Паркеру (Robert Parker) за то, что он предоставил табличку о Дорие (Dorios), ранее не известную.

[52] Гомер «Одиссея», 10.516-37 и 11.23-50; см. Collard 1949: 172. Janssens (1961: 383 и 390-91) предполагает, что обычай сбрасываться со скалы Лефкаса (Птолемей Гефестион «Библиотека», 6 и т. д.) изначально возник в качестве обряда предварительного очищения для тех, кто направлялся в *nekuomanteion*. Он указывает на комментарий Мавра Сервия Гонората к работе Вергилия «Буколики», 8.59: «Эти люди часто сбрасывались со скалы Лефкаса: они либо хотели найти своих родителей, либо желали, чтобы их любили те, кого любили они сами». Об очистительных качествах моря см. Полиэн «Стратегемы», 3.11 («К морю, Мистий» элевсинских посвящённых») и Еврипид «Ифигения в Тавриде», 1193 («Море смывает всё зло людей»).

[53] Гомер «Одиссея», 11.207; Геродот 5.92; Лукиан «Любители лжи», 27 (см. Главу 11); Ампелий «Liber memorialis», 8.3 (у которого описывается храм Зевса-Тифона или даже *nekuomanteion*, если он когда-либо существовал, то он мог бы являться удобным местом для инкубаций).

[54] Таким образом, нарушается правило Мавра Сервия Гонората, приведённое им в комментарии на работу Вергилия «Георгики», 4.502; но стоит учитывать дополнительный материал — см. Главу 11.

[55] Кирра — деревня нома Фокиды, Центральная Греция — *прим. пер.*

[56] Повторяется в работе Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию», 2.3.1 и перефразировано в работе Феодорита Кирского «Врачевание эллинских недугов», 10.3.

[57] Согласно античным описаниям, при дельфийском святилище в древние времена, когда обращались к оракулу, по-видимому, лишь один раз в год, было две пифии и одна их заместительница. Впоследствии, при более частом вопрошании оракула, была лишь одна пифия. Пифия была жрицей, избранной из низших слоёв и помещённой в храм, где у неё, отрешённой от мирской жизни, развивали её пророческие способности. Она готовилась к прорицанию трёхдневным постом и омовением в Кастальском источнике. Перед прорицанием надевала роскошную одежду, возлагала лавровый венок на голову, пила воду источника Кассотиды и жевала лист священного лавра. Затем она садилась на колоссальный треножник (из жёлтой меди, по другим источникам — из золота), стоявший над расселиною, и, впадая в экстаз от одуряющих паров, поднимающихся из неё, пророчествовала. Пары эти были вредны. Известен один случай, когда пифия, соскочив с треножника, упала в бесчувствии и умерла — *прим. пер.*

[58] О Трофонии: см. Butterworth 1919. О Додоне: Callisthenes *PGH* 124 F22a-b, и т.д.; см. Bouche-Leclercq 1879-82, 2: 304-7; и особенно Parke 1967b: 84-93.

[59] Van Straten 1982: 224-26.

[60] *Nekuia* как *леканомантия*: Иоанн Цец Экзегеса к «Илиаде» Гомера, стр. 110, 5: и Иоанн Цец Комментарии к «Александрю» Пс.-Ликофрона, 813; см. Nopher 1921-24, 2: 388; и Delatte 1932: 186. Призрак Одиссея и *леканомантия*: Иоанн Цец Экзегеса к «Илиаде» Гомера, стр. 148, 7, на основе работы *Филострата* «Героика», 29.5-6. *Леканомантия*, происходящая от обряда с кровавой ямой: Иоанн Цец Экзегеса к «Илиаде» Гомера, стр. 110, 5; см. Ganschietz 1925: 1888.

[61] См. Главу 12. В магических папирусах некромантия используется также и для консультаций с богами.

Для скрытой речи, ассоциирующейся с Периандром, см. также эпизод о Ликофроне, 3.50-53 (самостоятельная задержка речи обоими, Ликофроном и Периандром).

[62] Текст более естественным образом интерпретируется при использовании местоимения «она», вместо «он»: см. Stern 1989: 16. Обсуждаемые ниже фольклорные параллели предлагают такой же вывод.

[63] Геродот 3.50-53 (убийство Мелиссы, прерывание династии; см. комментарий Sourvinou-Inwood 1988 на данный текст); Pythænētus of Aegina *FGH* 299 F3; Николай Дамасский *FGH* 90 F58 (об эротической привязанности Периандра к Мелиссе); и Диоген Лаэртский 1.94 (о наложницах), 96 (о женщинах, лишённых их одежд и богатств), и 100 (о преднамеренном убийстве).

[64] Геродот 3.53; Николай Дамасский *FGH* 90 F57.7; Страбон C325 и 452; Стефан Византийский, см. термины Аполлония, *Gulakeia*; *Плутарх* «Моралии», 552e; Фукидид 1.24; *Аппиан Александрийский* «Гражданская война», 2.39. Евсевий 2.88-89; и Георгий Синкелл 213b. См. Salmon 1984: 209-17, с дополнительными ссылками на источники; и, о колониях древнеэпирского царства, см. Hammond 1967: 425-28 и 442. Blakesley (1854, комментарий на Геродота 5.92) сделал интересное предположение о том, что эта история

первоначально повествовала о младшем Периандре из Амбракии (*Плутарх* «Моралии», 768f и Аристотель «Политика», 1304a и 1311a); неподалёку от Амбракии находился исследуемый нами *nekuomanteion*.

[65] Смысл роли посланников: см. Clark 1979: 71-72. Глиняная посуда: Dakaris 1960a; и Hammond 1967: 65, 427, 436, 478, 489 и 721.

[66] Для рассмотрения некоторых аспектов этой истории, не охваченных здесь, см. Огден (Ogden) 1997: 92-93 (структурный анализ); см. также duBois 1988: 112-13 и Loraux 1993: 7-8. Обратите внимание на тематические связи между проституцией, разрезаниями и пытками женщин во времена Дионисия II (сына Дионисия Старшего; древнегреческий тиран, правивший в Сиракузах на Сицилии – *прим. пер.*) на фестивале Афродиты, с целью обнаружить у них деньги (Юстин 21.3); по-видимому, у местных женщин существовал предположительно вавилонский обычай заниматься проституцией в храме Афродиты, являющейся двойником Милитты (Милитта — семитическая богиня, культ которой особенно процветал в Вавилоне и оттуда перешёл к ассириянам и персам. Она была отождествляема с греческой Афродитой Уранией и почиталась праматерью мира, женским производительным началом, рядом с которым Бел или Ваал представлял мужское производительное начало – *прим. пер.*) (см. Мелитта; Herodotus 1.199; Stern 1989), также как и у тысяч проституток храма Коринфской Афродиты (Strabo C378).

[67] Диоген Лаэртский 1.94 называет её оригинальным именем слово *Lysida*. Пчелиные мотивы появляются также и в другом месте касательно семьи Периандра. Его отец Кипсел был так прозван за умение скрываться от убийц как «ребёнок в керамическом улье» (*kypsele*). Геродот 5.92; Roux 1963.

[68] О трупах: Геродот 5.114 (человеческая голова) и Вергилий. Георгики, 4.317-558 (эпизод Бугония). О пещерах: Гомер. Илиада, 2.87 и 12.156. О пророческих силах: Аристотель. История животных, 627b10; см. Larson 1995b: 354-57. О Трофонии: Павсаний 9.40 и Аристофан Схоластик. Облака, 506. О роях: Софокл F879 TrGF (Pearson; Эсхил. Psuchagogoi, F273a TrGF; и Вергилий. Эннеиды, 6.706. Пчёлы, как и цикады, были любимы Музами: Марк Теренций Варрон. О сельском хозяйстве, 3.16; см. Cook 1895; Bodson 1975: 20-43; и Davies и Kathirithamby 1986: 51, 64-68 и 72.

[69] Мавр Гонорат Сервий Комментарий на «Энеиды» Вергилия, 1.430.

[70] Blakesley 1854, комментарии к Геродоту 5.92; Weniger 1884-1937a и 1884-1937b; Cook 1895: 5 и 14-17; Will 1955: 242; Davies и Kathirithamby 1986: 70; Loraux 1993: 28 30; и Larson 1995b: 352-54.

[71] Stern 1989. О месопотамском мифе см. Clark 1979: 15-19. Weber (1930: 21-27, см. Dale, 1954: x) также утверждал, что рассказ о возвращении Алкесты (Алкеста — трагедия древнегреческого драматурга Еврипида, поставленная в 438 году до н. э.; в центре трагедии — миф об Алкесте, которая согласилась пожертвовать своей жизнью, чтобы спасти своего мужа Адмета. Гостивший в это время в Ферах Геракл победил в схватке демона смерти и вернул Алкесту в мир живых – *прим. пер.*) также являлся прообразом истории возвращения одной из богинь плодородия.

[72] Масан 1895. Упокаивающая функция сжигания одежды мертвеца более ясна у Диогена Лаэртского 1.100 (и в пародии Лукиана «Любители лжи», 27); сжигание наложниц у Диогена Лаэртского 1.94 в некоторых отношениях является своеобразной копией упомянутого сюжета с одеждой.

[73] Диоген Лаэртский 1.96; Эфор Кимский *FGH* 70 F178; см. Главу 7 (и Главу 11) о «замещающих» статуях.

[74] Дактильная речь – это жестикулярная речь – *прим. пер.*

[75] Stern 1989: 15-16, обнаружение оригинала в циклическом эпосе (циклический эпос — группа эпических произведений, начиная с древнейших времён, объединенных авторским замыслом, исторической эпохой, главными героями, местом действия и т.д. – *прим. пер.*); How и Wells (1912) находят его в работе афинского прорицателя Лампона.

[76] Стесихор — древнегреческий лирический поэт, представитель хоровой мелики. Был включён в канонический список Девяти лириков – *прим. пер.*

[77] Стесихор F278 Campbell = Страбон C347.

[78] Парфений Никейский «О любовных страданиях», 17. Упоминается в Плутарх («Моралии» 146) и Диоген Лаэртский (1.96), который цитирует первую книгу Аристиппа, «О роскоши древних». Тот факт, что тираны занимались сексом с собственными матерями, было продуктивной темой для обсуждений. Кроме Эдипа-тирана, существовал также афинский тиран Гипсий (сын Писистрата, тиран Афин в 527-510 до н. э. – *прим. пер.*) который мечтал о сексе с матерью (6.107). Другой грек, коринфянин Диокл (победитель олимпийских состязаний – *прим. пер.*), чувствовал столь сильное отвращение из-за инцестуозной страсти своей матери (Алкионы – *прим. пер.*) к себе, что покинул город (Аристотель «Политика», 1274a). См. Loraux 1993: 22.

[79] В версии рассказа о Клеонике у Павсания 3.17 героиня случайно ударяет по горящей лампе, когда подходит к кровати Павсания; в версии из *Плутарха* «Моралии» 555c, она предварительно просит слуг убрать лампу из-за собственной скромности, поэтому, будучи в темноте, она ударилась о неё. Не скрывается ли здесь *некромантический* обряд *lychnomancy* (об обряде — см. ниже)? Рассказ о Периандре и его матери, лампе и всём остальном, также напоминает нам, помимо рассказа Апулея о Купидоне и Психее («Метаморфозы», стр. 5.22-23), рассказ Овидия о Мирре (Mirra = Zmyrna) и Кинире («Метаморфозы» 10.298-502, стр. 472-75, см. *Пс.-Аполлодор*. Библиотека, 3.14.4; Гай Юлий Гигин 58; и *Liberalis* 34), в котором дочь соблазняет своего отца. В этой истории тоже присутствует эпизод с яростным мечом. Есть также косвенное сходство с историями о Филиннионе (Филиннион, незамужняя дева, которая преждевременно умерла и вернулась из гробницы в качестве ожившего мертвеца, чтобы пообщаться с красивым юношей по имени Махатес. Когда её мать обнаружила девочку, она снова рухнула умершей и была сожжена испугавшимися обывателями за пределами города – *прим. пер.*) (*Флегонт из Тралл* «Удивительные истории», 1) и Лаодамеи (Лаодамия — в греческой мифологии: дочь иолкского царя Акаста и супруга филакского царя Протесилая, образец супружеской верности. Протесилай тотчас после свадьбы отправился под Трою, где в первом же сражении пал. Узнав об этом, Лаодамия обратилась к богам с мольбой, чтобы они разрешили ему явиться к ней на три часа. Боги разрешили, Гермес вывел его на три часа, они разговаривали, но когда назначенное время прошло, Лаодамия убила себя, чтобы не разлучаться с мужем. По другому сказанию, она, при известии о смерти Протесилая, сделала его восковое изображение, а когда отец её сжёг это изображение, она сама бросилась в огонь. Согласно Гигину, сделала медное изображение мужа и поставила его в спальне. Когда это увидел Акаст, он приказал сложить костёр, и она бросилась в него. Либо, по другой версии, умерла в объятиях тени мужа. Псевдо-Аполлодор соединяет версии: после смерти мужа Лаодамия изготовила статую Протесилая и общалась с ней. Боги пожалели её, и Гермес вывел Протесилая из Аида.



Когда его отвели обратно, она покончила с собой. Еврипидовская (утраченная) трагедия «Протесилай» была построена на этом мифе. Овидий сочинил письмо Лаодамии Протесилаю (Героиды XIII) — *прим. перев.*) (см. Главу 11); см. Hansen 1980: 76.

[80] Талмуд Брахот 18b. См. два христианских примера: Августин («De cura gerunda pro mortuis», 13) рассказывает о том, как человек умирает после погашения долга. Кредитор пытается взыскать эти деньги повторно, с сына умершего. Призрак отца является сыну, чтобы найти для него расписку. См. Russell 1981. «Aprophthegmata Sancti Macarii» в PG 34.244-45 рассказывает, как муж умирает после получения денег от странника, которые он прячет их для него. Когда его вдова не может добыть необходимые ей деньги, ей угрожает рабство. Макарий успокаивает её, затем молится и вопрошает мертвеца на его могиле. Дух говорит ему, что деньги находятся под ножками кровати, где они впоследствии действительно и были найдены. См. Ganschietz 1929. Подобный мотив, по-видимому, лежит в основе труда Вергилия «Энеида», 1.353-59, где призрак Сихея находит скрытое сокровище для своей вдовы Дидоны.

[81] Талмудическая легенда, представляющая Ирода рабом, взбунтовавшимся против своих хозяев из дома Хасмонеев, рассказывает, что, убивая всех представителей рода Хасмонеев, Ирод планировал оставить в живых полюбившуюся ему юную Мариамну и жениться на ней. Однако, в соответствии с легендой, Мариамна отказалась выходить замуж за Ирода. Она забралась на крышу дома и, громко объявив: «*Каждый, кто объявит себя принадлежащим к дому Хасмонеев — раб*», сбросилась с крыши. Легенда рассказывает далее, что Ирод сохранял труп Мариамны в течение 7 лет в меду, и упоминает расхожие мнения о причинах такого поступка: в то время, как некоторые утверждали, что Ирод совершал половой акт с мёртвым телом ради утоления страсти к Мариамне, другие объясняли, что поведение Ирода было вызвано стремлением объявить себя полноправным представителем Хасмонеев, породнившимся с последней представительницей царского рода — *прим. пер.*

[82] Иосиф Флавий «Иудейская война», 1.436 44 и Иосиф Флавий «Иудейские древности», 15.202-52; в 241 г. Иосиф мог сделать сознательную шутку, когда рассказал, что Ирод неорганизованно покинул вечеринку, чтобы «отвлечься» (*eis psuchagogian*) от призыва Мариамне: Вавилонский Талмуд, трактат Баба Батра 3б и Кодашим 70б; Сифра на Второзаконие 22.22; см. Reinach 1907 (размышления на тему, впрочем неубедительные, имеем ли мы здесь дело со сказанием, сложившемся между двумя культурами или чисто греческим сказанием, которое проникло в еврейскую традицию) и Nenci 1994 комментарии на Геродота 5.92. Для получения большего количества исторических сведений о Мариамне см. Schalit 1969: 566-88 и Kokkinos 1998: 211-14.

[83] Бальзамирование с помощью мёда в Спарте: Ксенофонт «Греческая история», 5.3.9 (Агесиполид I); Диодор 15,93; Плутарх «Агесилай» 50; и Корнелий Непот «Агесилай», 8.7 (Агесилай II). См. Также Тит Лукреций Кар 3.889 (о принципе); ТАМ 49 (Боэт Тарсийский в I в. до н. э., *Telmessos*); Пс.-Каллисфен «История Александра Великого», 3.34 (Александр Великий). См. Robert-Tornow 1893; Pritchett 1985: 241; и Richer 1994: 71

[84] Главк — в древнегреческой мифологии сын мифического царя Крита Миноса и Пасифаи. Будучи ещё ребёнком, Главк гонялся за мышью (по Гигину, играл в мяч), упал в бочку с мёдом и умер. Минос тщетно искал его, пока его не нашёл наконец прорицатель Полиид. Аполлон послал знамение, и Минос, ссылаясь на предсказание оракула, потребовал, чтобы Полиид воскресил Главка, и запер его для этой цели вместе с трупом Главка в могиле. Полиид заметил, что убитая змея ожила от травы, положенной на неё другой змеей, и при помощи этой же травы воскресил Главка. Согласно Мелесагору, его

воскресил Асклепий. По рационалистическому истолкованию мифа, Главк испортил себе желудок, напившись мёда, а излечил его врач Полиид с помощью целебной травы, о которой он узнал от врача Дракона. Тогда Минос потребовал, чтобы Полиид научил Главка искусству предсказания. Полиид исполнил это, но перед отъездом с Крита приказал Главку плюнуть ему в рот. Главк повиновался и немедленно лишился пророческого дара — *прим. пер.*

[85] Гай Юлий Гигин «Мифы», 136 (миф) и Апостолий 5.48 *CPG* (пословица); см. Cook 1895: 11; Furtwangler 1900, 3: 253; Willetts 1959; Clark 1979: 25-26; Davies и Kathirithamby 1986: 68-69; и Palagia 1988 с источниками, цитируемыми в настоящей работе. Эпизоды данного мифа изображены на нескольких этрусских драгоценных камнях III в. до н. э. См. Burkert 1972: 163-64; и M. L. West 1983: 149 о Полииде в качестве шамана. Асклепий был также причислен к истории воскрешения Главка: см. свидетельства Edelstein'a и Edelstein'a 1945: T70-72, 75 и 81. См. также главы 13 о Клеомене и голове Архонида.

[86] Публий Корнелий Тацит «Анналы», 16.6; Гай Светоний Транквилл «Нерон», 35; Дион Кассий 62.28; см. Плиний «Естественная история», 12.83; см. Cumont 1949; Volpilhac 1978: 286; Ameling 1986b; Holzrattner 1995: 128-132; и Главу 10.

[87] Цитата из «Любители лжи»: «Пока мы разговаривали, вошли сыновья Евкрата, вернувшиеся из палестры, — один уже в юношеском возрасте, другой — мальчик лет пятнадцати, — и, приветствовав нас, заняли место на ложе, рядом с отцом; для меня же было принесено кресло. При виде сыновей в Евкрате пробудились как будто воспоминания. «Пусть получу я в моих детях, — сказал он, положив на каждого из них руку, — такое же верное утешение, как истинно то, о чём я расскажу тебе, Тихиад. Все знают, как любил я их мать, покойную мою жену. Это видно не только по моим отношениям к ней при её жизни, но также и по тому, что после смерти жены я сжёг все её украшения и одежду, которая нравилась ей при жизни. На седьмой день после кончины жены я, как и сейчас, лежал здесь на ложе, стараясь умерить свою печаль: в тишине я читал книгу Платона о душе. И вдруг входит сама Деменета и садится возле меня, как сидит теперь Евкратид, — и Евкрат указал на младшего сына, который, побледнев во время рассказа отца, совсем по-детски вздрогнул. — А я, — продолжал Евкрат, — как увидел её, так сейчас же обнял и заплакал, издавая стоны. Но она мне не позволяла кричать и упрекала за то, что я, угодив ей во всём, не сжёг золотого сандалия, который завалился, говорила она, под сундук: потому-то мы и не нашли его и сожгли лишь один сандалий. Мы ещё разговаривали, как вдруг под ложем залаяла проклятая мелитейская собачонка, и Деменета исчезла, испуганная лаем. А сандалий мы, действительно, нашли под сундуком и впоследствии сожгли» — *прим. пер.*

[88] Лукиан «Любители лжи», 27; см. Felton 1999: 78.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 5. АВЕРНСКИЙ NEKUOMANTEION

*Nekuomanteion* на озере Аверно[1] вблизи Кум[2] в Кампании получает наибольшее освещение в древней литературе, но при этом остаётся наиболее неуловимым. Самое раннее упоминание о нём встречается у Софокла (деят. 468-406 до н.э.) и оно весьма обрывочно: оракул здесь упоминается как «*nekuomanteion* в/на Тирренском [т.е.

Италийском] озере», вероятно, его автор охарактеризовал как «бесптичный»[4]. Страбон и Диодор также применяют термин *nekuomanteion* к Аернскому оракулу, а Сервий, возможно, подразумевает аналогичное обозначение в отношении практик *necromantia*, проводившихся на этом озере. Тот же самый смысл могут иметь обозначения «*Lacus Avernus*» и «*Necumantia*» из «Мим» Децима Лаберия[5] (деят. Лаберция – нач. I в. до н.э.). Если Крантор из Сол[6] привязывает свой вымышленный Элизиум[7] Терины, города на юге Италии, к оракулу Аверно, тогда этот оракул мог быть также известен как *psuchomanteion* (см. Главу 6). Максим Тирский, без каких-либо подробностей, упоминает *manteion antron*, оракулярную пещеру, находящуюся на озере Аверно[8].

По крайней мере, с конца VI в. до н.э., возникают предания о том, что путешествия Одиссея происходили вдоль западного побережья Италии. Колония Цирцеи, упомянутая в Карфагенском договоре 508 г. до н.э., была основана в эпоху правления Тарквиния Гордого (ок. 543-510 гг. до н.э.). Она занимала мыс, на полпути между Римом и Кумами, который считался когда-то островом Цирцеи. Позже здесь произошёл эпизод с наполненной колдовским зельем чашей, описанный в истории Одиссея[9]. Примерно в то же время, когда была основана колония Цирцеи, в работу Гесиода «Теогония» были добавлены несколько строк, благодаря которым Агрий и Латин, сыновья Одиссея и Цирцеи, представляются теперь правителями тирренцев[10].

Вход в подземный мир, к которому Одиссей плыл с острова Цирцеи, был найден довольно легко. Конфигурация *nekuomanteion* Ахерона требовала, чтобы эту роль выполняло озеро. Аверно, рядом с Кумами, на тот момент, когда греческие колонисты впервые проникли на итальянский материк, ок. 760 до н.э., оно было идеальным кандидатом на эту роль (рис. 9). Это был затопленный вулканический кратер. Его крутой край покрывали деревья, создававшие густую тень. Близлежащие окрестности, Флегрейские («огненные») Поля[11], изобиловали вулканами, фумаролами[12], ядовитыми и зловонными газами и горячими источниками. Окружающая это пространство туфовая[13] скала, изобиловала натуральными и искусственными пещерами[14]. Даже название озера казалось подходящим: итальянская форма *Avernus*, иронически означающая «место птиц» этимологически (см. латинское *av-is*, «птица», —*ernus*, продуктивный суффикс) было заимствовано греческим языком в форме *Aornos*, и поэтому легко читается как означающее «без птиц» (см. *a*-привативная приставка; *ornis*, «птица»). Это озеро, как уже упоминалось, выбрасывало в атмосферу газы, и они были смертельными для птиц (подобные истории связаны также и с другим озером Кампании, Ампсанктским). И даже листья, падающие с окружающих деревьев, как и птицы, избегали озера. Соответственно, символизм «Ахерузского озера» также проявлялся в этом районе: это название в различных своих вариациях применялось либо к заливу Лукрина, либо к близлежащему озеру Фузаро, либо непосредственно к Аверно. Действительно, Аверно являлся настолько очевидным входом в подземный мир, что мог стать основным мотиватором картографирования странствий Одиссея на западе Италии[15].



Рис. 9: Озеро Аверно. RAF воздушная фотосъёмка, архив Британской школы в Риме 23 S 64 = 3031. © Британская школа в Риме

Упоминание *nekuomanteion* у Софокла может являться самой ранней попыткой переноса практики некромантии Одиссея в Аверно; стоит учитывать, что она была предпринята в его пьесе «Одиссей, пораженный шипом»[16]. Диалог Одиссея с Тиресием, в котором пророк сказал ему, что он будет убит его же собственным сыном, вероятно, произошёл до того момента, в котором происходит действие этой пьесы. Одиссей подозревал в будущем убийстве своего сына Телемаха, но был убит гарпуном с наконечником из шипа плотвы[17] (та самая предсказанная пророком «смерть из моря») Телегоном, его сыном от Цирцеи. Несмотря на это, Теспротия продолжала активно фигурировать в этой пьесе: фрагменты ссылаются на Додону не менее четырёх раз[18]. Первым автором, локализовавшим место проведения обряда некромантии Одиссеем в Аверно, был, несомненно, Эфор Кимский[19] (ок. 405-330 г. до н.э.); многие последовали его примеру[20]. Геракл, вероятно, выводил Цербера на поверхность земли также и в Аверно. Такая точка зрения могла бы показаться справедливой Софоклу, поскольку в его пьесе «Одиссей, пораженный шипом» имеется ссылка на «Цербериев», и этот термин, возможно, был учтён Эфором Кимским, при условии, что он действительно ссылался на изучаемый нами оракул и как на «Церберийский», и как на «Киммерийский», участвуя при этом в известных нам обсуждениях двух этих терминов[21]. Эней[22] был отправлен к Аверно по следам Одиссея сначала в работах Гнея Невия[23], и позже, насколько мы можем судить, в работах более знаменитого Вергилия[24].

Существовало полезное предание о том, что интересующий нас *nekuomanteion* в далёком прошлом состоял из подземной пещеры, образованной в кратере, заполненном водой и являющемся озером. Страбон даёт нам богатый, обширный отчёт об этом озере и его



некромантических функциях, значительная часть сведений о которых происходит от Эфора Кимского:

«[C2441] . . . До меня люди рассказывали миф о том, что эпизод Гомерической *Nekuia* состоялся в Аверно (*en toi Aornoi*). И они рассказывают нам, что там находился *nekuomanteion*, к которому приходил Одиссей. Залив Аверно простирается вглубь суши и имеет хороший вход извне. Этот вход имеет размер и форму гавани, однако его нельзя использовать в качестве таковой, потому что прямо перед ним находится залив Лукрина, слишком крупный и мелководный. Аверно закрыт крутыми отвесными насыпями, которые выдаются над ним со всех сторон, кроме указанного входа. В настоящее время эти насыпи очень усердно и хорошо обработаны, но в давние времена они были покрыты диким лесом из чёрных и непроходимых деревьев. Из-за религиозных предрассудков и суеверий именно эти факты превратили залив в дом теней. Местные жители рассказывали ещё один миф о том, что птицы, которые пролетали над этим заливом, падали в воду, будучи отравлены газами, поднимающимися из неё; подобное происходило в *ploutonia*[25]. Они отвели это место для *ploutonion*[26] и верили, что именно здесь жили киммерийцы. Те, кто творили жертвоприношения «авансом», а также и те, кто намеревались умиловить силы подземного мира, приплывали сюда[27]. Здесь находились жрецы, которые руководили проведением только одного процесса за раз; сама же последовательность процессов определялась специальным договором (*ergolabecoton*). Здесь также имелся источник питьевой воды, находящийся рядом с морем, но им не пользовались, т.к. это были воды Стикса. И оракул располагался где-то здесь же (*entautha*)[28]. Помимо прочего, они использовали горячие источники поблизости, а также Ахерузское озеро, что дало им повод свидетельствовать о Пирофлегетоне.

Эфор, указывая на место проживания киммерийцев, говорит, что они живут в подземных домах, которые называются *argillai* (дневные дома); что они посещают друг друга через подземные туннели; а также, что они встречают незнакомцев, посещающих здешний оракул, доступ к которому осуществлялся длинным путём под землей. Он говорит, что киммерийцы живут за счёт прибыли от шахт и консультаций с оракулом, а также благодаря королю, который дарует им пожертвования. Эфор также говорит, что для тех, кто живёт вокруг оракула, существует родовой обычай, указывающий им никогда не видеть солнца; выходить из своих пещер необходимо только в ночное время. Именно по этой причине, по его словам, один поэт сказал о киммерийцах, что «*никогда ещё сияющее солнце не смотрело на них*». [C245] Эфор также упоминает о том, что позже эти люди были уничтожены королём, когда данное ему предсказание не сбылось, но что оракул всё ещё существует, хоть и был перенесён в другое место.

Это то, о чём говорили люди до меня. Теперь же, когда лес вокруг Аверно был вырублен Агриппой[29], вся земля была застроена, а подземный туннель от Аверно до Кум был перекрыт, все эти вещи стали считаться просто мифами. Кокцей[30], который прорубил этот туннель, а также и тот, который вёл в Неаполь из Дикеархии[31] под Байями, пожалуй, черпал вдохновение из того рассказа о киммерийцах, который я только что привёл, возможно потому, что он считал, что, согласно традиции, дороги этого района должны быть сделаны в виде подземных туннелей. Залив Лукрина расширяется до самых Байев. Он отделён от открытого моря восемью участками длинной и широкой дороги, на которых когда-то велись земельные работы. Говорят, что эти насыпи воздвиг Геракл, когда пас здесь стада Гериона[32]. Во время штормов они позволяли пропускать в залив только те волны, которые были достаточно высоки, поэтому ходить здесь было непросто, и поэтому Агриппа продолжил строительство. Всё вышеперечисленное приводит к тому, что сюда можно попасть только на лёгких лодках. Здесь нет возможности для швартовки, но зато обеспечен обильный улов устриц. Некоторые люди утверждают, что это, на самом



деле, и есть Ахерузское озеро, но Артемидор Эфесский[33] говорит, что Ахерузское озеро — это Аверно. Некоторые же заявляют, что Байи названы так в честь Байоса (Baïos), одного из спутников Одиссея, также как и Мизена[34]. Чуть далее, вокруг Дикеархии и самого города, расположены мысы. Раньше здесь был порт-город Кумы, расположенный на берегу моря, но во время кампании Ганнибала[35] римляне колонизировали его и переименовали его в Поццуоли, из-за местного источника (от лат. *putei*[36]). Но другие авторы считают, что римляне назвали это место так из-за зловония (лат. *puteo*), исходящего от вод, которые занимают всю область от Байи до Кум, потому что эти места полны серы, огня и горячих вод. Некоторые заявляют, что территория Кум называлась Флегрой (Phlegra, «горящее место») из-за того, что здешние воды напоминали жидкость, вытекшую из ран упавших гигантов, которые также были способны метать огни и воды[37]. ... [C246] Прямо над городом расположен форум Гефеста, который окружён огненными берегами, и поэтому повсюду здесь витают зловонные испарения. Всё на этой равнине окутано серой»

— Страбон C244-46, включая фрагмент работы Эфора *FCN70 F134a*[38]

Связанный с этой темой другой фрагмент работы Эфора, сохранённый Пс.-Скимном, который был написан ок. 90 г. до н.э., повествует о «Церберийском подземном оракуле» в Аверно[39]. Утверждение о том, что пещерный оракул был перенесён из Аверно после его разрушения, вероятно, объясняется, прежде всего, тем, что он не был обнаружен в кратере. Возможно, Эфор не упомянул этого, или просто не знал, куда переместился оракул[40].

Диодор, писавший немногим ранее Страбона, рассказывает о том, что Аверно был невероятно глубок, и также упоминает, что там находился *nekuomanteion*, который был разрушен уже давно. Диодор не упоминает о существовании здесь пещеры непосредственно, но приводимый им факт разрушения *nekuomanteion* и параллели с работой Страбона подразумевают, что он имел это в виду[41]. Самым известным описанием этой пещеры является работа Вергилия, в которой он ссылается на мифическую эпоху Энея:

«Здесь располагалась глубокая и огромная пещера, с огромным разрывом, неповреждённая и необработанная из-за чёрного озера и темноты рощ. Над этим озером никакие летающие существа не могли расправить свои крылья, не поплатившись за это. Испарения, исходящие из глубины пещеры, поднимались к небу из чёрных челюстей пещеры (поэтому греки называли это место «Aornos»)[42].

— Вергилий «Энеида», 6.237-42

Затем Вергилий рассказывает, что после совершения некромантических обрядов Сивилла бросилась в «открытую пещеру» (*antro ... aperto*). Можно предположить, что обряды волшебным образом открывали скрытую до этого пещеру и через неё становился доступен подземный мир. Свидетельства Сиция Италика сообщают, что Сивилла, чтобы выполнить ритуал некромантии, плачет глубоко внутри «стигийской пещеры», выходящей ко «Рту Тартара», который «изрыгает горькое болото Коцит». Реальная историческая эпоха этого эпизода — 212 г. до н.э., но вряд ли можно заключить, что в настоящее время в Аверно существует эта пещера: данный эпизод — простая сознательная переделка эпического материала Вергилием. Как мы уже видели, Максим Тирский (деят. — II в. н.э.) также говорит о «пещерном оракуле» (*manteion antron*) в Аверно, но в его понимании существование оракула давно в прошлом[43]. Идея о том, что в Аверно располагался

пещерный *nekuomanteion*, возможно, поддерживалась также красивыми фресками Эсквилина[44] (сейчас они находятся в Ватиканской библиотеке), которые рассказывают историю «Одиссеи». Они были нарисованы около 40 г. до н.э., существуют также более ранние образцы, около 150 г. до н.э.[45]. Если у художника и был какой-либо образец актуальной локации места проведения некромантии Одиссеем, по которому он творил эти фрески, то это, предположительно, мог быть Аверно. Этот «продолжительный рассказ» проводит читателя от корабля Одиссея, пришвартованного в открытом море, через естественную скальную арку. Когда мы проходим через арку, нам встречается болотистое озеро. Здесь Одиссей общается с духом Тиресия. Тесная связь между озером и морем, несомненно, навязана необходимостью визуально сжимать «нарратив», тем не менее вызывает сомнения вид Аверно и моря за пределами его северного берега, если смотреть в сторону Мизено. Скальная арка, несомненно, представляет собой вход в пещеру, остальная часть пещеры была отсечена, позволяя нам видеть её внутреннее устройство.

Как бы это ни было удивительно, но в данной местности (до сих пор) не обнаружили никаких признаков какой-либо пещеры, подходящей на роль *nekuomanteion* из кратера Аверно. Напротив, результаты строительных работ Агриппы в Аверно, упомянутые Страбоном, т.е. туннель Кокцея, ведущий от этого озера до Кум и туннель на южной стороне этого озера, который теперь ошибочно известен как *Grotta della Sibilla* (Пещера Сивиллы), легко просматриваются[46]. Высказывалось предположение, что описание пещеры-*nekuomanteion*, приведённое Вергилием, было вдохновлено этими работами, но данная гипотеза выглядит маловероятной, учитывая, что предания о пещере в Аверно процветали, по крайней мере, за четыреста лет до Вергилия. Миф о пещере, возможно, был вдохновлён присутствием пещер в некоторых других *nekuomanteia*, таких, как Гераклийский и Тенаронский[47].

Даже в тех источниках, которые говорят об (исчезнувшей в прошлом) пещере в Аверно, связь озера с подземным миром весьма значима. Вполне вероятно, что духи выходили из озера на поверхность земли вместе с предполагаемыми зловонными испарениями (данная идея будет легко воспринята теми, кто считает, что *Psuchagogoi* Эсхила находился в Аверно). Как и в случае с Ахероном, данный вопрос заслуживает внимания из-за наличия множества противоречивых мнений. Цицерон цитирует неизвестное латинское стихотворение, описывающее Аверно: «Оттуда души вызываются в виде тёмных теней из открытого устья глубокого Ахерона с помощью разлитой/искусственной/солёной крови. Души мёртвых». Проперций даёт короткий список процессов истинного пророчества: *hieroscopy*[48], предчувствие и «прорицание с помощью теней мёртвых (*umbra*), которые приходят из волшебных вод». Ключевым моментом здесь является двойственное отношение между практикой некромантической леканомантии и практикой некромантии, проводившейся на берегу озера. Ничто здесь не даёт нам явную ссылку на Аверно, но это озеро однозначно являлось местом для некромантических обрядов в восприятии отдельных авторов, работающих в латинской поэтической традиции. Апулей использует поучительное сравнение. Ведьма Памфила, у которой, помимо прочих, есть также и некромантические способности, практикует лихномантию с применением лампы, её муж иронически называет её «Сивиллой». Луций рассказывает, что в тот момент, когда он поднял собственный взгляд на лицо ведьмы, то ужаснулся от того, что её глаза выглядели точно так же, как глубины озера Аверно. В позднеантичной поэме «Орфическая Аргонавтика» души недавно умерших перемещаются в противоположном направлении, т.е. вглубь подземного мира, проходя сквозь озеро[49]. Любопытно, что Силий Италик подразумевает, будто духи восставали не из вод Аверно, но, что вполне адекватно с точки зрения Теспротийцев, из вод соседнего «Ахерузского озера» (например, залива Лукрина или озера Фузаро):

«Соседний водоём [Аверно] – это болото, которое, как говорят, обеспечивает доступ в воды Ахеронта. Здесь открывается вид на глубокие ямы, наполненные водой и ужасные сквозные дыры в земле; поэтому иногда проникающий дневной свет беспокоит обитающих там духов»

— Силий Италик «Пуника», 12.126-29

Аверно — единственный *nekuomanteion* среди «большой четвёрки», с которым нельзя связать ни одной истории о якобы реальных консультациях. Самое близкое, что мы находим, это замечание Тита Ливия о том, что Ганнибал однажды собирался приносить жертвы на озере Аверно (*per speciem sacrificandi*), выступая в качестве слепца, для удачного осуществления задуманного им неожиданного нападения на Поццуоли в 214 г. до н. э. Учитывая расположение места принесения жертвы, возможно, что этот ритуал выполнял некромантические задачи. Существование культа, связанного с подземным миром, в Аверно может быть доказано для эпохи поздней античности. Капуанская[50] надпись 387 г. н. э., *Feriale Capuanum*, перечисляющая праздники и фестивали этого города, предписывает 27 июля «*profectio ad inferias Avernī*», что означает, по-видимому, «шествие к подземному миру Аверно», хотя перевод слова «*inferias*» как «подземные места» ненадёжен[51].

Имеющиеся в нашем распоряжении источники, по которым можно идентифицировать божество-покровителя Аверно, согласуются в том, что это была женщина, но в то же время они неопределённые и противоречивы, возможно, указывая таким образом на то, что единого и непрерывного культа здесь не было: Пс.-Ликофрон и Диодор предполагают, что это была Персефона, а Вергилий считает, что Геката-Тривия. Дион Кассий (III в. н. э.) рассказывает, что статуя женского божества, которая как может быть образом Калипсо, так может и не быть им, просматривалась с озера и что она покрывалась испариной во время перестроек, проводимых Агриппой[52]. Представление о Гере в роли богини-покровительницы в данном случае представляется неубедительным. Бронзовый диск, являющийся, по-видимому, оракулярным *sors*'ом или «жребием» для практики клеромантии[53], дошедший до нас, вероятно, из Кум, был исписан греческим шрифтом сер. VII в. или нач. VI в. до н. э. В этом тексте говорится, в зависимости от расшифровки и интерпретации, «Гера не разрешает дополнительную консультацию с оракулом» (Guarducci, Jeffrey) или «Гера не разрешает консультацию с оракулом утром/весной» (Renehan). Ренхен настаивает на том, что если культ Геры присутствовал в оракуле Кум, то вероятнее всего, здесь она являлась хтонической и, следовательно, покровительствовала этому *nekuomanteion*. Однако в данном случае нет совершенно никакой логической или даже контекстуальной основы для обоснованного перехода от оракулярной природы Геры к хтонической. Парк (Parke) и Мак Гинг (McGing) более охотно связывают этот жребий с самой Сивиллой (но не в тех её аспектах, которые связаны с *nekuomanteion*)[54]. Аверно, однако, является единственным *nekuomanteion*, персонал которого чётко обозначен в дошедших до нас источниках. Мы имеем упоминания о трёх группах сотрудников, связанных с данной пещерой. Во-первых, киммерийцы Эфора Кимского, встречающие незнакомых людей, которые посещали оракул и иногда нанимались к консультирующимся, причём этот доход дополнялся доходами от их шахт и пожертвованиями короля ближайшей территории (Кум?). Поскольку киммерийцы были уничтожены вместе с оракулом одним из таких местных королей за данное ему ложное прорицание, короли, как видится, контролировали киммерийцев. Во-вторых, Страбон, по-видимому, опираясь на источник, отличный от источника Эфора Кимского, говорит, что жрецы могут руководить людьми с помощью процессов консультаций и что они управляют оракулом согласно контракту. Являлась ли эта привилегия даром короля? В-третьих, Максим Тирский говорит, что в оракулярной

пещере присутствовали т.н. вызыватели, *psuchagogoi*, получившие своё название из-за вида профессиональной деятельности. Когда спартанцы пригласили *psuchagogoi* из Италии, чтобы упокоить дух Павсания, не пришли ли они из Аверно?[55]

Хотя известная связь Кумской Сивиллы с *nekuomanteion*, отмеченная Вергилием, может первоначально казаться надуманной, некоторые Сивиллы ассоциировались с *nekuomanteion* исстари. Уже в конце III в. до н. э. Гней Невий указывает на то, что Эней посещал «Киммерийскую» Сивиллу. Этот эпитет связывает её с данным оракулом. Разделение понятий Кумской Сивиллы и Киммерийской, приводимое Марком Теренцием Варроном, несомненно, являлось простым педантизмом. Проперций ссылается на «устрашающую Сивиллу Аверно». Вслед за Вергилием Сирий Италик упоминает пару Сивилл, одну мёртвую и одну живую, руководящих действиями Сципиона во время его консультации в Аверно[56]. Серия из тридцати ваз, расписанных Кумским художником (деят. ок. 350-320 до н. э.), вероятно, изображает «сивиллоподобную» женщину в момент исполнения обряда некромантии, как это было показано Керриганом (Kerrigan)[57]. Женщина, сидящая на скале или стуле с *phiale* (пиалой или миской) и различными аксессуарами, встречается с разными фигурами. У этих фигур отбеленные лица, сами они плотно обернуты в *himation* – саван, могут находиться в позе погребённого с противоестественно вывернутыми ногами. У них часто имеется *thyrsus*[58], заправленный в саван, выражающий их принадлежность Дионису. Между женщиной и стоящей фигурой часто расположен алтарь, иногда присутствует венок, а позади на стене висит лента. Очевидные выводы здесь заключаются в том, что постоянными элементами орнаментов этих vaz являются призраки, основным предметом изображённых сцен является практика некромантии, а сами рисунки отражают местные предания или деятельность. Хотя все призраки различаются по форме, сидящие женские фигуры (весьма консервативно) похожи друг на друга и в целом сопоставимы с образом Дельфийской Пифии на вазе Эгея: все они, несомненно, являются Сивиллами. Иногда женщина держит ветку: возможно ли, что этот эпизод является неким предшественником эпизода с золотой ветвью Сивиллы Вергилия? Вероятно, мы должны представить, что женщина видит призрака, изображённого стоящим напротив её *phiale*, наполненной жидкостью с целью проведения обряда леканомантии, и из которой она совершает жертвоприношения духу[59]. На одной вазе призрак стоит прямо за зеркалом, которое женщина держит и в которое пристально всматривается (рис. 10).

Должны ли мы считать, что призрак рассматривается в зеркале как при практике катоптромантии[60]? По мнению Керригана, скалы указывают нам на то, что действие происходит на открытом воздухе, и мы можем предположить, что это участок возле Аверно. Но ровно с тем же успехом, по общему признанию исследователей, они могут указывать и на проведение практики в пещере.

Дополнительная связь между Кумской Сивиллой и *nekuomanteion* предполагает сходство её мифа с мифом о Титоне и с цикадой, с учётом роли этого насекомого в *nekuomanteion* Тенарона. Сивилла также была бессмертной благодаря богу, на этот раз Аполлону, но она не обладала вечной молодостью. Она, действительно, высохла, став почти ничем, или попросту (пророческим) голосом, поэтому её хранили/держали в небольшом сосуде. У Петрония Арбитра имеется поразительный образ Сивиллы, где она хранится в засушенном виде в *ampulla*. Когда мальчики спросили её: «Чего ты хочешь, Сивилла?», она ответила: «Я хочу умереть». Бутылка, возможно, должна быть отождествлена с каменной *hydria* — баночкой, в которой в III в. до н. э., по словам Гипероха Кумского, ему показывали кости Сивиллы Демо[61]. Засушенная Сивилла, находящаяся в таком состоянии между жизнью и смертью, являлась бы подходящим существом для покровительства Аверно.

В 1932 году А. Маюри (Maiuri) обнаружил, что в холме, связанном с Кумским акрополем, примерно в миле от Аверно, была сделана пещера длиной в 150 ярдов; её называли «пещера Сивиллы». Идея об идентичности пещеры Сивиллы, описанной Вергилием и места, описанного Пс.-Иустином в III в. н. э., была принята *prima facie* многими исследователями. Местоположение достаточно хорошо демонстрирует описание пещеры Сивиллы, приводимое Вергилием: пещера высечена в скале со стороны Кумского акрополя, а её девять (одинок) отверстий на западной стороне скалы вполне могли вдохновить Вергилия на применение к этой пещере эпитета «сто ртов». Эти резервуары, возможно, породили образ ванн Сивиллы, описанный Пс.-Иустином; кроме того, внутреннее пространство (камера) хорошо соответствует тому, что сообщает нам Иустин о пророчествах Сивиллы. В настоящее время считается, что пещера изначально выполняла оборонительные функции. Основная галерея датируется (методом трапецеидального сечения) IV в. до н. э. Эти резервуары по непосредственному назначению использовались, возможно, начиная лишь с римских времён, а внутренняя камера, которая является крестообразной, могла быть построена во времена позднего имперского периода. Кажется маловероятным, что Сивилла когда-либо пророчествовал здесь, но, возможно, античные собиратели реликвий полагали, что она, всё-таки, делала это [62].

Каким же образом можно было получить консультацию в Аверно и, соответственно, опыт взаимодействия с духами? Страбон подразумевает, что вопрошающие обычно приезжали в *nekuomanteion* Аверно, доплывая до озера непосредственно из моря, после совершения подготовительных очистительных жертвоприношений. Однако Эней у Вергилия дошёл до него пешком.[63] Максим Тирский даёт нам следующую, по-видимому, реалистичную характеристику процедуры, после обсуждения эпизода Трофония с оракулом:

«И, как я полагаю, в Италии, в районе Великой Греции, на так называемом озере Аорнос существовал пещерный оракул, а люди-вызыватели (*psuchagogoi*) являлись обслуживающим персоналом этой пещеры; назывались они так из-за их работы. Человек, который нуждался в их услугах, приходил туда, молился, резал священные жертвы, лил возлияния и призывал душу (*psuche*) того, кого он хотел — из своих предков и друзей. И призрак (*eidolon*) приходил к нему, слишком смутный, чтобы видеть его и долго дискутировать с ним, но наделённый силой высказывания и пророчества. И когда консультирующийся заканчивал свой разговор с духом по вопросам, с которыми он приходил, дух уходил. Гомеру также, кажется, был известен этот оракул, поскольку он приписывал Одиссею путешествие к нему и поэтически удалил его местонахождение из нашего моря»

— Максим Тирский 8.2

Последнее предложение, однако, может означать, что Максим просто экстраполирует свой отчёт из рассказа «Одиссеи».[64] На «некромантических» вазах Кумского Художника изображены женщины-консультирующиеся, возливающие жертву призраку из *phiale* на алтарь, если он есть, или на землю. Иногда, в качестве подходящей жертвы для мёртвых, на алтаре лежат яйца, а иногда женщина держит блюдо с едой.

Энеида может намекнуть, что средством, с помощью которого достигался контакт с духами, являлась (предположительно) инкубация. Когда Эней спускается через пещеру Аверно в подземный мир, он миновал братьев Сон и Смерть, которые живут в преддверии преисподней.[65] Строки, описывающие его выход из подземного мира, более информативны:



«Здесь есть двойные Врата Сна. Из них одни называются рогом. По этому маршруту даётся лёгкий выход настоящим тням. Другой сияет белой, полированной слоновой костью, но (через него) призраки посылают ложные видения в верхний мир[66]. Там Анхис сопровождает своего сына, вместе с Сивиллой, с этими словами и отправляет их сквозь врата из слоновой кости. Он быстро возвращается к своим кораблям и компаньонам»

— Вергилий «Энеида», 6.893-99



Рис. 10: Женщина-некромант с *rhiale* и зеркалом, и призрак-мужчина в саване. Красно-орнаментная Кумская ваза *atphora*, Кумской художник, ок. 350-320 до н. э. Женева, Музей искусства и истории. © Музей искусства и истории, Женева

«Врата Сна», несомненно, составляют выход из подземного мира, потому что консультирующиеся *nekiomanteion* встречали призраков или их обратную сторону — ложные видения во сне, когда они выходили из подземного мира. Филострат аналогичным образом связывает Врата Снов с инкубационным оракулом в истории про Амфиарая: «Здесь имеются Врата Снов, для прохождения через которые тот, кто консультируется с оракулом, должен уснуть. Там Онирос (Сон)[67] ... у него в руке есть рог, чтобы показать, что он приносит истинные сны». Тот факт, что Эней должен быть выведен из ложных Врат Сна, является головоломкой: не шутит ли таким образом Вергилий, намекая, что его

рассказ о некромантическом обряде Энея был лживым? Предположение о проведении инкубаций в Аверно было бы подтверждено, если бы мы были уверены, что рассказ Крантора из Сол об Элизиуме, к которому мы обратимся в следующей главе, описывал события, происходящие здесь[68].

Отрицание существования призраков — это повторяющаяся особенность преданий об Аверно: здесь была некромантическая пещера, но теперь она исчезла; здесь были призраки, но теперь они сметены. Следует ли рассматривать такое отрицание как «мифему»? Разве древние пытались ослабить присущие ему ужасы, неоднократно отправляя своих призраков в историю?

*Перевод выполнен для Библиотеки  
Ордена Хранителей Смерти  
Kristof  
11.12.2017*

[1] Аверно — озеро в Кампании, представляющее собой заполненный водой вулканический кратер почти круглой формы, около 2 км в ширину и около 60 м в глубину. Находится близ Неаполя, в 4 км к северо-западу от Поццуоли — *прим. пер.*

[2] Кумы — город в Кампании; основан выходцами из Халкиды около 750 г. до н. э. Вскоре разбогател от морской торговли и основал свои колонии: Дикеархию (Путеолы), Палеополь, Неаполь, Занклу (Мессану). Кумы были главным центром греческого культурного влияния на Рим. Храм Аполлона со знаменитой кумской Сивиллой поддерживал связи с Дельфийским храмом. Известен тиран Кум Аристодем сын Аристократа, современник Тарквиния Гордого — *прим. пер.*

[3] Floruit — годы деятельности исторического лица — *прим. пер.*

[4] Софокл F748 TrGF / Pearson = Bekker «Anecdota graeca» 414.3; см. «Etymologicum magnum» об *Aornos*, и Евстафий Комментарии к «Одиссее» Гомера, 10.514. Аверно обозначался и как озеро (*limne*), и как гавань (*limen*), что приводит к некоторой путанице в этих византийских заметках; также см. у Исихия Милетского и Иоанна Зонара об *Aornos*; см. Clark 1979: 65-67. Возможность того, что эти источники могут засвидетельствовать дополнительный *nekuomanteion* в Этрурии обсуждалась в Главе 2. Radt (TrGF) повышает вероятность того, что под именем Софокл, о котором здесь идёт речь, имеется в виду не трагик, а Софокл Грамматик.

[5] Децим Лаберий (около 106-43 гг. до н. э.) — древнеримский драматург. Лаберий принадлежал к всадническому сословию и писал так называемые «мимы»; сохранились 43 названия его произведений и ряд фрагментов, составляющих в общей сложности 170 стихов — *прим. пер.*

[6] Философ из Киликии, прибыл в Афины около 320 до н. э. и поступил в школу Ксенократа и Полемона, учась вместе с Кратетом Афинским — *прим. пер.*

[7] Более известен как Элизиум, «Елисейские поля» или «Долина прибытия». В античной мифологии часть загробного мира, где царит вечная весна, и где избранные герои проводят дни без печали и забот. Противопоставляется Тартару — *прим. пер.*

[8] Страбон С244; Диодор 4.22; Мавр Гонорат Сервий Комментарии на «Энеиды» Вергилия, 6.107; О Дециме Лаберие: см. фрагменты Bonaria 1956: 47 и 52-55; об Элизие Крантора из Сол: см. Цицерон «Тускуланские беседы», 1.115; Плутарх «Моралии», 109с-d; и «Греческая Антология», прил. 6, #235; см. Rohde 1925: 186 #23: и Luck 1985: 209: см. Главу 6. Мы не можем быть уверены в правильности употребления термина *nekuomanteion* Евстафием по отношению к Аверно, к которому в древности применялся термин *psuchopompeion* (Евстафий Комментарий на «Одиссею» Гомера, 10.514). Маским Тирский 8.2.

[9] Цирцея пригласила к себе в дом товарищей Одиссея. Она устроила им пир, напоив вином с колдовским зельем, в результате у гостей пропала память об отчизне. Затем Цирцея обратила гостей в свиней – прим. пер.

[10] Одиссей на западе Италии: Phillips 1953 (важный элемент); и см. Martin 1984: 18 25. Цирцея: Livy 1.56 (см. Ogilvie 1965); Полибий 3.22 (договор, см. Watbank 1957); и Страбон С232 (чаша); см. Hardie 1969: 15 и 33, и 1977: 283; и Castagnoli 1977: 73-75. Гесиод «Теогония» 1015-18; West (1966) датирует добавленные строки ок. 550-500 гг. Ещё одна важная ранняя ссылка о пребывании Одиссея на западе Италии — Гелланик Лесбосский (около 480-395 до н.э.) FGH4 F84. См. Hardie 1977: 283, слабый аргумент о том, что Одиссей был отправлен на запад Италии Стесихором (деят. ок. 600-550).

[11] Флегрейские поля — крупный вулканический район, расположенный к северо-западу от Неаполя (Италия) на берегу залива Поццуоли, ограниченного с запада мысом Мизено, а с востока — мысом Посиллипо, в свою очередь являющимся северной бухтой Неаполитанского залива. Сюда же относится и прибрежная полоса Тирренского моря у Кум, а также острова Низида, Прочида, Вивара и Искья. Поля занимают площадь ориентировочно 10 × 10 км. В 2003 году объявлена национальным парком – прим. пер.

[12] Трещина или отверстие, располагающееся в кратерах, на склонах и у подножия вулканов и являющееся источником горячих газов – прим. пер.

[13] Туф – это горная порода, которая имеет обломочно-пористое строение. Она бывает осадочного, вулканического и геотермального происхождения – прим. пер.

[14] Современное состояние Аверно и смежных фумаролов великолепно проиллюстрировано в работе Monti 1980: 4-15 и 26-27. Сервий в Комментариях к «Энеиде» Вергилия, 6.197 объясняет (фантастически), что Аверно освещается только в полдень, когда солнце находится прямо над головой, столь крут его край; «Орфическая Аргонавтика» 1120-42 распространяет этот принцип на всю область Флегрейских Полей, как бы ограничивая их крутыми горами.

[15] Этимология названия Аверно: о продуктивном суффиксе —*ernus* в итальянских географических названиях см. Falernus, Litternum, Privernum, Salernum, Tifernum и т.д.; см. Austin 1977 Комментарии к «Энеиде» Вергилия 6.239 и Castagnoli 1977: 47. Аверно «без птиц»: Гераклид Понтийский F128ab Wehrli; Тимей FGH 566 F57 (= Антигон Каристский «Historiae mirabiles», 152 [168], отрицание предания); Лукреций 6.740-46 (отрицание предания); Страбон С244; Вергилий «Энеида», 6.237-42 (включая вероятную интерполяцию) с Сервием; Силий Италик «Пуника», 12.120-29; Пс.-Аристотель «О чудесных слухах», 95, 838a5; и схолии на Пс.-Ликофрон «Александра», 704. *Ampsanctus*: Цицерон «О дивинации», 1.36; Плиний «Естественная история», 2.208 (также о богине *Mephitis*); и Сервий Комментарий к «Энеиде», 7.563; см. Ganschinietz 1919: 2383 и 2386-87. Листья Аверно: Bekker «Anecdota graeca», 414.3; «Etymologicum magnum»

об *Aornos*; Евстафий Комментарии к «Одиссее» Гомера, 10.514. Местное «Ахерузское озеро»: Страбон С243 и 245.

[16] *Odysseus Acanthoplex* — это потерянная пьеса афинского драматурга Софокла. Несколько фрагментов сохранились — *прим. пер.*

[17] Плотва — вид лучепёрых рыб из семейства карповых. В нерестовый период плотва покрывается шипами — *прим. пер.*

[18] Софокл F453-61 *TrGF/Pearson*. См. роль Додоны в ложной версии путешествия Одиссея для получения пророчества в «Одиссее» Гомера, 14.316-33 и 19.287-99. Тем не менее, Holzinger 1895 привёл более точный фрагмент об этом *nekiomanteion* из работы Евриала (*Euryalus*). Тот, кто считает, что события пьесы Эсхила «*Психогоги*» происходили в Аверно (см. Главу 4), возможно, пожелает назвать это первым следом из преданий об Одиссее, указывающим на Аверно (эта пьеса, предположительно, описывала другую версию смерти Одиссея: см. ниже). Verard 1930: 134 (см. 1927) утверждал, что консультация Одиссея проводилась в Аверно с самого начала; о критике этого мнения см. Clark 1979: 64 и 68.

[19] Эфор Кимский — известный древнегреческий историк, родом из Эолийской Кимы — *прим. пер.*

[20] Эфор Кимский FGH 70 F134a-b; Пс.-Ликофрон «Александра», 681-707; Пс.-Скимн «*Periegesis*», 236-44; Страбон С243-46; Плиний «Естественная история», 3.61 (ссылка на киммерийцев); Силий Италик «Пуника», 12.113-157; Максим Тирский 8.2; Дион Кассий 48.50.4; Сервий Комментарии на «Энеиды» Вергилия, 6.107; и Фест, стр.43, М.

[21] Софокл F1060 *TrGF/Pearson*; см. Phillips 1953: 56, #29; и Clark 1979: 65. Эфор Кимский FGH 70 F134b = Пс.-Скимн «*Periegesis*», 236-43 (стр. 205-6); см. Muller 1882: Лукиан («Разговоры о смерти» 12) о подвигах Геракла в Аверно. О другой деятельности Геракла в этом районе см. Пс.-Ликофрон «Александра», 681-707; Диодор 4.22; и Страбон С245 (рассматривается ниже).

[22] Эней — в древнегреческой мифологии герой Троянской войны из царского рода дарданов. Странствия Энея описаны на латыни древнеримским поэтом Вергилием в «Энеиде» (29-19 г. до н. э.) — *прим. пер.*

[23] Гней Невий — римский поэт, старший современник Плавта, живший между 274 и 200 гг. до н. э. и происходивший, по-видимому, из какой-нибудь латинской общины в Кампании. Его поэма о Пунической войне оказала сильное влияние на Вергилия — *прим. пер.*

[24] Гней Невий «Пунические войны», F12 Strzlecki, и Вергилий «Энеида», 6.237-42.

[25] Мифическая местность с опасными для жизни качествами, в которой располагался храм Плутона — *прим. пер.*

[26] Плутонион — святилище Плутона (в древнеримской мифологии повелитель загробного мира; то же, что Аид у греков). Фактическое святилище являлось либо пещерой, либо иным местом, где происходят токсичные выбросы подземных газов, либо и то, и другое одновременно — *прим. пер.*

[27] Таким образом, по существу, сам греческий текст, который находится в этих рукописях, вместе со словами *prothusamenoi*, *aorist* и *hilasamenoi*, более поздний. Редакторы после Евстафия хотели исправить слово *hilasamenoi* на «и умилились...». Но, как мы видим из случаев Павсания и Клеоники, упокоение мёртвых являлось ключевой функцией *некромантии*; см. Главу 15.

[28] В данном контексте «там» должно означать «на озере Аверно». Paget (1967a: 102) внимательно изучил это выражение с предшествующей ему ссылкой на источник питьевой воды из Стикса, находящийся у моря и, таким образом, получил возможность идентифицировать туннели Байи (Байи — приморский город в провинции Кампания, на берегу Неаполитанского залива, во времена расцвета Римской империи сделался любимым местопребыванием древнеримской аристократии, благодаря живописному местоположению, плодородию окрестностей и минеральным источникам, Сенека предостерегает против байских купаний людей, не желающих быть рабами своих страстей. Значительная часть древнего города была скрыта водами Тирренского моря в результате вулканической активности — *прим. пер.*) как *nekuomanteion*.

[29] Марк Випсаний Агриппа (63 до н. э. — 12 до н. э.) — римский государственный деятель и полководец, друг, сподвижник и зять императора Октавиана Августа. Агриппа ответствен не только за военные победы Августа Октавиана, но и за то, что в его правление Рим был украшен многими архитектурными сооружениями. В 33 г. до н. э., занимая должность эдила, Агриппа занимался реставрацией и строительством акведуков, расширением и чисткой городской канализации (Большой Клоаки), строительством бань и портиков, а также обустройством садов. Также Агриппа покровительствовал публичным выставкам предметов искусства — *прим. пер.*

[30] Луций Кокцей Авкт — древнеримский архитектор и инженер времен падения Римской республики и начала Римской империи — *прим. пер.*

[31] Дикеархия — Важный торговый город на берегу Кампании, славившийся в древности своими минеральными источниками. Ныне Пуццуоли — *прим. пер.*

[32] Речь идёт о десятом подвиге Геракла. Микенский царь Эврисфей велел Гераклу доставить в Микены дивных коров Гериона. Это было чрезвычайно трудное задание. Первой трудностью для Геракла была задача переправы на другой берег океана, когда он после долгих странствий добрался до самых западных земель. Здесь на помощь сыну Зевса пришёл Гелиос, которому понравилась смелость и пылкость героя: бог солнца дал Гераклу золотую ладью. Далее Гераклу предстояло сразиться с псом и пастухом Гериона, прежде чем он смог погнать стадо к лодке. Когда же герой со стадом достиг берега, их догнал сам Герион — грозный противник, с которым Гераклу также пришлось сразиться. Но даже после того как коровы были вывезены с далёкого острова, предстояла трудная задача: пригнать стадо в Микены, ведь путь был очень неблизким. Одна корова всё-таки смогла сбежать от Геракла. Ему пришлось долго искать её. В итоге оказалось, что она попала в стадо к царю Эриксу, и герою пришлось сразиться с царём в поединке, чтобы заполучить корову назад. Но дальше Гера, главная противница Геракла, наслала бешенство на всё стадо, и коровы разбежались в разные стороны: невероятных усилий стоило Гераклу собрать стадо и доставить их в Микены, где Эврисфей принёс животных в жертву Гере — *прим. пер.*

[33] Артемидор Эфесский — греческий географ (деят. ок. 104-101 г. до н. э.). Автор «Перипла» в одиннадцати книгах, созданного во время своих путешествий по Средиземному и Красному морям, а также по Атлантике, на которые часто ссылается в



своих работах Страбон — греческий географ и историк, живший несколько позднее. Работа Артемидора Эфесского сохранилась лишь в виде небольших фрагментов. Два папирусных фрагмента были обнаружены в конце XX века. Сенсационная находка содержала в себе первую известную карту Пиренейского полуострова, а также много иллюстраций. Банк Турина приобрёл папирус Артемидора Эфесского за 3 369 850 долларов США. Публикация его текста в 2008 году вызвала оживлённую научную дискуссию (ряд учёных объявили папирус подделкой XIX века), пока не завершённую — прим. пер.

[34] Мизено (лат. Misenum, Мизена) — Кампанский мыс, недалеко от Поццуоли. Согласно античным мифам Мизено был назван в честь Мисена. В «Энеиде» Мисен — соратник Гектора, а затем трубач Энея. Он вызвал на состязание бога Тритона, который сбросил его в волны. В 38 году до н. э. в Мизено проходили переговоры между Октавианом и его противником Секстом Помпеем, по результатам которых было заключено мирное соглашение. Неподалёку от Мизено находится хорошо сохранившееся древнеримское подземное (вырубленное в туфе) сооружение, известное как «Бассейн чудес» (лат. Piscina Mirabilis), — резервуар пресной воды для нужд Мизенского флота. Ёмкость резервуара со сводчатым потолком достигает 12 600 м<sup>3</sup>, он освобождён от воды и доступен для посещения. — прим. пер.

[35] Ганнибал (247-183 до н. э.) — карфагенский полководец. Считается одним из величайших полководцев и государственных деятелей древности. Был заклятым врагом Римской республики и последним значимым лидером Карфагена перед его падением в серии Пунических войн — прим. пер.

[36] Putei — в переводе с латыни «бездонный» — прим. пер.

[37] Флегра является одновременно и реальным, и мифическим местом как в греческой, так и в римской мифологии. Это полуостров Македония в современной Греции; в греческой мифологии это место свержения Зевсом Гигантов в конце гигантомахии. Страбон также пишет: *«Полуостров Паллен назывался Флегрой ещё в более ранние времена. Раньше там жили гиганты, о которых рассказывали мифы, нечестивое и незаконное племя, уничтоженное Гераклом»*. Наличие вулканических явлений и частые раскопки окаменелых костей крупных доисторических животных в этих местах могут объяснить, почему такие места стали связываться с гигантами. Здесь находились зловонные источники вод, о которых местные жители говорили, что они произошли от гноя гигантов — прим. пер.

[38] Страбон идентифицирует эти кампанские места с консультацией Одиссея в подземном мире также и в эпизоде С26. Часть этого материала исследована Сервием в Комментариях к «Энеиде» Вергилия, 3.442, 6.107 и в Комментариях к «Георгикам» Вергилия, 2.162, и, ещё большая часть — Евстафием в Комментариях на «Одиссею» Гомера, 10.514-15 и 11.14. См. Hardie 1977: 281. «Поэт» — Гомер: «Одиссея» 11.15-16.

[39] Эфор Кимский FGH 70 F134b apud Пс.-Скимн «Periegesis», 236-43, GGM, стр. 205-6.

[40] См. Hardie 1969: 15 и 33; и Clark 1979: 70. Кажется маловероятным, что Эфор считал, будто бы оракул был перемещён в «пещеру Сивиллы» рядом с кумским акрополем, тогда как Collard (1949: 93), Parke и McGing (1988: 92) полагают, что вряд ли оракул вообще был создан к тому времени, когда Эфор писал свою работу, а даже если и был создан, то скорее выполнял оборонительную функцию, а не оракулярную: подробнее см. ниже.

[41] Диодор 4.22.

[42] Последнюю строку обычно считают интерполяцией, произведённой с целью сделать фольклорно-этимологическое объяснение Вергилия греческого названия озера более явным.

[43] Вергилий. Энеиды, 6.262 (см. Clark 1979: 187 и Smiley 1948: 101-2); Силий Италик. Пуника, 13.421-29 (см. также 894); Максим Тирский 8.2.

[44] На холме Эсквилин в Риме Древнее сохранились фрески 1 в. до н. э., посвящённые странствиям Одиссея. Также здесь располагалось древнейшее, после Палатина, римское поселение. До этого здесь было «общее кладбище бедного люда», состоящее из глубоких колодцев, куда без разбора бросали трупы рабов и нищих без роду и племени; устраивали городские свалки и производили казни, бросая тела кучей, не утруждаясь захоронениями. Августу близость кладбища не понравилась, поэтому оно было засыпано и застроено, и в главной части освободившегося пространства разбили прекрасные сады Мецената. Из знаменитых римлян на Эсквилине жили: Цезарь, Проперций, Вергилий, Плиний Младший – *прим. пер.*

[45] Touchefeu-Meyner 1968: 233; Brommer 1983: 82; Pollitt 1986: 185-90; Ling 1991: 109-10; Buirton и Cohen 1992: 99.

[46] Туннель Кокцея: Casragnoli 1977: 69-70; De Caro and Greco 1981: 76 7S; Pagano и др. 1982: 295-96; и Amalfitano и др. 1990: 177-78 (и 166-67 о подходящих к нашей теме археологических объектах, найденных в районе Аверно). *Grotta della Sibilla*: Phillips 1953: 62-63; Maiuri 1963: 155-57; Pagano и др. 1982: 296-319; и Amalfitano и др. 1990: 174-75.

[47] Eitrem 1945: 92 и Clark 1979: 187 и 204. Описание Вергилия, вдохновлённое работами Агриппы: Pagano и др. 1982: 323. Collard (1949: 93-94) настаивает на том, что пещера когда-то была реальностью.

[48] Гадание с помощью внутренностей – *прим. пер.*

[49] Цицерон «Тускуланские беседы», 1.37 (см. Главу 11, обсуждения); Проперций 4.1.103-9 (см. Turpet 1976: 24-25 об амбивалентности); Апулей «Метаморфозы», 2.11; «Орфическая Аргонавтика» 1120-42.

[50] Капуя, Капуа — город и крепость в Южной Италии на левом берегу реки Вольтурно в провинции Казерта в Кампании. По всему периметру города были обнаружены захоронения, самые ранние из которых восходят к VII или V веку. Гробницы имеют различные формы: некоторая часть из них представляет собой камеры с фресками на стенах, другая часть — кубические блоки, выдолбленные из камня, с рифлёной крышкой. В гробницах найдены разные объекты, в основном это вазы (из бронзы и глины) и картины. На востоке от города был обнаружен храм с надписями, первоначально считавшимися оскскими (Оски — древний итальянский народ, обитавший в южной Италии, имел свой собственный язык), но теперь признаны этрусскими. Некоторые из них написаны на терракотовых табличках, самой известной из которых является *Tabula Capuana*. – *прим. пер.*

[51] Тит Ливий 24.12.4 (см. Clark 1979: 69). *Feriale Capuanum*: Hardie 1969: 31-32.

[52] Пс.-Ликофрон «Александра», 698 и 710; Диодор 4.22; Вергилий «Энеида», 6.118, 247 и 564; и Дион Кассий 48.50.4 (см. Hardie 1969: 32); Силий Италик «Пуника», 12.120-29, о стигийских силах говорит более смутно.

[53] Клеромантия — процедура решения какого-либо вопроса с помощью жребия — условного предмета, случайно выбираемого из множества других. Выборы по жребию существовали в прошлом у некоторых народов, но наибольшую известность получили выборы по жребию, применяемые в «демократическом» устройстве древних Афин. В Афинах классического периода (V век до н. э.) большинство должностных лиц и члены коллегиальных органов управления выбирались путём жребия. Обычно выбор производился с помощью бобов. В один сосуд клали соответствующее количество чёрных и белых бобов, а в другой — имена кандидатов. Выемка из сосудов производилась одновременно. Белый боб означал, что кандидат избран. Древние греки считали, что таким образом проявляется воля богов. Однако кроме сакрального смысла они осознавали и практическую ценность данного метода, который сводил на нет усилия кандидатов, которые в современных терминах можно назвать «предвыборными технологиями» и которые в то время осуждались, как антиобщественные — прим. пер.

[54] *Ἡερε οὐκ ἐαι ἐρι μαντεύεσθαι*: Schwyzer 1923: #789 и Jeffrey 1990:238. См. Guarducci 1946-48 и 1964: 136-38; Renehan 1974; Castagnoli 1977: 75-76; Pagano и др. 1982: 17; Parke и McGing 1988: 80-94.

[55] Максим Тирский 8.2. *Psuchagogoi* в истории Павсания: *Плутарх*. «Моралии», 560e-f; см. Bouche-Leclercq 1879-82, 3: и Collard 1949: 91-92.

[56] Гней Невий. Пуническая война, F12 Strzlecki (Teubner); см. Corssen 1913; Waszink 1948: 54-58; Castagnoli 1977: 76-77; Clark 1979: 207; Parke и McGing 1988: 72-74 (о Сивиллах в разных местах вообще). Варрон: как указано в работе Лактанций. Божественные установления, 1.6.7; см. Corssen 1913; Waszink 1948: 55; и Clark 1979: 205-7 и 211. Киммерийская Сивилла была также упомянута Piso (Лактанций «Божественные установления», 1.6.9, также источник фрагмента Варрона) и Пс.-Секст Аврелий Виктор «О происхождении римского народа», 10. Проперций 4.1.49; см. Eitrem 1945: 108. Силий Италик «Пуника» 13.400-895.

[57] Портлендский музей искусств, инв. №№ 26.282 и 26.288; Кливлендский музей искусств, инв. № 67.234; и Музей искусств и истории Женевы, инв. №. 11588 (зеркало: рис. 10); Kerrigan 1980.

[58] Тирс — деревянный жезл, увитый плющом и виноградными листьями, сделан из стебля гигантского фенхеля, увенчанный шишкой пинии: атрибут древнегреческого бога рождающих сил природы и вина Диониса, а также его свиты — сатиров и менад. Непременный атрибут дионистических мистерий, символ человеческого созидającego начала — прим. пер.

[59] См. Delatte 1932: 185-86 о вазе Эгея, хотя нет никаких доказательств, подтверждающих то, что Пифия в данном случае проводит обряд леканомантии. Подобно Пифии, Сивилла у Вергилия находится в экстазе: «Энеиды» 6.77-82. См. Главу 11 о золотой ветви.

[60] *Κατοπτρομαντία* (С гр. *Κάτοπτρον*, *katoptron*, «зеркало» и *μαντεία*, *manteia*, «гадание») — практика гадания с помощью зеркала. Павсаний описывал следующее: Перед храмом Цереры в Патрасе был фонтан, отделённый от храма стеной, и был оракул, очень

[61] Сивилла в банке: Петроний Арбитр «Сатирикон», 48.8; Овидий «Метаморфозы», 14.10153; и, возможно, намёк на это у Вергилия в «Энеиде», 6.42-44; см. Eitrem 1945: 114 19; и King 1989: 73- 77. Кости Сивиллы в банке: Hyperochus Cumae FGH 576 F2 (Павсаний 10.12.4); см. [Псевдо-Иустин] Cohortatio ad Graecos, стр. 37, 35e (phakos); см. Bonner 1937 и Larson 1995a: 127.

[63] Вергилий. Энеида, 6.236-42.

[65] Вергилий «Энеида» 6.28-29.

*Вергилий. Энеида. Пер. С. Ошорова*

[68] Амфиарай: Филострат «Картины», 16. Значение ворот из слоновой кости у Вергилия: Norden 1916; Highbarger 1940; Austin 1977; Tarrant 1982; Gotoff 1985; и O'Hara 1990; 170-72. Элизиум Крантора: Плутарх «Моралии», 109b-d; см. Цицерон «Тускуланские беседы», 1.115.

Мы видели, что есть доказательства существования средств, при помощи которых можно было ощутить призраков в гробницах или в *nekuomanteia* — как местах инкубации. В одном из древних источников описаны средства вопрошания призрака в оракуле мёртвых,

в данном случае *psychomanteion*, в описании Элисия из Терина, города в Южной Италии, у Плутарха:

«Они повествуют об итальянце Евтиное. Он был сыном Элисия из Терины, который был первым среди людей в добродетели, богатстве и репутации. Внезапно он умер по неизвестной причине. Если бы это произошло с кем-нибудь другим у Элисия, то можно было бы подумать, что он умер от яда. Ибо он был его единственным сыном, и у него было большое поместье и много денег. Он был в недоумении относительно того, как проверить это предположение, так что прибыл в некий *psychomanteion*. Он произвёл обычное предварительное жертвоприношение, отправился спать и увидел следующее видение. Его собственный отец, казалось, стоит возле него. Увидев его, он рассказал ему о своём несчастье в отношении сына, и стал умолять и просить его помочь в раскрытии причин его смерти. Его отец ответил: «Именно по этой причине я пришёл. Возьми из этого то, что он приносит тебе, и от этого ты будешь знать о том, о чём скорбишь». И он показал на молодого человека, который следовал за ним и напоминал сына Элисия в том же возрасте. Он спросил мальчика, кто он. Тот ответил: «Я дух (*daimon*) твоего сына». И затем он предложил ему небольшой свиток. Развернув его, он увидел написанное в трёх строках: «Действительно умы людей полны глупости. Евтиной достоин уготованной ему смерти. Для него самого не было хорошо, если бы он остался жить, и это было бы плохо и для его родителей»».

— Плутарх «Моралии» 109 b-d (Утешение к Аполлонию)

Другими словами, судьба сделала Элисию одолжение: если бы мальчик остался жить, он стал бы плохим человеком[1]. Цицерон рассказывает ту же историю более кратко, опуская детали сна, но при этом использует термин *psychomantium* и описывает в мифе утешение Крантора из Сол (деят. ок. 300 вв. до н.э.). По всей видимости, подобный миф является вполне обыденными в описаниях «Утешения» в литературе, рассказывающей о кончине и безвременной смерти в частности[2]. Если оракул мёртвых должен был соответствовать определённым принципам, то итальянский Аверно являлся наиболее очевидным кандидатом. Несмотря на то, что этот миф, как можно ожидать, является ценным с точки зрения указания на средство, с помощью которого можно было бы вопрошать призрака через любой оракул мёртвых[3].

Такой же вывод можно сделать из слов Эдипа у Еврипида (ок. 411-408 гг. до н. э.), в которых он, видимо, сравнивает себя с призраком, выходящим из *nekuomanteion* во сне:

«Зачем, ты, дева, призывом (*exagages*) мне, белому, смутному призраку (*eidolon*), сотканному из воздуха, или мёртвого человека (*necun*), или крылатой мечты, снизу, из мрачных покоев, в которых я возлежал, зачем вызываешь (*bactreumasi*) слепые шаги на свой жестокий плач?»

— Еврипид «Финикиянки» 1539-45[4].

Не удивительно, что призраков нужно было искать в сновидениях, так как они, таким образом, часто спонтанно посещали живых. Так случались, например, когда Патрокл явился Ахиллу в «Илиаде», когда Диапонт явился Филолаку в «Мостеллариях» Плавта, и когда его мёртвый сын посетил у Эпикрата в I в. н.э. Накрасон в Малой Азии[5].

Литературные тексты связывают спонтанные визиты призраков во сне с практикой некромантии несколькими способами. Когда, в ходе проведения обряда некромантии, Одиссей пытается обнять призрак своей матери, Антиклеи, она ускользает, как сон. Атосса у Эсхила вызывает призрак Дария после того, как тот посетил её во сне. Когда



Помпея у Лукана во сне посетил призрак Юлия, он увидел его поднимающимся из отверстия в земле, как если бы он совершал его вызов. Павсаний у Плутарха вызвал призрак Клеоники, после того, как она мучила его во снах[6]. Интересно, что исследователи современных экспериментов с призраками пришли к выводу, что они (призраки), как правило, воспринимаются людьми на грани сна и бодрствования[7].

В целом, связь между засыпанием, смертью, сном и ночью довольно тесная. Гермес у Гомера провожает души умерших женихов в преисподнюю, принимая их за «людей сновидений», и направляет их туда при помощи золотого жезла, который также вводит живых в сон или пробуждает. Гесиод говорит: «Ночь родила ещё ужасную Гибель и чёрный Жребий. Она родила также, и Сон, и толпу Сновидений». Она живёт в тёмном Аиде во сне и смерти, держа творение в своих руках. Эта сцена была представлена на древнем ларце Кипсела, увиденном Павсанием в Олимпии: Сон и Смерть – братья-близнецы; белый Сон спит на руках матери, пока Смерть черна; но оба они имеют повернутые назад ноги[8]. Гомер объединил в пару Сон и Смерть, когда они уносили Сарпедона, убитого в бою. Древняя ваза иллюстрирует эту сцену, на которой можно увидеть изображение братьев как пары красивых бородатых крылатых воинов с уходящей душой Сарпедона, являющейся миниатюрной версией его тела, также крылатой и парящей над ним (рис. 11)[9].

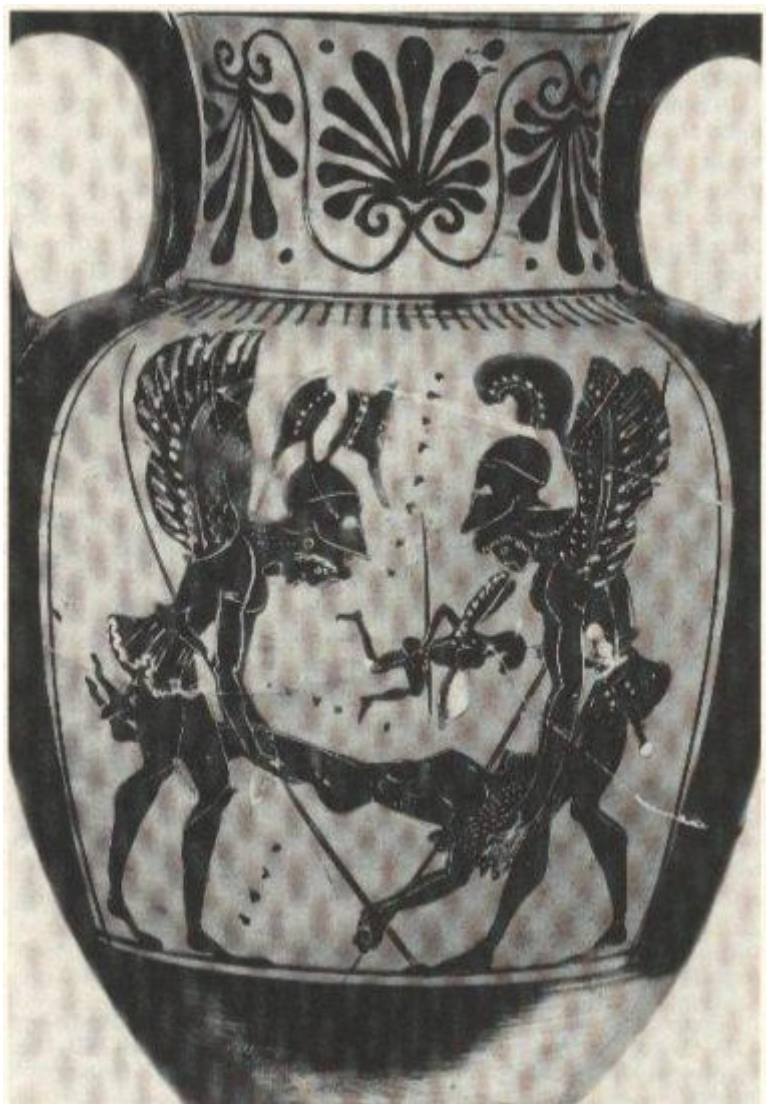


Рис. 11. Сон и Смерть с телом и душой Сарпедона. Черно-фигурная амфора с горловиной. Ок V в. до н.э. Париж, Лувр, F388 © Музей Лувра, Департамент Античной Греции, Этруссии и Рима. Фото М. и Р. Chizeville.

Плутарх в «Римских вопросах» выдвигает предположение, что в чистых ритуалах следует воздерживаться от фасоли (*lathuros*) и нуты (*erebinthos*) из-за их использования во время поминальных трапез (*perideipna*) и в некромантии. Плиний, кажется, *prima facie*, говорит о тех же вещах, когда объясняет, приписывая эту идею Пифагору, что бобы содержат души умерших, и по этой причине используются в подношениях им. Это, в свою очередь, выглядит как ссылка на Римские *Lemuria*. На этом празднике призраки (*lemures*) скитаются за пределами мира и ищут момента, чтобы украсть живых из своих домов, как мы узнаём из Овидия. В середине ночи, отец, глава семьи, бросая бобы через плечо, не оглядываясь, одновременно произносит: «Уходят, призраки предков» девять раз. Привидения забирали бобы в качестве заменителей душ живых. Так вводит ли ссылка на некромантию Плутарха в заблуждение? Не обязательно. Это может означать, что такие удовлетворяющие подношения для мёртвых также делались в действительно некромантическом контексте, и в частности, чтобы обезопасить душу вопрошающего. Но существует и другая возможность. Бобы содержат вещество под названием леводопа или L-допа, которое может вызвать, с одной стороны, бессонницу, а с другой – кошмары и галлюцинации наяву. Древние знали, что потребление бобов может производить такие эффекты. В диалогах Плиния говорится о том, что бобы вызывают затуманивание чувств и галлюцинации; Плутарх в других местах объясняет, что они вредны для снов (как голова осьминога), так что те, кто ищут пророчества через сны, должны их избегать. Оракулы Амфиарая и Орокуса давали советы, как их разводить. Их консультации запрещали употреблять в пищу бобы потому, что они затуманивают чувственные способности сердца. Сам Амфиарай якобы воздерживался от бобов ради пророчества через сны. Согласно Амфиарая, это объясняется, по всей видимости, тем, что бобы вызывали сны или бодрствование другого рода или ложные видения во сне и что такие бобами индуцированные или под их влиянием сны могли быть расценены как ложные или извращённые. Но их роль в индуцировании снов или влиянии на них может быть рассмотрена более позитивно в контексте некромантии. Действительно, считалось, что кто-то может вызвать душу умершего человека в сон, проглотив её в зерне [10].

Сновидение используется как средство вызова призраков в греческих магических папирусах. Одно из заклинаний Питиса для некромантии заключается в том, чтобы мёртвое тело (или, что более вероятно, просто череп) положить на шкуру осла и начертать магические формулы. Рецепт утверждает, что мёртвый человек будет стоять рядом в течение ночи, это, вероятно, указывает на его явление во сне. Другой папирус сохранил фрагменты гимна Гермесу, в котором он восхваляется как сопроводитель душ, а также их руководитель, и упоминается о его мантическом мастерстве. У Гермеса просили пророчеств через сновидения. Это понятие возникло от того, что он посылает духов в сновидения. Юстин Мартир (II в. н.э.), по всей видимости, считал некромантию и вещие сны вообще родственными. В качестве доказательства продолжения существования души после смерти, он приводит в пример некромантию, мальчиков-медиумов для гадания (*hai adiphthoron paidon eopteuseis*), вызов умерших, насылающих сны (*oneiropompoi*) среди магов и демонов-помощников (*paredroi*) [11].

Призраки играют лишь незначительную роль согласно руководству по толкованию снов (онейромантия) II в. н.э. Артемида Далдианского. Он считал, что некоторые сновидения вызывают образы (*phantasmata*), включающие, несомненно, и призраков, однако сны такого рода не относятся к пророческим, аллегорическим категориям, которым посвящена его книга, и они исходят, скорее от души самого сновидца или от богов. Тем не менее,

появление мёртвых в интерпретации снов связывают с популярными взглядами на некромантию. Во-первых, мёртвые всегда говорят правду в сновидениях, потому что ничего не боятся. Напротив, когда сами некроманты появляются в снах, они никогда не говорят правду и относятся к категории ложных прорицателей, которые имеют выгоду, вселяя страх. Эта группа включает в себя, среди прочего, пифагорейцев, лже-предсказателей (пророков-болтунов) и леканомантов, но, разумеется, не толкователей. Во-вторых, сновидеть как обнимаешься с трупом, целуешь его, спишь на могиле или человека, умершего дважды – может предотвращать смерть, и смерть, как мы видим, часто является предметом некромантического предсказания. Но не каждое появление умершего во сне относится к некромантии: видеть во сне плач над трупом предсказывает успешный бизнес, и видеть мёртвых, вернувшихся к жизни – предвещает сумятицу и потери. О мёртвых не упоминается в дошедших до нас фрагментах древних руководств по интерпретации сновидений[12].

\*\*\*

Инкубация – метод, применявшийся также для получения пророчеств через полубожественных оракулов, например Трофония, Амфиатрия, и Фавна, которые, как мы видели, рассматривались в древности как схожие, но, тем не менее, отличные от *nekuomanteia*. Эти оракулы, соответственно, предлагают возможные модели для практики инкубации при *nekuomanteia*, и позволяют понимать другие аспекты их использования.

Трофоний упоминался уже в самой ранней греческой поэзии. Пожалуй, первая историческая справка о его оракуле из Лебадии в Беотии, ставшем известным как *katabasion* или «место происхождения» восходит к сообщению Геродота о консультировании Креза, относящемуся приблизительно к 560 г. (Сведения о консультировании и посещении Аристоменом во время Второй Мессенской войны середины VII в. до н.э., по-видимому являются мифом.) В дальнейшем это становится предметом частых упоминаний вплоть до III в. н.э. К этому же веку относятся и необработанные руины на горе великомученика Илиаса, которые в целом напоминают структуру Павсания (как указано ниже), описанные в предыдущем столетии. Они представляют собой круглую яму около четырёх метров в глубину и двух в диаметре. В юго-западном направлении на дне находится небольшое отверстие. Во время обнаружения, оно было завалено большим камнем. Настоящий оракул, скорее всего, был разрушен одним из землетрясений, произошедшим как раз в этой зоне, и возможно, находился в естественном отверстии[13].

Павсаний даёт нам подробный отчёт о порядке консультирования с Трофонием. Консультирующийся в течение нескольких дней предварительно очищается при помощи принесения жертвоприношений, празднеств и совершения ритуального омовения. Как и при некромантии, действие происходит ночью, начинаясь с жертвоприношения барана (неопределённого цвета) над ямой. Затем следует ритуал с участием мальчиков, называемый *Hermai* («Гермесес») предположительно сопровождаемых мёртвыми. Затем:

«...(Консультирующийся) идёт к оракулу, одетый в льняную тунику, опоясанную лентами и в высоких сапогах (*karipides*), носимых в той местности. Оракул находится на горе в священной роще. Вокруг него выстроена платформа (*krepis*) из белого камня. Вокруг платформы имеется небольшой ярус. Высотой она едва ли в два локтя. На платформе стоят столбы, связанные между собой бронзовыми цепями, с дверями, проделанными в них. Внутри круглой платформы в земле имеется отверстие искусственного происхождения, выполненное с большим мастерством и архитектурным балансом.

Внешний вид этого сооружения похож на печь для выпечки хлеба; диаметр его, на глаз, локтя четыре, а в глубину никто, кто бы ни прикинул на глаз, не даст больше восьми локтей. В самые недра пещеры схода не сделано никакого, но когда кто-нибудь идёт к Трофонию, ему дают узкую и лёгкую лестницу. Между этим сооружением и внутренностью пещеры спускающийся встречает щель шириной в два локтя, а высотой в один. Спускающийся ложится на пол, держа в руках ячменные лепешки, замешанные на меду, и опускает вперёд в щель ноги и сам подвигается, стараясь, чтобы его колени прошли внутрь щели. Тогда остальное тело тотчас же увлекается вперед и следует за коленями, как будто какая-то очень большая и быстрая река захватывает своим водоворотом и увлекает человека. Те, которые таким путем оказываются внутри тайного святилища (*aduton*), узнают будущее не одним каким-либо способом, но одни его видит глазами, другие о нём слышат (также, вместо?). Спустившимся приходится возвращаться назад тем же самым путём, через то же отверстие ногами вперёд»

— Павсаний 9.39[14]

Консультирующийся затем возвращается на поверхность, где жрец усаживает его на трон Памяти и связывает воедино его переживания. Консультирующийся не имеет более способности смеяться и это породило поговорку, соответствующую мрачному состоянию: «Он сходил к оракулу Трофония»[15].

Как и в случае с *nekuomanteia*, предположительно, что эффектами Трофония, испытываемыми консультирующимися, управляли жрецы. Среди их способов могут быть машины, скрывающиеся внутри отверстия, скрытые жрецы ждут его, чтобы втащить внутрь и исполнить звуковое и световое шоу для консультирующегося или возможно ударяли его по голове и использовали галлюциногенные наркотики[16]. Опять таки, как и в случае *nekuomanteia*, доказательства говорят о том, что инкубация была более мирским (светским) ритуалом.

Павсаний ссылается на то, что само по себе видеть и/или слышать мало что говорит нам о технике восприятия призрака, и в самом деле сочетание этих двух уровней восприятия было традиционным способом общаться с духами преисподней[17]. Единственный источник, который ясно сообщает о Трофонианском ритуале, это Тертуллиан, который говорит, что опыт шёл через сон. Дикеарх, вероятно, говорил то же самое: обрывочные сведения его спуска к Трофонию свидетельствуют, что сновидения и экстаз являются единственными допустимыми формами гаданий. И инкубация лучше всего подтверждает, что носителем предсказания Трофония является сам консультирующийся. Гераклид Понтийский писал, что Трофоний явился во сне к некоторым беотийцам, бежавшим в его святилище после захвата фракийцами. Он сообщил, что им смог бы помочь Дионис, и они, напившись, успешно атаковали фракийцев и в благодарность основали храм Диониса-освободителя. И, хотя этот миф не является типичным представлением о формализованных консультациях, тем не менее, он намекает, что с Трофонием общались посредством снов. Одна из мифических версий смерти Трофония может также говорить в пользу инкубации. Согласно Пиндару, Аполлон пообещал мастерам-архитекторам Трофонию и Агамеду оплату за строительство своего храма в Дельфах в седьмой день, и велел им праздновать этот день. Так они и сделали, но на седьмую ночь они заснули и умерли, получив тем самым главную награду Клеобиса и Битона. Этот семидневный пир воспроизводится в пиршестве консультирующихся в течение нескольких дней в доме *Agatbos Daimon* и *Agathe Tyche* перед спуском. В этом случае инкубационный сон и общение с мёртвым Трофонием также может соответствовать окончательному сну и смерти самого Трофония[18]. Сны, несомненно, были ярким диковинным и страшным



опытом, после которого, возможно, консультирующимся было не до смеха, но сам Трофоний стал излюбленной темой у комических поэтов[19].

Таинственное всасывание консультируемого во внутреннее отверстие, требует объяснения. Некоторые источники говорят не о затягивающей реке, а о ветре. Возможно, это реки преисподней или взрывы мантического газа, наподобие Дельфийского, – неизвестно[20]. Очевидно, объяснение заключается в том, что человек на самом деле втягивался в отверстие под действием веса специальной обуви. Основание оракула отсылает к названию этой обуви (*krepis*) и его внутренняя форма сама по себе напоминала обувь.

Подобно своему коллеге, инкубационному пророку Асклепию[21], Трофоний являлся своим консультирующимся как в обычном человеческом облике (хотя размерами и красотой не уступающим Олимпийскому Зевсу), так и в виде змеи, «Суда» сообщает нам, что пророчествовала змея[22]. В последнем случае можно считать, что Трофоний был отождествлён со змеями в изображении на красно-коричневом *pareias*, благодаря тому, что жил в норе (это также было во многом сакрализовано и для Асклепия). По-разному сообщается, что медово-ячменные лепешки брали с собой для этих змей или же для самого Трофония[23]. Змеи – хтонические существа, в древнем мире часто связывались с пророчествами и питались медовыми лепешками[24].

Как герой, Трофоний был когда-то живым человеком, но стал обожествлён, как ни парадоксально, будучи мёртвым. В своём божественном аспекте он отождествлялся частично с (предположительно) хтоническим Зевсом, и, возможно также, с хтоническим Гермесом. Его смертность подчеркнута афиширована по общему признанию в обмене шутками в «Диалогах в царстве мёртвых» Лукана[25]. И его смерть была неотъемлемой частью мифов, добавленных к этой теме, в таких, как у Пиндара. Согласно другим источникам, Трофоний, с другой стороны, был мастером-архитектором, построившим спуск в подземелье для своего оракула, спустившимся в туда и совершавшим прорицания, пока не умер от голода, после чего *daimonion* (его призрак?), поселившись там, продолжил пророчествовать. По другим, он сбежал в своё подземелье, после того, как построил его с Агамедом для Гириея или Авгея и умер после того, как подвергся преследованиям за воровство из сокровищницы[26]. Трофоний был, возможно «полумёртвым»: как Стрепсиад в «Облаках» у Аристофана, боявшимся, что станет похожим на Херефона, если придёт в школу Сократа, которую он сравнивает с отверстием Трофония[27]. Мы вернёмся к Трофонию, когда перейдём к рассмотрению оракула головы Орфея (Глава 13).

Оживление оракула Амфиарая, находящегося на Орокусе на границе Аттики и Беотии, что соответствует примерно 420 г. до н.э., часто упоминается древними источниками в том же аспекте, что и Трофоний[28]. Ранее этот вышеупомянутый прорицатель также стёр разрыв между жизнью и смертью каким-то странным образом, так как спустился в подземелье непосредственно, когда земля поглотила его колесницу, и он, таким образом, обошёл этап умирания. Подобно Трофонию он также восстал как бог на месте сакрального источника. Мы не можем быть уверены, что Амфиарай уподоблялся змею, но он мог отправлять этих тварей для исцеления. Перед 420 г., оракул был расположен в неизвестной *Knopia* возле Фив, топоним, возможно, означающий «место змей». Амфиарай также мог посылать Гигиею, олицетворение самого здоровья, чтобы сделать свою работу, или даже пребывать в образе одного из своих жрецов[29]. Хотя, как и Асклепий, он специализировался на прорицаниях об излечении, тем не менее, не ограничивался этой темой: он дал предсказание (ошибочно) Крезу о его супе в сер. VI в. (первое свидетельство прорицания), представителю Мардония 480 г. до н. э. о персидском вторжении и о праве занимать соседствующие земли Евксениппу. Амфиарай также



упоминался в ряде комедий, несмотря на то, что был почти столь же величественным, чтобы советоваться с ним как с Трофонием[30]. Павсаний снова разъясняет ритуал консультирования:

«Я думаю, что Амфиарай преимущественно занимался толкованием снов. Это ясно из того, что, признанный богом, он решил давать свои предсказания через сновидения. Прежде всего, полагалось, чтобы все те, кто пришёл спросить Амфиарая, совершили очищение, затем следовало принести богу очистительную жертву; приносили жертву как ему, так и всем, чьи имена находились на жертвеннике. После всех этих предварительных приготовлений приносили в жертву барана и, подставив под себя снятую с него шкуру, они засыпали, ожидая во сне откровения посредством сновидения»

— Павсаний 1.34

Филострат говорит, что консультирующиеся отказывались от еды за день и от вина за три дня до консультации. От него мы также узнаём, что существовал *phrontisterion* – «место для размышлений» в святилище. Оно было «святой и богоподобной расщелиной» и связано с «Вратами Сновидений». Трещина, по всей видимости, совпадает по значению с отверстием Трофония, и, предположительно, здесь Амфиарай погрузился в землю. (Так же ли приветствовали Амфиарая как и Трофония в «*phrontisterion* мудрых душ» Сократа в Аристофановских «Облаках»?[31]). Однако большинство инкубаций происходило не в самом отверстии, а в специально построенном *koimeterion*, «Доме сновидений» в виде *stoa*. В 350 г. до н. э. обширный новый *stoa*, остатки которого ещё можно увидеть, заменил своего более скромного предшественника[32].

*Рис. 12. Дух Тиресия и Одиссея с Еврилохом и Перимидом. Античная керамика Южноитальянская краснофигурная krates Долонского художника ок. 440-390 до н.э. Париж, национальная библиотека, Кабинет медальонов, 422. © Национальная библиотека Франции, Париж.*

Использующие оракул Амфиарая выполняли инкубации на шкурах баранов, которых они приносили ему в жертву[33]. Как мы уже видели, это относится и к консультациям с мёртвыми героями Подалирия и Калхаса в Апулии, где они возлежат на могилах на рунах (шкурах) жертвенных животных. Шкуры также могли быть использованы в *nekuomanteia*. *Krater* Апулийского стиля из Лукании художника Долоны, ок. 440-390 гг. до н. э., изображает Одиссея, консультирующегося с духом Тиресия (рис. 12; ср. с рис. 13 и 14). Подобно изображению на Эльпенорской вазе, Одиссей сидит на камне с обнажённым мечом, в то время как слепой седой мёртвый Тиресий восстает перед ним с основания сооружения (нельзя сказать, поднимается ли он из-под земли, из ямы или из воды). Ноги Одиссея твердо стоят на шкуре барана, которого он убил, по обе стороны от его головы[34]. На драгоценном камне этрусков он изображён стоящим с мечом в расслабленной позе, поставившим одну ногу на голову своей жертвы[35]. Гомер уделяет внимание снятию шкуры барана до его сожжения в двух описываемых случаях консультирования Одиссея, что соответственно, является формализованным[36].



Рис. 13.

*Одиссей и дух Тиресия. Рельеф из Вилла Албани, II или I в. до н.э. Париж, Лувр, Ма574. © Ма574 Лувр, Департамент Античной Греции, Этруссии и Рима. Фото Christian Larrieu.*

Миф об Арго также совмещает использование шкуры и вызов духа. Самое раннее упоминание содержится у Пиндара. Здесь путешествие аргонавтов вызвало появление призрака Фрикса, который умер в Колхиде, во сне Пелия в Иолке. Фрикс просит его принести домой его душу (т.е. его призрак) и принести золотое руно. Пелий доверяет эту задачу Ясону:

«Уже осталось мне недолго жить, но твой цветок юности в самом расцвете. Ты можешь погасить гнев преисподней. Фрикс просит спуститься в царство Аида и вернуть его душу и принести шелковистое руно овна, в котором он избежал гибели в море и ушёл от преследований мачехи. В прекрасном сне я это увидел»

— Пиндар «Пифийские оды» 4.153-63.

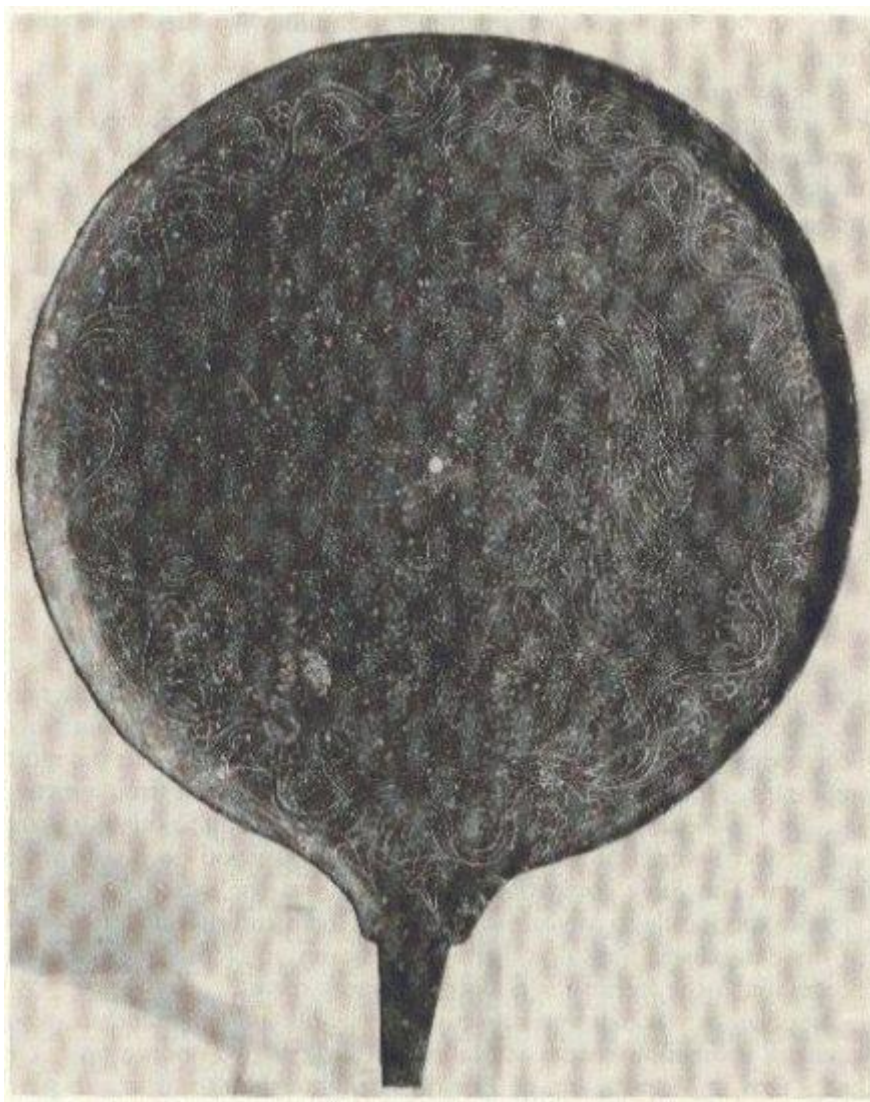


Рис. 14. Одиссей, Гермес и дух Тиресия. Этруское зеркало, кон. V в. до н.э. Ватикан, Григорианский Этрускый Музей 12.687 © Музей Ватикана

«Пиндар также уникален в этой детали в указании Ясону отзывать/вызвать (*anakalesthai*) душу из Аида вместе с руном. Другие источники сообщают, что он просто был послан принести руно. Гомер показывает, что они отзывали/вызывали души тех, кто умер на чужбине»

— Схолии а, и др.[\[37\]](#).

Павсаний сообщает об Амфиарае, что с одной стороны баран является жертвой, с другой, как и другие жертвы – очищением. Известны другие очистительные руна, из которых «руно Зевса» (*Dios kodion*) является наиболее важным. Исихий сообщает, что по данным Полемона, это было жертвенное руно, посвящённое Зевсу, но по другим источникам – великое и совершенное руно, очищающее тех, кто стоял на нём левой ногой.

В то же время «Суда» говорит, что это было священное руно, принесённое в жертву специально Зевсу Милихию или Зевсу Ктесию и что организаторы празднеств *Skirophoria* и факелоносцы в Элевсине бросали такие шкуры под ноги нечистым, чтобы очистить их[\[38\]](#).

Амфиараю наследовал в его традиции сын Амфилох, который совершал инкубации у оракулов в Малле в Киликии за два обола одновременно. У него был соперник Мопс, сын дочери Тиресия Манто, который также совершал инкубации у оракулов в Киликии[39].

Вергилий описывает оракул Фавна:

«Но царь (Латиний), расстроенный знамениями, пошёл к оракулу Фавна с просьбой пророчествовать об отце и консультировался в лесах Альбунейской возвышенности. Там, среди обширнейшего из лесов, бьёт священный источник и в темноте испаряет густой зловредный газ. Здесь италийские племена и все земли Энотрии ищут ответы на свои сомнения. Когда жрец/жрица принесёт жертвы здесь и пролежит на руне забитой овцы в тихой ночи, он/она увидит много видений/призраков (*simulacra*), порхающих с места на место дивными дорогами, и услышит разные голоса и насладится разговорами с богами, поговорит с Ахероном в самой глубине Аверно. Здесь также, отец Латиний лично, ища ответы, должным образом заклал сто овец, расстелил их шкуры и лёг на них на спину. Внезапно раздался голос из древесной чащи: «Не стремись устроить брак своей дочери среди латинян, не доверяй брачной постели, которую ты приготовил. Зять придёт из-за границы, чтобы возвеличить твоё имя до звёзд с их кровью. Вниз упадёт мир и всё, что увидит Солнце, на двух берегах океана будет покорно и падет к их ногам»»

— Вергилий «Энеида» 7.81-101[40]

Альбуней здесь является названием леса, а также места проведения консультаций в непосредственной близости к Лавинию. Однако Альбуней – обычное имя Сивиллы, вещавшей из грота под водопадом Аньене в Тибуре, и мы, возможно, имеем представление о происходивших там консультациях, несмотря на отсутствие упоминания Вергилием пещеры, реки или водопада. В этом случае «жрец/жрица» может означать и Сивиллу. Несмотря на присутствие жреца/жрицы, Лавиний выполняет инкубацию самостоятельно. Нума также выполняет свою инкубацию у оракула в одиночку, как сообщает Овидий. В данном случае после сложных церемоний очищения Нума приносит в жертву двух овец, одна из которых в честь Фавна и другая, соответственно, Сну. Затем, когда Нума засыпает на их шкурах, появляется Фавн и встаёт на них своими копытами справа, чтобы пророчествовать об избавлении от поветрия[41].

Как описывает Вергилий, оракул Фавна представляет собой объединение *nekuomanteion* и героических оракулов. В первом случае признаком является наличие тёмного леса и мистического газа, продуцирующего видения/призраков, которых можно увидеть кружащими вокруг, как говорят те, кто прибегает к помощи Ахерона в Аверно и, возможно, пещер Сивиллы[42]. На последнее указывает тот факт, что Фавн был основным (мотивом). Консультации в ночное время, принесение в жертву овцы, и результативность инкубации на овечьей шкуре, принадлежат к обоим типам оракулов. Через оракул Фавна в *nekuomanteion* вещал и пророчествовал не один привилегированный умерший, как было в Тенароне, возможно, Теттиксе и Ахероне, возможно, Мелисса? У Фавна могут быть и другие некромантические приметы: он был сыном Цирцеи и, по словам Плутарха, помогал в изучении магии Нуме, когда попал к нему в плен[43]. Но, возможно, Вергилий просто фиктивно смешивает разнородную массу оракульных мотивов. Голос, который приходит из леса, также напоминает оракулов леса, как в случае Додоны, так и Фавна, что можно считать целесообразным в отношении лесистой местности в целом.

Каждый из этих трёх героических оракулов может пролить некоторый свет на *nekuomanteia*. Более многочисленные свидетельства об оракуле Трофония могут помочь нам воссоздать опыт выполнения некромантических обрядов. Данные по оракулу



Амфиарая могут улучшить наше понимание роли овечьих шкур в некромантических инкубациях. И свидетельства оракула Фавна могут подтвердить предположение о том, что отдельные призраки могут играть главенствующую роль в *nekiomanteia*.

Перевод: Орден Хранителей Смерти  
13.08.2016г.

[1] Плутарх соответственно связывает этот миф с Клеобием и Битоном, «Моралии» 108d.

[2] Цицерон «Тускуланские беседы» 1.115; пророчества также в «Греческой антологии» в приложении 6 (*oracula*), no. 285 Cougny, под названием «предсказание от *psuchomanteion*». Литература про утешение см. Vrugt-Lentz 1960: 40-42; см. также Буше-Леклерк 1879 82, 3: 368; и Rose 1950: 274-75.

[3] См. Bouche-Leclercq 1.879-82, I: 330-31 и 338; Frazer 1898 по Павсанию 3.17; Collison-Morley 1912: 37; Hopfner 1921-24, 2: 562; Collard 1949: 95; и Cumont 1949: 97. Для краткого обзора данных об инкубации в Греции, см. Deubner 1900: 1-48.

[4] Ср. Brillante 1987: 49-50 и 1991: 112.

[5] Гомер «Илиада» 23.65-91 (Патрокл); Плавт «Мостелларии» 490-92 (Диапонт); Нерманн и Polatkan 1969 (Эпикрат). Некоторые примеры: Эсхил «Эвмениды» 94-139 (Клитемнестра взывает к Эриниям); Теопомпус FGH 115 F350 (Киллус к Пелопу); Цицерон «Сон Сципиона» (Сципион Африканский к своему сыну, Амилиану; эпизод подобный примеру мифа Платона, Эр, который возвращается из мертвых); Пропертий 4.7, особенно 87-92 (Синтия и Пропертий); Вергилий «Энеиды» 2.268-97, 771-95, и 5.719 45 (Гектор, Креуза и Анхис к Энею); Пс.-Вергилий «Culex» (комара пастуху); Сенека «Троянки» 438-60 (Гектор Андромеде); Пс.-Сенека «Октавия» 115-24 (Британик к Октавии) и 714-55 (Агриппина к Поппее); Стаций «Фиваида» 2.1 127 (Лай к Этиоклу); Апулей «Метаморфозы» 9.31 (мукомол к своей дочери).

[6] Гомер «Одиссея» 11.207 (ср. Росок 1965: 38 и 52; Vermeulc 1979: 213 № 3; Bremmer 1983: 78; и Brillante 1991: 20 и 29-34). Эсхил «Персы» 197-98 и 221 (ср. Devereux 1976: 2 23). Лукан «Фарасалия» 3.8-35 (Юлий). Плутарх «Кимон» 6 и (Аристодем FGH 104 F8).

[7] Tyrell 1953; ср. Felton 1999: 19 21.

[8] Гомер «Одиссея» 24.1 -4 и 11.1. Гесиод «Теогония» 211-12 и 748-57; ср. Вергилий «Энеиды» 6.278. Ларец Кипсела: Павсаний 5.18.1; см. Highbarger 1940: 6; Vermeule 1979: 145-53; Mainoldi 1987: 18-22; Brillante 1991: 38; и Faraone 1992: 133-34 (апотропеическая хромота).

[9] Гомер «Илиада» 16.454; ср. 14.231. Иконография Сна и Смерти, провожающих Сарпедона каталогизирована и обсуждена Mainoldi 1987; см. в особенности Париж, Лувр (рис. 11 = LLMC Сарпедон № 7; ср. с № 6); Музей искусств Метрополитен 1972: 11.10 (LLMC Сарпедон № 4; См. также Shapiro 1993: 132-65; и Sourvinou-Inwood 1995: 326-27.

[10] Плутарх «Моралии» 286d-e («Римские Вопросы» 95: некромантия), 15b и 734f (сны). Плиний «Естественная история» 18.118. Пифагорейцы и фасоль: Плиний «Естественная история» 18.118; Диоген Лаэртский 8.19, 24, 33-36 (включительно Аристотель F195 Rose), 39-40; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 60, 109, 191-93; Лукан «Онейрон» 4, 18, Bion praxis 6; и Ипполит «Опровержения» 1.3. Лемурии: Овидий «Фасты» 5.419-92; ср. Lowe 1929: 18 - 19; Vrugt-Lentz 1960: 56-59; Phillips 1992; и Felton 1999: 104. Бобы и Амфиарай: Аристофан «Амфиарай» F23 K-A и «Геопоника» 2.34.4 стр. 179 Niclas и 2.35.8 р. 182 ср. Deubner 1900: 15-16. О свойствах леведопы и пифагорейском запрете на бобы см. Grmek 1989: 221. Dakaris 1993: 19-21 о сложной галлюциногенной роли бобов в его *nesiomanteion* Ахерона. См. Главу 11 о некотором подобии в свойствах растения коровяк, и в Главе 12 подробнее о глотании душ.



[11] Рецепт Питиса: PGM IV. 2006 2125. Рецепт Гермеса: PGM XVIb, реконструированный Preisendanz and Henrichs 1973-74 и O'Neill (in Betz 1992) и Юстин Мартир: «Апология» 1.18.

[12] Артемидор по *phantasmata*: «Онейрокритика» 1.2, 3.22, 4.2, 27, 59, и 63 (ср. Price 1990: особенно. 371 и 377). О мёртвых, говорящих истину: 2.69 (ср. Rose 1950: 275-76 и Festugiere 1975: т др.). Мёртвые предвещают смерть: 1.5, 1.81, 2.2, 2.63, 4.82, и cf. 1.60 (см. Главу 15). Другие руководства по интерпретации снов: под коллегии Del Como 1969. См. также Van Lieshout 1980.

[13] Самые ранние упоминания Трофония: Гимн Гомера к Аполлону 295-97 и Гесиод F245 Merkelbach и West (новое открытие, только в издании 1990г., на стр. 190). *Katabasion*: Схолии на Аристофан «Облака» 508 и «Суда» о *Trophonion*. Крез: Геродот 1.46- 48. Аристомен: Павсаний 4.16 и 9.39. Упоминания в Шв.: Тертуллиан «О душе» 46.11 и упоминание надписи «Зевс Трофоний» у Roesch 1982: 182 83 и IG VII.4326. Об оракуле Трофония см. Frazer 1898 о Павсании 9.39; Dossin 1921; Radke 1939; Brelich 1958: 52-59; Parachatzis 1963-74 о Павсании 9.39 (со схемами оракула, правда отверстие выглядит слишком большим); Schachrer 1967 и 1981-94; 3: 66-89 (с исчерпывающими источниками, но экстравагантной интерпретацией); Clark 1968; Waszink 1968 (о долине Геркины, с фотографиями); Vallas и Pharaklas 1969 (о III в. н.э. с фотографиями); Hani 1975 (об истории Плутарха о Тимарке); Roesch 1976; Levin 1989: 1637-42; Bonnechere и Bonnechere 1989 (голосовое резюме); и Bonnechere 1990.

[14] Также важен опыт консультирования Плутарха «Моралии» 590-92 консультация с Тимарком и Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19 (его спуск в пикну священникам).

[15] Ср. Атений 614b (включая Semos FCH 596 F10 увлекательная история сделала более реальным в эпиграфии, цитируемой Schachrer 1981 94, 3:81). Пословица представлена всеми основными переписчиками (грамматиками), среди прочих Апостолисом 6.82; Диогенианом 1.8; Григорием Кипрским 2.24; Макариусом 3.63; Плутархом «Пословицы» 1.51; Зенобием 3.61; Ноннусом PG 36.1069; Cosmas о Григории Низком «Carmina» PC 38.512-13; «Суда» о *Trophonion*...; и схолии на Аристофана «Облака» 506-8.

[16] Машины: Burkerr 1972: 154. Шоу жрецов: Wagenvoort at Waszink 1968: 30 и Schachter 1981-94, 3:83. Наркотики и удары по голове: Clark 1968: 64 и 73. Пророчество, полученное Тимарком у Плутарха, в котором его душа путешествовала по Вселенной, как и Эр у Платона, была начата и завершена ударом по голове, когда он лежал во внутреннем отверстии («Моралии» 590b и 592c; Платон «Государство» 614-21). Но эти удары были глубоко внутреннего характера, и были вызваны выходом души Тимарка из тела и возвращение в себя.

[17] Существует ещё одна ссылка на «увиденное» у Павсания 9.39.8. Максим Тирский (8.2) сообщает, что консультирующийся «слышит какие-то одни вещи и видит другие». О видеть и/или слышать совместно см. *lex sacra*. Селениус Jameson 1993: сторона В; Лукан «Менипп» 2; и Прокл «Комментарии к Государству Платона» 16.113-16 (на 614b4-7). Ср. Deubner 1900: 10; и Felton 1999: 17 и 71 72.

[18] Тертуллиан «О душе» 46.11. Dicaearchus F 13-22 Wehrli. Консультирующийся как медиум-прорицатель: Максимус Тирский 8.2; Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19; и ср. Страбон C414. Гераклид Понтийский F155 Wehrli. Миф о смерти Трофония: Пиндар F5-6 Турин; ср. также Гомер «Гимн Аполлону» 295-97 и Пс.-Платон «Axiochus» 367c. Празднования консультирующихся: Павсаний 9.39.

[19] Аристофан «Облака» 506-8 и Менандр F397-400 К-Т. Комедии с именем Трофония записаны у Кратиния (род. 450-421), F233-45 К-А (и, возможно, также, F358 и 507); Кефисодот (деят. ок. 400 до н.э.), F3 6 К-А; и Алексис (деят. ок. 300 до н.э.), F238-40 К-А.

[20] Река: ср. также Аристофан «Облака» 506 8 и Максим Тирский 8.2. Ветры: Схолии на Аристофана «Облака» 506-8; и Схолии на Аристиды 3 (р. 65.30 Dindorf) и Пс.-Аристотель «О космосе» 395b. См. Fontenrose 1978: 199 и 202 о мантических ветрах.

- [21] Об Асклепии см. Weinreich 1909: 80-136; Edelstein и Edelstein 1945; Gregoire об остальном. 1949; Kerenyi 1959; и Aleshire 1989 (об Афинском святилище). Его знаменитые исцеляющие оракулы предполагают меньшее совпадение с *nekuomanteia*, нежели оракулы Торофония, Амфиарая или Фавна, но обратите внимание на следующие моменты, у него была пещера в Кифанте (Павсаний 3.24.5 = Edelstein и Edelstein 1945: T755); он был мёртв (T105-15), богоподобен (T232-336), и как змея (T421 строки 732-47, T423 №. 39, T448, T630, T688-706; (Gregoire и остальные считали, что там был крот); целитель при жизни, он был убит Зевсом за то, что оживлял мёртвых (T66-93).
- [22] Человек: Ориген «Против Цельсия» 7.35. Подобный Зевсу: Плутарх «Сулла» 17. «Суда» о «*Trophoniu...*»; оказалось у Павсания 9.39, что культовая статуя Трофония (работы Праксителя) воплотила его как человека со змеей, обвивающей его посох, подобно статуе Асклепия. Хотя не похоже, чтобы Трофоний специализировался на целительстве как Асклепий и Амфиарай (но следует учесть, что медово-ячменные лепешки носили название «*hygieia*» — «здоровье»: Поллукс «Ономастикон» 6.76).
- [23] *Pareias*: Кратиний F241 K-A (ср. Павсаний 2.28.1 и Элеан «О природе животных» 8.12 об Асклепии). Лепёшки для змей: Аристофан «Облака» 506-8, со схолиями; Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19; Максим Тирский 8.2; Лукан «Диалоги в царстве мёртвых» 10; Исихий о *magides*. Лепёшки для Трофония: Поллукс «Ономастикон» 6.76.
- [24] E.g., Геродот 8.41 (Эрихтонианская змея в Афинском акрополе); и Herodas 4.91 (Cos). Об ассоциации прорицателя Мелампа со змеями см. Аполлодор «Библиотека» 1.9.11, с Тиресием см. Источники, собранные Brisson-ом 1976: 135-42.
- [25] Трофоний как божество: ср. Павсаний 1.34. Сходство с Зевсом: IG VII.3090 (III в. до н.э.) и другие надписи с места; Страбон C414 (ср. Фотий «Лексикон» о *Lebadeia*, производный от них); Livy 45.27.8; Обсеквенс «Продигия» 50; и Плутарх «Сулла» 17. Сходство с Гермесом: Цицерон «О природе богов» 3.56; ср. «Hermai». Трофоний как мёртвый: Лукан «Диалоги в царстве мёртвых» 10.
- [26] Трофоний как конструктор спуска в подземелье: Схолии Фома-Триклиний и анонимный рецензент на Аристофана «Облака» 506-8; ср. восхищение кладкой у Павсания. Побег после ограбления Трофония: Павсаний 9.37; Схолии на Аристофана «Облака» 506а, и фрагменты эпической «Телегонии» Davies-a 1988: 73-74.
- [27] Аристофан «Облака» 503-8.
- [28] Ассоциация с Трофониом: e.g., Павсаний 1.34; Аристид 38.21; Цицерон «О природе богов» 3 49; и Ориген «Против Цельса» 3.34 и 7.35. Об Амфиарее см. в частности Coulton 1968; Petrakos 1968 и 1974; ср. также Schachter 1981 94, 1: 19-26 (список литературных источников) Roesch 1984. Оропус был основан на девственной почве в 420-м; надписи были продолжены в III в. н.э.
- [29] Амфиарай, обошедший смерть: точка зрения Еврипида «Просительницы» 925 27: графическая запись эпизода у Стация в «Фиваиде» 7.794 823 (ср. Vessey 1973: 258-69). Сакральный источник: Павсаний 1.34. Змей, дающий лекарство: Аристофан «Амфиарай» F28 K-A (ср. F33) и LIMC Амфиарай № 63 (великленый барельеф, сделанный в благодарность за лечение Архиноса (Archinos)). Кнопия: Страбон C414; о спекуляциях относительно местоположения см. Keramopoullos 1917; Farnell 1921: 58-62; Petrakos 1968: 66-67; Schachter 1981 94, 1: 22 23; Symenoglou 1985: 108 и 136; Bonnechere и Bonnechere 1989: 54; и Bonnechere 1990: 53-54. Гигея: Petrakos 1968: № 46. Жрецы: Плутарх «Аристид» 19 и «Моралии» 412a b.
- [30] Излечение: надписи перечисленные Schachter 1981-94, 1: 23; и ср. Petrakos 1968: 96-99; Павсаний 1.34 поименные списки исцелившихся, положенные на его алтарь, Афродиты Панацеи, Иасо, Гигеи, Афины Пайон. Крез: Геродот 1.46, 49, 52, и 92. Мардоний: Геродот 8.134, и Плутарх «Аристид» 19 и «Моралии» 412ab. Евксенипп: Гиперид 3.14 17. Комедии: смотреть фрагменты в постановках, названных «Амфиарай» у Kassel и Austin 1983 по Аристофану, Апполодору (Каристийскому), Карцинию, Клеофону, и Филиппиду.

- [31] Филострат «Жизнь Апплонию» 2.37 (воздержание) и *Imagines* 16 Амфиарай (*phrontisterion*); Аристофан «Облака» 94 (ср. 506 -8).
- [32] *Koimeterion* Petrakos 1968: 177-78 № 39 = Sokolowski 1969: № 69 строки 25-48 (храмовые законы, ок. 400 до н.э., с информацией о спальнях для мужчин и женщин). Два *stoa*: Papachatzis 1963-74 о Павсании 1.34; Coulton 1968: 180-83; Petrakos 1968: 77 84 и 93-94, с плитами 6-9; Roesch 1984: 183-84. Плутарх «Аристид» 19 может означать, что инкубация может быть правильно выполнена в любом месте внутри святилища (*secos*). Об инкубации в святилище см. далее Гиперид «Евксенипп» 14 и 16.
- [33] Священные законы места (Petrakos 1968: 177-78 no. 39 = Sokolowski 1969: № 69 строки 25-48) подразумевает, что эти шкуры впоследствии были выставлены в храме, как дань силе Амфиарая.
- [34] Париж, Национальная библиотека Cabinet des Medailles №. 422, превосходно иллюстрирована в цвете Brisson 1976: фронтиспис (ср. плита iv); ср. также Harrison 1922: 74-75; Touchefeu-Meynier 1968: 136 и плита 21.1; Brommer 1983: 82; Buitron и Cohen 1992: 98. Апулей может предположительно влиять на образное отображение практики на гробнице героя в этой области также сильно, как и практика *ntkuomanteion*.
- [35] Touchefeu-Meynier 1968: 142 №. 242. Поза Одиссея напоминает своей выразительностью рельеф из Вилла Альбани, II или I в. до н.э., Лувр, МА 574 (рис. 13), где он напротив Тиресия (без шкуры); ср. Brisson 1976: плита v. Одиссей консультируется в Тиресием также как и в V в. до н.э. на Этрусском зеркале, Ватикан, Грегорианский Этрусский Музей 12.687 (рис. 14; Гермес несёт молодого, безбородого, возможно, женоподобного Тиресия, слепого либо мёртвого либо и то и другое, и Одиссей, сидящий с мечом; ср. Touchefeu-Meynier 1968: 139-40; Brisson 1976: плита vi; и Buitron и Cohen 1992: 98; см. Главу 8.
- [36] Гомер «Одиссея» 10.533 и 11.46.
- [37] Ср. также Схолии с; ссылка на Гомера «Одиссея» 9.64 (см. Главу 7); ср. Johnston 1999: 21 и 155.
- [38] Исихий и «Суда» о *Dios kodion*; ср. Pley 1911: 10-13; Harrison 1922: 23-24; Clark 1968: 71; и Johnston 1999: 133-36.
- [39] Амфилох: Лукан «Диалоги в царстве мёртвых» 10, «Любители лжи» 38, «Александра» 19, и «Ассамблея Богов» 12; Элий Аристид 38.21 Keil (пребывание Амфилоха в Акарнании); ср. Rohde 1925: 104 № 5. Мопс и Манто: Страбон С642. Мопс в Киликии: Плутарх «Моралии» 434d. Цельсий в стройках о Трофони, Амфилохе, Мопсе и Залмоксе: Ориген «Против Цельса» 3.34 и 7.35. см. также Тертуллиан («О душе») 46.11, который перечисляет более туманные сновидения оракулов, среди которых Сарпедон в Троаде, Гермийон в Македонии, и Пасифея Таламейская в Лаконии (ср. Плутарх «Агис» 9; Цицерон «О дивинации» 1.96; и Павсаний 3.26.1); ср. Waszink 1947; и др.
- [40] «Царь в тревоге спешит обратиться к оракулу Фавна, Вещего старца-отца спросить в лесу Альбунейском, Самом большом из лесов, где звенит источник священный, Воздух смрадом своих испарений густых заражая. 85 Вся Энотрия, все племена италийские в этот Сходятся лес, чтоб сомненья свои разрешить. Если щедрый Дар принесёт в него жрец, и расстелит в ночи молчаливой Жертвенных шкуры овец, и уснёт на ложе овчинном, Много узрит он во сне витающих дивных видений, 90 Будет многим внимать голосам, удостоен беседы Вечных богов и теней, прилетевших из глуби Аверна. Здесь и родитель Латин искал в тревоге ответа. Сто тонкорунных заклал он сам овец по обряду, Шкуры в лесу расстелил — и едва лишь возлёт на овчинах, 95 Тотчас голос к нему долетел из чащи древесной: «Дочери мужа найти, о мой сын, не стремись средь латинян, С тем, кто избран тобой, не справляя задуманной свадьбы: Зять из чужбины придет и кровью своей возвеличит Имя наше до звезд, и к ногам наших правнуков общих 100 Будет повержен весь мир, и всё, что видимо Солнцу В долгом пути меж двумя Океанами, — им покорится» (перевод с греческого, автор не известен – прим. переводчика)

[41] Альбуния: Гораций «Оды» 1.7.12 (с Nisbet и Hubbard 1970: и др.); Лактанций 1.6.12 (цитируя Варрона); и Тибулл 2.5.69-70; ср также Дионис Галикарнакский 5.16.2-3. Нума: Овидий «Фасты» 4.629 -76.

[42] Ср. Deubner 1900: 8-19 и Collard 1949: 99.

[43] Цирцея: Нунний «Деяния Диониса» 12.328; ср. Phillips 1953: 55. Нума: Плутарх «Нума» 15.3-6.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 7. ВЫЗЫВАЮЩИЕ ДУХОВ, КОЛДУНЫ, ЧРЕВОВАЕЩАТЕЛИ

Во второй части, мы обратим своё внимание на профессионалов древней некромантии, и на тех, кто связан с её практиками. В наиболее ранних свидетельствах, такими практиками обычно были мужчины греки. Именно на них мы обратим внимание в этой главе. Как и ранее, будем пользоваться древней терминологией. Ключевыми обозначениями будут *psychagogos* – «вызывающий[духов]»; *goes* – «колдун», и ряд терминов, означающих чрево вещание. Отношение к тем, к кому были применимы эти слова, было в основном презрительным, и это отчётливо видно в замечаниях Платона и Аристофана. Но мы попытаемся найти более симпатичное и «внутреннее» изображение специалистов некромантии, или их вариаций, в портретах греческих «шаманов»-чудотворцев пифагорейской традиции (см. Главу 8). Также видна прогрессирующая тенденция приписывать специализацию в некромантии иностранцам – персам, вавилонянам, египтянам – или женщинам-колдуньям. Расцвет такой ассоциации приходится на период империи, но первое широко известное описание некромантического ритуала в античной литературе, приведённое в «Одиссее», уже представляет нам первую колдунью в лице Кирки (=Цирцеи). Второе известное описание некромантической практики содержится в «Персах» Эсхила и знакомит нас с первыми персидскими некромантами. Отождествление некромантии с женщинами и чужестранцами могло, если это имело какую-либо важность, быть актом «культурного дистанцирования». Оно, таким образом, подтверждает другие свидетельства о том что некромантия воспринималась как занятие странное (см. Главу 9). В финале второй части, наш взгляд будет устремлён на Рим, и на мнения о некромантии, которые были там распространены. Там её практики были, в частности, ассоциированы с самими императорами, возможно, потому, что такие ассоциации могли передать ряд негативных стереотипов, включая их небывалую жестокость (см. Главу 10).

\*\*\*

У нас мало сведений об оракулах, специализирующихся на общении с умершими, как было показано в первой части, посвящённой этим местам. Напротив, есть обильные доказательства деятельности жрецов при оракулах Трофония и Амфиарая[1]. Греки применяли два термина для обозначения специалистов в некромантии, родственные обозначениям, использующимся для оракулов мёртвых: *psychagogos* («чародей-души», «вызыватель», ср. с *psychagogion*) был достаточно распространённым. *Nekuomantis* («пророк мёртвых», ср. с *nekuomanteion*) впервые применяется у историка августинского Рима Страбона. Ликофрон использовал вариант *nekromantis* примерно в 196г. до н.э., *metri gratia*, но, что любопытно, он использовал её в контексте, который прямо указывал на значение «пророк мёртвых». Латинизированный эквивалент *necromantius* впервые встречается лишь в VII в. н.э. у Исихора Севильского. Третий термин, *psychomantis*, используется в единственном



авторитетном источнике, в контексте, указывающем, что это тот, кто видит будущее через мудрость собственной живой души.[2]

*Psuchagogoi*, вероятно, были расположены к *nekuomanteia*, они путешествовали, чтобы успокаивать призраков в случае необходимости. Я повторю свидетельства, приведённые выше. *Psuchagogoi*, согласно Максиму Тирскому, явно базировались в Аверно, где они играли роль, схожую с ролью расы киммерийцев у Эфора, отсюда может следовать, что *psuchagogoi* у Плутарха пришли «из Италии», чтобы успокоить призрак Павсания. Здесь можно провести параллель с описанием консультации с призраком Клеоники, который, по Плутарху (дважды) является в Гераклейском *nekuomantion*. Павсаний-перигет ставит его в один ряд с Фигалийским *psuchagogoi*. Это может быть указанием на то, что Фигалийские *psuchagogoi* имели свой собственный *nekuomantion*. Впервые в греческой литературе *psuchagogoi* появляются во фрагменте одноимённой пьесы Эсхила. *Psuchagogoi*, в честь которых названа пьеса, похоже, были обособленным народом, схожим с киммерийцами, проживавшим у озера *nekuomanteion*, которое может быть идентифицировано как Ахерон, а не группой профессионалов: («Мы, народ [*genos*], который обитает вокруг озера...»). Вполне вероятно, что вопрошающий феспротийского оракула Зевса в Додоне, который спрашивал, может ли *psuchagogos* Дориос быть нанят, имел ввиду человека, обитающего в том же, местном *nekuomanteion* Ахерона.[3]

Короткая пародия Аристофана на «Психагогов» Эсхила в «Птицах», 414 г. до н.э., комически представляет *psuchagogos* за работой:

«За страной зонтиконогих (*skiapodes*) есть озеро (не подходящее для купания: *aluotos*) где (немытый) Сократ вызывает души (*psuchagogei*)[4]. Туда пришел Писандр, желающий увидеть душу (*psuche*), которая покинула его, пока он был ещё жив. В качестве жертвы он имел верблюдицу. Он перерезал ей горло, в точности как Одиссей, и начал ждать. За пролитой верблюжьей кровью[5] к нему поднялся Херефонт в образе летучей мыши»[6]

— Аристофан «Птицы» 1553-64

Сократ, как *psuchagogos* провёл Писандра через консультацию, как *psuchagogoi*, Эсхил провёл Одиссея. Сатира Аристофана берёт своё начало в интересе Сократа повелевать душами, знакомом нам из диалогов Платона. Шутка о Писандре строится на неоднозначности в *psuche* («душа»): трус приходит в поисках «мужества», но убегает, в своей типичной трусливой манере до появления «призрака», и, возможно, также от вида крови. Другая сторона иронии состоит в синтаксической амбивалентности *aloutos*, которая может быть взята с озера или Сократа. Озера «непригодно для купания», в точности, как и озеро у Эсхила было непригодно для мытья рук, и Сократа, который «не мыт», состояние за которое он был поруган в «Облаках» (ст. 423), а также в «Птицах» Аристофана. «Зонтиконогие» были странной мифической расой существ, у которых было четыре ноги, каждая больше чем их тело, они поочерёдно поднимали их над головой, чтобы защититься от солнца. Они используются как комическая замена киммерийцам в их вечной темноте. Их имя имеет и отсылку к призракам (*skia* — один из терминов Гомера, обозначающий «призрака»), важно и то, что Сократ в описании избегал солнца и был бос. Аристофан так же высмеял в «Облаках», что Сократ и его партнёры были мертвенно бледны, потому, что избегали солнца и были помешаны на смерти. Херефонт, партнёр Сократа по школе, в «Облаках» был самым труп- или призрако-подобным из всех. В «Осах» (ст. 424) он «желтолицый», в «Облаках» — «полумёртвый» (*hemithnes*), и, как и Сократ, «бледный и не обутый». В «Птицах» он летучая мышь — существо с которым Гомер сравнивает души мёртвых просителей, и во фрагменте гимна «Хора», который был, предположительно, написан в одно время с «Птицами», они названы «дитя ночи». Соперник Аристофана



Эполис похожим образом описывает его как «самшитовое дерево». Поэтому вполне логично, что Сократ должен звать своего партнёра как призрака. В их разутом, немытом, аскетичном, душе-помешательном состоянии, Сократ и Херефонт изображены как Пифагорейцы, и возможно это имеет некие основания в жизни: посмотрите на пифагорейцев Симмиаса и Цебеса в «Федоне» Платона.[7]

*Psuchagogoi* также часто упоминались, как успокаивающие призраков. К самому Гермесу, чьей обязанностью была помощь душам умерших в том, чтобы благополучно переместиться в подземный мир, применяли обозначение «*psuchagogos*», как эпитет (наряду с *psuchopompos* и *nekropompos*). В сводном определении *psuchagogoi* в комментариях к Еврипиду сказано, что они «вызывают и изгоняют призраков». Как это ни парадоксально, но часто для начала необходимо было вызвать призрак. В Главе 15 мы увидим, что на человека часто может напасть призрак в такой форме, в которой он не может общаться с ним осмысленно. Тогда нужно было вызвать его при помощи некромантических обрядов в форме, с которой можно было бы общаться, и осведомиться у него о причине его беспокойства и о том, как от него избавиться: кто является его убийцей и кому нужно отомстить? Какое удовлетворение может дать открытие имени убийцы? Где покоятся останки призрака без должного погребения? Чего не хватило, чтобы захоронение было проведено должным образом? Во многих фрагментах произведений, где описывается некромантия, ищут ответы на эти вопросы.[8]

Удивительное описание того, как *psuchagogoi* исполнял свою работу по упокоению призраков, сохранила для нас «Суда»:

«О вызывании (эвокации): Они совершают определённые акты колдовства в отношении мёртвых, для тех людей, которые приглашают их, чтобы изгнать призрак умершего из какого-либо места. Они приходят к месту, где находятся мёртвые, которых собираются вызвать. Однако они не сразу находят точное место, но вычисляют его следующим образом: приносят с собой чёрную овцу, затем берут её за рога или передние ноги, и ведут вокруг, места так, чтобы она шла на задних ногах. Овца охотно следует за тем, кто ведёт её. Но всякий раз, когда они подходят к месту, где погребено тело мужчины или женщины, о которых идёт речь, овца пытается встать на все четыре ноги[9]. Когда это происходит, они забивают овцу и совершают её всесожжение[?][10], затем, сопровождая это сложными жертвоприношениями и заклинаниями, они отмечают место и ходят вокруг него, слушая ответы призраков о причины их гнева. Так римский император из рода Антонинов вызывал дух своего отца Коммода[11]»

— «Суда» [o] *psuchagogias*

Основная функция этой процедуры, по-видимому, заключалась в нахождении трупа, который уже захоронен в земле, но в неизвестном месте и нуждается в надлежащем погребении. Текст не добавляет ожидаемых подробностей о том, что *psuchagogoi* откопает останки и перезахоронит их как подобает. Это может быть связано с эллиптическим характером места, или, возможно, с тем, что захоронение может быть сделано в любом месте, в том числе и там, где оно изначально произошло, может быть, останки считали незаметно переместившимися в их новое пристанище. Такая практика избавила бы *psuchagogoi* от публичного смущения, если бы костей не оказалось в том месте, на которое они указали. Но в народной традиции коллеги *psuchagogoi* могли легко найти соответствующие кости для перезахоронения. В традиционном греческом предании, варианты которого сохранились у Плиния младшего и у Лукиана, философ проводит ночь в доме с привидениями. Когда призрак появляется и пытается напугать его до смерти, он сохраняет самообладание. В конце концов, призрак умершего смиренно ведёт его к месту,

находящемуся внутри дома, где его тело лежит погребённым без должных обрядов и там исчезает в земле. Философ помечает это место, и на следующий день там откапывают кости человека, убитого в доме. Их погребают должным образом, и призрак покидает дом. В версии Лукиана эта женщина-философ, Аригноти, явно является пифагорейкой[12]. В качестве альтернативы процедура, описанная в «Суде», могла применяться для обнаружения отмеченной и должным образом оформленной могилы неопознанного призрака, беспокойного по какой-то другой причине, для его идентификации и установления причины, по которой он не может упокоиться.

Использование чёрной овцы в качестве жертвы полностью соответствует традициям литературной некромантии. Порфирий дополняет эту информацию ещё одной деталью, указывая, что *psuchagogoi* также жертвовали мёртвым *melikraton*, представляющий собой смесь молока и мёда[13]. Деятельность *psuchagogoi*, описанная в «Суде», также напоминает технику, которую, вероятно, использовал Эпименид для того, чтобы очистить Афины после убийства Килона и его последователей, о чём мы расскажем в следующей главе.

Правитель Спарты Павсаний умер от голода, молящимся в храме Афины Халкиойки[14], его призрак часто посещал это место и изгнал людей из него. В конце концов, спартанцы получили совет оракула, рекомендующего умиловить этого призрака, и послали за *psuchagogoi* из Италии. Они пришли, принесли жертву (несомненно, чёрную овцу), и изгнали призрак из храма. Этими краткими подробностями мы обязаны Плутарху. Письмо Пс.-Фемистокла (I в. н.э.) также свидетельствует об истории этого призрака со ссылкой на «мстительный дух» (*palamnaios*) или «мстительный призрак» (*aliterios*) у Павсания. Вероятно, сама богиня послала на город чуму, на которую ссылается Аристодем, разгневанная жестоким обращением со своим просителем, так и последующим запустением своего храма. Несомненно, это была чума, которая подтолкнула спартанцев испросить совета у оракула.[15]

Фукидид, переосмысляя рассказ об этих событиях, изменяет его дух, а с ним образ *psuchagogoi*. В его повествовании остаётся логический пробел, так как консультация спартанцев с оракулом становится немотивированной, и сам оракул может лишь смутно говорить об осквернённом городе (*agos*)[16]. Тем не менее, строки Фукидида и другие, написанные в том же духе, сохраняют детали, которые конкретизируют наше понимание деятельности *psuchagogoi*. Во-первых, призрак Павсания был беспокойным не только из-за обстоятельств его убийства, но и из-за того, что его тело было оставлено без погребения. Версия, согласно которой его захоронили в земле, где-то возле храма, без каких-либо обрядов, преобладала. Фукидид принимает эту версию и отдаёт ей должное, но отрицает более впечатляющую встречную версию, согласно которой тело было сброшено в ущелье Кеада с Тайгета[17], куда сбрасывали преступников. Он описывает это как несбывшийся план[18]. В любом случае, навыки *psuchagogoi*, описанные «Судой», были бы ценны в поиске тела Павсания для его перезахоронения и упокоения призрака. Версия, согласно которой тело было сброшено в Кеаду, даже если этого не было сделано в реальности, была, вероятно, старше[19]. Представление о том, что призраки в основном появлялись в месте, где находились их останки, позднее перенесло место первоначального захоронения тела к самому храму. Тем не менее, часто считалось, что призрак имел возможность одновременно находиться на месте, где было погребено его тело и на месте смерти. За счёт этого в период своего временного и ненадлежащего погребения в садах Ламиана Калигула ухитрился появляться как в садах, так и в здании, где он был убит.[20]

Во-вторых, Фукидид указывает, что оракул, с которым советовались спартанцы, был ни кем иным, как самим Дельфийским оракулом. Это августейшее учреждение, по-

видимому, могло бы наделять *psuchagogoi* особыми способностями, так же, как и *nekuomanteion* в Тенароне. В то время, похоже, часто давали советы, касающиеся успокоения призраков.[21] Мы не знаем, рекомендовал ли августейший Зевс Додонский призвать для работы именно *psuchagogoi* Дория, вследствие чего он был приглашён.

В-третьих, Фукидид сообщает, что осквернение с места было снято перезахоронением Павсания во дворе храма и посвящением ему двух бронзовых статуй[22]. Посвящение двойной статуи-«заместителя» (*kolossoi*) – очень древняя традиция упокоения призраков. Когда воины Кротона и Метапонта взяли Сирис в сер. VI в., они убили жреца Афины и пятьдесят юношей умерли, обнимая её статую в её храме, этот миф передал нам Иустин. Как и Павсаний, в момент убийства они были просителями Афины. В результате города пострадали от эпидемии и народных волнений. Кротонцы узнали от Дельф (великий оракул снова пришёл на помощь), как умиловать Афины и успокоить призраки мёртвых. Для этого они изготовили искусные статуи в натуральную величину для каждого убитого юноши, а также для самой Афины. Какой для этого был использован материал – не известно. Узнав об этом, мужчины Метапонта, желая успокоить призраков и завладеть расположением богини и для себя, попытались опередить их, быстро сделав миниатюрные каменные статуэтки для молодых людей и предложив подношение хлебов богине. Оба города были освобождены от осквернения: кротонцы за великопение, метапонты за путешествие. Эта история является источником для обычая умиротворения призраков, путём посвящения каждому из них пары статуй. Возможно, важно, что эти два города-призрака стали пифагоровыми крепостями.[23] Получившиеся в результате пары статуй-«заместителей» разного размера, напоминают пару «менгиров», найденных в микенской кенотафе-гробнице в Мидее. Это плоские продолговатые камни с головкой-выступом наверху, один из которых имеет высоту в четыре фута. Функция этих парных камней, очевидно, заключалась в замене (одного) отсутствующего трупа.[24] Захоронение VII в. до н.э. – могила из Теры (могила Шиффа), также не содержало костей, лишь две грубо вырезанные каменные статуэтки, обе высотой около восьми дюймов.[25] Древние правила очищения, якобы данные Кирене Дельфами (в очередной раз), в редакции IV в., говорят, что, для успокоения атакующего призрака (*hikesios*), нужно провозглашать его имя, если оно известно, в течение трёх дней. Если имя умершего не известно, для его упокоения нужно обращаться к нему «о человек, будь то мужчина или женщина», сделать мужскую и женскую статуэтки из глины или дерева, подносить им еду, а затем установить в девственном лесу.[26] Эти положения, в свою очередь, имеют много общего с положениями Священного закона Селиния, который предписывает убийце, преследуемому разъярённым призраком (*elasteros*, ср. *alastor*), для того, чтобы избавиться от преследования, пригласить призрака на трапезу под открытым небом и обращаться к нему там. Использование парных изображений для умиротворения призраков остаётся объединяющим элементом, но его обоснование, кажется, отличается. В правилах Кирены удвоение кукол объясняется необходимостью предусмотреть оба пола для неизвестного призрака. Эти меры удивительно похожи на Аккадские рецепты изгнания болезней, вызванных призраками умерших, с использованием пары глиняных фигурок мужского и женского пола. Но в случае с сирийскими юношами такой необходимости не было, также как и в случаях кенотафов, созданных для известных личностей. Возможно, в этих случаях парные фигуры, одна из которых была больше другой, символизировали тело и душу человека. Для примера можно привести изображение на одной древних ваз, где призрак Сарпедона покидает своё тело в форме его миниатюрной копии (см. рис. 11). Действительно, Рич (Richer) предложил именно такую интерпретацию для пары статуй Павсания. Несомненно, здесь имеет значение и архаичное представление о том, что потерпевший должен получить компенсацию в два раза превышающую размер утраченного им. Мы находим применение единственной бронзовой статуи-заместителя в повествовании о призраке Актеона, который опустошил страну вокруг Орхомена, бросая

камни. Дельфы (ещё раз) приказали жителям Орхомена разыскать остатки Актеона, какие было возможно, и сделать его бронзовое изображение, а затем приковать его железом к скале, по-видимому, чтобы остановить блуждание призрака. Мы также находим использование одиночных статуй-заместителей в другом Спартанском контексте: спартанцы хоронили изображения своих царей, умерших вдали от родины, сообщает Геродот. Павсаний-перигет кратко упоминает, что ещё одна пара статуй стояла рядом со статуями правителя, представляя сон и смерть: возможно, они приветствовали использование *psuchagogoi* инкубации для упокоения призраков?[27]

В Киренейских правилах по обращению с умершими представляет интерес термин *hikesios*, переводящийся как «проситель», использованный для обозначения «атакующего призрака», что помогает понять фрагмент у Павсания-перигета о Павсании-правителе. Он рассказывает, что во исполнение указаний Дельф, спартанцы изготовили две бронзовых статуи Павсания и почтили демона Эпидота, «говоря, что он предотвратил гнев *hikesios* над Павсанием»[28]. Обычно предполагается, под упокоением *hikesios* (обнаруженного здесь, в спартанском контексте) скрывается повествование об умиротворении Зевса Гикесия[29], Зевса просителей – разгневанных призраков. То есть здесь он выступает в качестве реальной альтернативы Афине Халкиойке.[30] Но это предположение, скорее всего, не верно. Почему Зевс должен вмешиваться, чтобы отомстить за зло, причинённое Афине? Кроме того, отвращающий гнев *hikesios* Эпидот – это сам Зевс (или его ипостась). Другими словами, он – спартанский аналог Зевса Фиксия[31] о котором повествует Павсаний-перигет, описывая как Павсаний-правитель возносил ему молитвы, чтобы очиститься от вины в смерти Клеоники (параллельно с обращением к *psuchagogoi* из Фигалии). Маловероятно, что Зевс должен был отвратить свой гнев. Вероятнее, что как и в Киренейских предписаниях, термином *hikesios* здесь обозначены атакующие призраки, то есть призрак правителя Павсания. Почти наверняка этот термин является существительным общим или собственным, и поэтому в текстах ошибочно написан с заглавной буквы.[32] Дерзкие и агрессивно нападающие призраки в качестве «просителей» могут поначалу показаться имеющими мало общего с живыми людьми, просящими скромно и самоуничижительно, но, тем не менее, они по-своему просят о даровании мира (ср. Главу 4). Примечательно, что тема просителя – живого человека сама по себе является неотъемлемой частью рассказа о смерти Павсания: он умолял Зевса Фиксия о защите от преследования призраком Клеоники, и он же умолял Афины защитить его в Спарте.

Плутарх не указывает, сколько *psuchagogoi* пришло из Италии, чтобы успокоить призрак Павсания, но тот факт, что их потребовалось более одного, предполагает, что им пришлось приложить немалые усилия, чтобы сделать это. Как мы видели, были и другие *psuchagogoi*, проживавшие ближе к Спарте. Некоторые из них находились в Фигалии, к ним обращался, хоть и без результата, Павсаний, чтобы успокоить призрак Клеоники, возможно, были другие – в Тенароне, *nekuomanteion* Спарты. Итальянские *psychagogoi*, несомненно, перемещались на дальние расстояния, что подтверждает исключительный характер их способностей и тайных умений. Как выездные консультанты, эти *psuchagogoi* соответствуют определению, данному им Буркертом (Burkert) относительно Восточного Средиземноморья: «странствующие прорицатели и маги», вызванные издалека для крупных работ по очищению. Спарта также ок. 670 г. до н. э. приглашала Талета из Гортины, чтобы избавить своих жителей от чумы, а Афинами ок. 630 г. до н.э. после кощунственного убийства Килона, был приглашён Эпименид из Кносса.[33]

Платон предполагает, что *psychagogoi* мог использовать и, вероятно, использовал свои умения и для причинения вреда. В сложной серии тирад, связанных общей лексикой и



отношениями, он изображает их как одну из разновидностей прожжённых торгашей и шарлатанов.[34] Они продают свои услуги дёшево и призывают мёртвых не для того, чтобы успокоить их, как они притворяются, а чтобы использовать для причинения вреда живым своей разрушительной магией. В «Законах» Платон пишет о *psuchagogoi* следующее:

«Но позвольте нам обратиться к тем, кто распространяет дикое убеждение, что боги не заботливы или умолимы, шарлатанам, очаровывающим души (*psychagogousi*) многих живых, утверждая, что они чаруют души (*psychagogogein*) умерших. Они берутся склонить богов посредством практик магии (*goeteuontes*), жертвоприношениями (*thusiais*) и молитвами (*cuchais*) и заклинаниями (*epoidais*), и пытаются уничтожить корни и ветви, отдельных людей и целые дома ради денег.»

— Платон «Законы» 909a—b

Далее он предписывает наказывать таких людей пожизненным заключением в тюрьму расположенную в глубине территории, и это наказание, безусловно, оправдывается основополагающей верой в то, что их способности реальны. Другие эпитеты, относящиеся, очевидно, к той же группе, мы видим в «Государстве»:

«Нищие священнослужители (*agurtai*) и прорицатели (*manteis*) стучатся в двери богатых, чтобы убедить их, будто имеют силу, полученную от богов при помощи жертвоприношений (*thysiais*) и заклинаний (*epoidais*), легко и приятным образом очистить человека от плохих проступков, которые совершил он сам или его предки, и что они могут причинить вред его врагу, который был к нему несправедлив, за небольшую плату, если человек того пожелает, поскольку они утверждают, что могут склонить богов служить им, при помощи заклятий (*epagogais*) и узелков (*katadesmois*)»[35]

— Платон «Государство» 364b—c

В текстах Платона они сливаются с орфиками, которые утверждают, что очищают людей и города и избавляют живых и мёртвых от ужасов загробной жизни через обряды, предписанные их книгами.[36] В другом месте «Законов» Платон предусматривает казнь для тех, кто, например, имеет силу заклинать (*katadesesi*, *katadesi*) у гробниц и создавать кукол вуду. К таким он опять же применяет термин *mantis* – «пророк», а также *teratoskopos* – «толкующий предзнаменования».[37] Использование термина *mantis* в таком контексте, по-видимому, указывает, на связь их самих и их заклинаний с некромантическим прорицанием. Для Платона не свойственно делить на отдельные категории тех, кто работает с душами, он сливает их в одну для каких-либо своих целей, но такие соединения можно найти и у многих других авторов. Таким образом, Гераклит объединяет «магов (*magoi*), вакханкок, менад, инициатов (*mustai*) и ночных странников (*nuktipoloi*)». Эдип Софокла в гнев называет Тиресия магом (*magos*), нищим жрецом (*agurtes*) и предсказателем (*mantis*). Гиппократ в трактате «О священной болезни» упоминает «магов (*magoi*) и очищающих (*kathartai*) и *agurtai* и *alazones*», которые очищают людей при помощи заклинаний и жертвоприношений и после хоронят то, от чего очистили, в земле или море, или «уносят в горы, где никто не прикоснётся к нему и не наступит на него». Позже Либаний (IV в. н.э.) рисует портрет мага (*magos*), называющего себя товарищем богов, свергающего дома за деньги, кружащего у могил (*kalindoumenos*) и насылающего смерть от них, не считающего недопустимым беспокоить мёртвых (*nekroi*) и нарушать покой призраков (*psuchai*). Цельс смог также включить в эту группу Иисуса, идентифицируя его «чудеса с действиями колдунов (*goetes*), которые тоже обещают довольно удивительные вещи, и с тем, что делают ученики египтян, продающие



свои возвышенные знания посреди рынка за несколько оболов, изгоняющими демонов и болезни и вызывающими души героев...». Термин *agurtes*, в основном, применялся для обозначения нищенствующих жрецов Кибелы, он был эквивалентен «колдуну» (*goes*) Плутарха и «магу» (*magos*) Зосимы.[38]

Убежденность в том, что для *psuchagogoi* было типично выглядеть как потрёпанные торгошники, может основываться на описании Аристофаном образа настолько потрёпанных торгошников, что *ne plus ultra*[39] Сократа, и на быстром и возмущённом отрицании Геракла в «Алкесте» Еврипида. Когда Адмет принимает призрак Алкесты, приведенный Гераклом из подземного мира, Геракл резко возражает: «Я не *psuchagogos*!».

Восприятие *psuchagogoi* как налагающих проклятия, творящих колдовство, видимо, подразумевается также в кратком фрагменте из Еврипида, «вызывающий (*psuchagogos*) очень сильный сглаз – дурной глаз – злой глаз (*baskanos*)». Понятие *baskania*, «сглаз», в целом, ассоциировалось с завистью соперников, которая, как показал Фараон (Faraone), была той эмоцией, что лежала в основе использования табличек с проклятиями.[40] Возможно, были способы, которыми сама некромантия могла отклониться в сторону проклятий, почти отойдя от своей сути (см. заключительную главу). Подобно Платоновским орфикам, *psuchagogoi*, приглашённые спартанцами после смерти Павсания, очистили город; изгнание призраков и очищение от чумы были также связаны с деятельностью Эпименида (см. Главу 8).

Важной особенностью процитированных выше «Законов» является игра слов. Платон, использует оригинальное и производное значения от *psuchagogoi*—. Несомненно, в «вызывать (умерших)» был изначально заложен смысл *psuchagogeos*, буквально, «привести душу» и родственные ему, но его смысловое поле было расширено и упрощено, чтобы включить в значения «вводить в заблуждение (живых)», т. е. «дурачить», «очаровывать (живых)», т. е., «развлекать», «привлекать дух (живого)», то есть «обнадеживать», и даже «похищать [душу] (живого)». «Дурачить» и «развлекать» – это значения, в которых термин употребляется в подавляющем большинстве дошедших до нас письменных источников Древней Греции. Несомненно, эта же двусмысленность подтверждается применением Аристофаном термина *psuchagogoi* к Сократу. В описании знаменитой афинской куртизанки IV в. Фрины у Афиней также использована эта двусмысленность. Она пошутила, что венки висели на дверях, «потому что они очаруют души (*psuchagogooysi*) [подразумевается, как живых, так и мёртвых]». Мы часто находим термины, производные от *psuchagog*—, используемые в их широкоупотребительных смыслах в контекстах, которые всё же отдают должное их некромантическому происхождению. Так Диодор рассказывает, что Орфей использовал *psuchagogia*, чтобы убедить Персефону позволить ему вывести душу Эвридики из подземного мира.[41]

В целом неясно, в какой степени такие связи являются результатом ошибочного восприятия или же намеренного искажения. В последнем случае следует, по крайней мере, иметь в виду, что, хотя Сократ и Платон оскорбительно представляли техников души и тех, кто предлагал просветление и лучшее положение после смерти, как магов, колдунов и нищих, они сами, как не парадоксально, манипулировали душами, предлагая просветление и лучшую долю после смерти, а также жили на пожертвования от своих клиентов. И хотя Гиппократ ошибочно представлял как магов тех, кто предлагал диетические рецепты для лечения эпилепсии в своём трактате «О священной болезни», он сам в том же трактате предлагает диету для её лечения. Очевидно, было в порядке вещей бросать обвинения в магии и колдовстве своим конкурентам. Возможно, представление самого Сократа как *psuchagogos* и колдуна, если оно, учитывая его интересы, не было справедливым, вытекало из соответствующей или ответной пропаганды соперников, которых он поносил.

Более позитивное отношение к миру призраков выражено в мифе о Евтиме из Локри. Город Темес терроризировал «призрак в волчьей шкуре», который раньше был товарищем Одиссея Политом, забитым горожанами камнями до смерти за изнасилование девушки. Призрак был ужасающим и тёмным, и впоследствии известным, в зависимости от того, из какого источника мы берём его описание: у Лукаса – как «волк» или у Алиба – как «труп». Каждый год ему отдавали самую красивую девушку города, чтобы он не убивал случайных жителей, последняя жертва оказалась возлюбленной Евтима, обещавшей выйти за него замуж, если он спасет её. Он это сделал, устроив засаду в месте, куда должен был явиться призрак, чтоб забрать девушку, и изгнал его в море. Вспомним о возвращении Гераклом Алкесты и его борьбе с *Thanatos*, «Смертью», в чьей власти она находилась, когда он пришёл, чтобы забрать её.[42]

Мы знаем и о более осторожных методах упокоения призраков, которые возможно могли использоваться *psuchagogoi*. В «Одиссее» Одиссей возводил для призраков своих товарищей, которых не смог похоронить, собственные кенотафы, трижды называя их имена. Эней сделал то же самое для Деифоба в «Энеиде». Было принято также возводить на берегу кенотафы для тех, кто умер в море, и снова назвать их имена три раза (ср. три дня в Киренийских предписаниях).[43] Ещё одним средством успокоения призрака, или, скорее, профилактическим методом против того, чтобы он пробудился, особенно полезным для тех, кто убивает родственников, был масхализм (*maschalismos*), «подмышечный». Он был блестяще применён Клитемнестрой к трупу Агамемнона.[44] Лексикографические источники, которые используют этот термин, часто противоречивы, но кажется ясным, что при использовании этого метода процесс убийства включал отрезание рук, ног, носа, ушей и гениталий и нанизывание их на бечёвку, повязываемую подмышки, вокруг трупа, вблизи шеи.[45] Почему это было эффективно? Киттредж (Kittredge) объясняет это тем, что призраки отражают в своём внешнем виде состояние своего тела, как в случае с Деифобом у Вергилия, и как в мышлении людей, которые обезглавливают трупы предполагаемых вампиров, считая, что «выведение из строя» тела влечёт за собой и гибель призрака. Буше-Леклерк (Bouche-Leclercq), однако, рассматривая случай с Деифобом, утверждал, что призрак, тело которого было повреждено, не искалечен сам по себе, а просто слишком стыдится показать своё уродство. В «Аргонавтике» Аполлония Родосского Ясон производит *maschalismos* с телом брата Медеи – Апсирта, которого он убил. Затем он трижды слизывает его кровь и трижды сплёвывает её с явной целью этим упокоить призрака.[46]

\*\*\*

Приведённые выше свидетельства дают веские основания считать *psuchagogoi* тесно связанными с *goes*, «колдунами». Сократ, которого Аристофан изображал как *psuchagogoi*, изображается Платоном в «Меноне» как *goes*. Эта связь особенно чётко прослеживается в некоторых более поздних источниках. Как мы видели, в комментарии к «Алкесте» Еврипида утверждается, что *psuchagogoi* является фессалийским названием *goes*, хотя это утверждение не соответствует действительности, оно хорошо показывает близость значений этих слов. Так Фриних Араб (II в. н.э.) рассказывает, что древние использовали термин *psuchagogos* для тех, кто привлекал души умерших для некоторых видов колдовства (*goeteiais*). Прокл (V в. н.э.) связывает *psuchagogia* и *goeteia*, используя их в качестве метафор. Синезий (IV-V в. н.э.) был атакован «призраками-посыльными», отправленными к нему мысленно *goetes* – *psuchopompoi*[47]. Определение *goes* в «Суде» напоминает Платоновское: «льстецы, беспокойные, бродяги, обманщики».

Этимология термина *goes* указывает на то, что *psuchagogia* первоначально составляла суть этого понятия: это производное от *goos* – «траурная песня» и *goao* – «пойте песнь

траура». *Goos* была импровизированной траурной песней родственников умершего, исполнявшейся, как правило, женщинами, и отделялась от *threnos*, официальной траурной песни, которую исполняли профессионалы. Возможно, было обычной практикой, чтобы первые пели антифоном последним. Оригинальный индоевропейский корень здесь \**gow-*, который, как отмечает Буркерт, был звукоподражательным выражением горя. Таким образом, на протяжении всей древности и позднее, *psuchagogia* или родственная ей деятельность по-прежнему занимала центральное место в общем представлении *goes*. Космас (VI в. н.э.) писал: «*Goeteia* – это призывание злых демонов, которые витают вокруг гробниц <...> *Goeteia* получила своё название от *gooi* и *threnoi*, исполнявшихся у тех гробниц». «Суда» говорит, что «*goeteia* призывает мёртвого человека (*anagein nekron*) посредством произнесения его имени (*epiklesis*), это происходит от употребления его имени в погребальных причитаниях (*goon*) и плачах людей вокруг могилы». Неясно, в какой момент термин *goes* начал сливаться с термином *magos*.<sup>[48]</sup>

Термины *goos* и *goes* в греческой литературе несколько раз упоминаются в связи с воскрешением мёртвых. В «Персах» Эсхила призрак Дария призывают персидские старейшины «в жалком виде, издавая вопли и причитания (*psuchagogois goos*)». Именно эти причитания убедили его явиться. Вполне возможно, что песня-призыв в целом представляла собой *gooi*: в противном случае термин должен был бы относиться к различным шумам, происходящим отовсюду.<sup>[49]</sup> Призрак Ахилла в «Поликсене» Софокла также показался из своей могилы, отозвавшись на пение (*gooi*). Горгий метафорически говорит о (живой) душе, очарованной *goiteia*. Платон также говорит о том, что *goes* может властвовать над живой душой другого, и софисты «завораживают» (*goeteuein*) молодых, показывая им «призраки» (*eidola*). Аполлоний Тианский, который вызвал дух Ахилла, был отстранён от оракула Трофония его служителями на том основании, что он *goes*.<sup>[50]</sup>

Вермюль (Vermeule) считает, что роль *goes* развилась из роли главного скорбящего (*exarchos gooio*), чья работа состояла в том, чтобы временно пробудить мёртвых для общения с ними. Она обращает внимание на античную погребальную мемориальную доску VII в., на которой погребальная песнь (*goos*) поётся у гроба, на котором в виде птицы восседает душа. Для Буркерта оригинальная роль гоэта была шаманской: он совершил экстатическое путешествие, чтобы провести душу умершего человека в подземный мир при помощи музыки и магического плача, а психагог Гермес был его Божественной проекцией.<sup>[51]</sup>

Кажется, что погребальная песнь (*goos*) и *goeteia* отчасти совмещают такие же противоречивые качества, как и *psuchagogia*: они обе успокаивают и пробуждают мёртвых.<sup>[52]</sup> Любопытной повторяющейся особенностью древнегреческой похоронной культуры является строгое регламентирование выражения горя. Были установлены ограничения в отношении числа скорбящих, продолжительности траура, степени убогости одежды скорбящих, степени, в которой скорбящие могут себя истязать, обилия жертвоприношений и роскоши погребальных даров, которые могут сопровождать покойного. Эти ограничения в большей степени касаются женщин, которые несут главную ответственность за траур. Их, как правило, обосновывают «социальными» или «политическими» (т.е. анти-аристократическими) причинами, или представляют как «гендерный контроль».<sup>[53]</sup> Какими бы ни были достоинства таких объяснений, фундаментальным обоснованием ограничений на выражение горя явно является тот факт, что: если его проявлять слишком сильно, можно пробудить мёртвых. Единственное, чего можно бояться больше, чем потери любимого человека, это возвращение любимого человека (многие вспомнят великолепный рассказ У. У. Джекобса «Обезьянья лапка», написанный в 1902 г.).

Несколько иным видом профессионалов, связанных с некромантией, были «чрево вещатели». Неуловимые ссылки на «Эврикла» у Аристофана, Платона и Плутарха подразумевают, что они изначально были какой-то силой, которая поселилась в желудках одного или нескольких людей, частично овладела их голосами и произносила пророчества бормотанием. Ко времени Плутарха название стало общим обозначением для самих носителей таких сил, и использовалось в качестве эквивалентных обозначений чрево вещающих (*engastrimuthos*), буквально «говорящих-из-желудка», также в ходу было название «Пифон». Последнее в современном понимании заменило собой «Эврикла». Аристофан в комментариях добавляет, что термин «Эвриклидай», буквально «сыновья/потомки Эврикла», также может быть применён к таким людям. Это был феномен, который первоначально обозначался английским термином «*ventriloquist*» (чрево вещатель). Эвриклы, вероятно, славились тем, что ценили репутацию своих носителей, и давали точные пророчества. Нет уверенности в том, что сила или силы, связанные с именем Эврикла, были призраками как таковыми. Тем не менее, термин, используемый Платоном и употреблённый Плутархом для описания природы их бормочущей речи, *hypophthengomai*, может напоминать голос из подземного мира: Иосиф Флавий применяет его к описанию криков Нигера из подземной пещеры, обращённых к спутникам, ищущим его тело для захоронения.[54]

Связь между *engastrimuthos* и некромантом в эллинистический период была достаточно сильной. Во-первых, ранняя эллинистическая Септуагинта использует термин *engastrimuthos* для перевода еврейского слова *ob*, которое, действительно, обозначало пророка, аналогичным образом содержащего в своём теле инородную сущность, ведь буквальное значение этого термина – «сосуд». *Ob* – это термин, применяемый к самому известному некроманту из всех – Аэндорской (Эйн-дор) волшебнице, которая призвала душу Самуила для Саула, и Септуагинта должным образом переводит его как *engastrimutbos*, хотя описание способа, которым она вершила свою некромантию, даёт понять, что она не была чрево вещателем.[55] Во-вторых, писатель Ямвлих (деят. 165-80 гг. н.э.) связывает *engastrimuthoi* с *nekuomanteiai*, помещая их в свой список любопытных форм магии.[56] Вполне возможно, что уже в IV в. до н.э. Филохор высказывал такие же ассоциации. Комментатор Платона упомянул женский вариант – *engastrimuthoi*, что интересно само по себе, но «Суда» идёт дальше:

«В третьей книге «Пророческое искусство» (*Peri mantikes*) Филохор также упоминает женщин-чрево вещательниц (*engastrimuthoi*). Эти женщины призывали души умерших. Саул обратился к такой, чтоб призвать душу пророка Самуила»

— «Суда» об *engastrimuthoi*, с цитатой Филохора FGH 328 F78

Однако пояснение, что «эти женщины призывали души умерших», вероятно, происходит не от Филохора, а является экстраполяцией последующего применения этого термина к Аэндорской волшебнице.[57]

Софокл использовал термин *sternomantis* – «тот, кто пророчествует из грудной клетки», но мы не знаем, в каком контексте; Фотий может указать, что этот термин был его изобретением.[58] Поздние источники используют *gastromantis*, *engastrimantis*, *engastrites*, и *enteromantis* как синонимы *engastrimuthos*. Мы снова видим двойственность, как и в случае Эвриклов, Исихий говорит нам, что термины *engastrimuthos* и *engastrimantis* применяются не к носителям, а к пророчествующему демону внутри них.[59]



Полезных призраков, поддерживающих своих носителей и дающих точные пророчества, ценили, но тех, что были бесполезны, не желали давать точных предсказаний, необходимо было изгнать из человека, в теле которого они поселились, как других беспокойных призраков изгоняли бы из мест из мест, где они появлялись. Все греко-римские источники, имеющие отношение к экзорцизму, происходят из периода нашей эры и часто обнаруживают еврейское влияние. Они указывают на то, что экзорцизм сам по себе не был предметом специализации, а был элементом репертуара многих магов и чудотворцев. Аполлоний Тианский причастен к изгнанию духа из человека. Один юноша, слушавший его лекцию, начал проклинать его, смеясь над вещами, которые не были забавными, и казался пьяным, без выпивки. Аполлоний посмотрел на овладевшего им духа (*eidolon*), после чего юноша закричал в страхе и гнев, будто его жгли калёным железом и истязали. Аполлоний гневно приказал призраку выйти и потребовал от него доказательств его ухода. Дух обещал уронить статую для того, чтобы доказать, что покинул тело, и исполнил это. Избавленный юноша оставил распутную жизнь и перешёл к философской воздержанности. В «Любители лжи или Невер», Лукиан описывает «сирийца из Палестины», изгоняющего из людей бесов за огромную плату. Эти демоны заставляют людей при лунном свете биться в припадках, с пеной у рта закатывая глаза. Пока человек находится без сознания, сириец вынуждает овладевшего им демона рассказать, откуда он пришёл и как попал в это тело. Тот отвечает на своём родном языке, не обязательно греческом. Затем сириец заклинает демона, чтобы тот ушёл и, если он не подчиняется, произносит угрозы. Демон исходит в виде чёрного дыма. Такое описание внешности характерное для призраков, может свидетельствовать о том, что в данном случае имеет место одержимость призраками. Когда св. Феодор изгонял демона из одержимой им жертвы, чёрную женщину видели уходящей через окно; так что, возможно, она тоже была призраком. Методика изгнания, при которой необходимо было заставить демона назвать своё имя, была старой и широко распространённой: в Шумеро-Аккадской табличке, изгоняющий демона дважды спрашивал его «Кто ты?» и Иисус лихо вызнал имя демонов одержимого из Герасы, когда изгонял их, имя им было «Легион». Лактанций также ссылается на обычай заставлять бесов называть свои имена в процессе изгнания. Однако попытка экзорцистов изгнать полезных пророчесствующих демонов могла вызвать понятное возмущение. Так отреагировали владельцы рабыни, одержимой демоном-предсказателем, изгнанным Павлом: они высекли его и бросили в темницу. [60]

Всё это является доказательством существования специалистов в области некромантии или специалистов, работающих в смежных с некромантией областях, различного происхождения, существовавших в греческом мире. В Главе 9 мы продолжим разбор свидетельств о профессиональных некромантах и родственных специалистах, происходящих из других частей мира или испытавших сильное влияние этих мест. Эти два вида практикующих некромантию не совсем различны; но, для начала, в Главе 8 мы рассмотрим свидетельства существования традиции (в основном) греческих «шаманов», так как она способна пролить свет на то, как некоторые греческие некроманты могли преподносить своё искусство, что бы оно казалось более симпатичным и производило положительное впечатление.

*Перевод Ордена Хранителей Смерти  
ordenxc.org  
31.07.2018г.*

[1] Трофоний: Плутарх «Морали» 431 c-d (его брат Ламприй); Павсаний 9.39-40 (служители оракула управляют каждым этапом консультации); Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19 (служители пытаются воспрепятствовать спуску Аполлония) и запись IG VII.3426, Roesch 1982: 182-83; и Vatin 1971 = Schachtir 1981-94, 3: 84-88. Амфиарай:



Плутарх «Аристид» 19 и «Моралия» 412 a-b, и собрание сочинений Петракоса 1968 (о том, как важен священный закон, №39 [pp. 177-78] = Соколовский 1969, № 69). Страбон C459-50 (подробнее о священстве Ахараки).

[2] *Psuchagogoi*: любопытно, что на эту тему нет статьи RE, есть несколько слов об этом у Bravo 1987: 207 и Jouan 1981: 417-20; см. в более общем плане Johnston 1999: 82-123. *Nekuomantis*: Страбон C762; Клавдий Птолемей «Тетрабиблос» 181; Артемидор «Онейрокритика» 2.69; и «Suda» о *Nekuomantis* («вопрошающий мёртвого»). *Nekromantis*: псевдо-Ликофрон «Александра» 682 (дальнейшее рассмотрение в Главе 16). *Nekromantius*: Исидор Севильский «Этимология» 8.9.11. *Psuchomantis*: Гесихий о *thumomantis* [sic].

[3] *Psuchagogoi* и др. в Авернусе: Максим Тирский 8.2; Эфор FGH 70 F134a = Страбон C244; Плутарх «Моралии» 560c-f. Консультация Павсания: Плутарх «Моралии» 555c и «Симон» 6; и Павсаний 3.17.9. Эсхил «Психагоги» особенно F273 и 273a TrGF, обе приведены в цитатах, другие в той же трилогии. *Ostologoi*, «Сбор костей» (F179-80 TrGF), также касательно манипуляций с мёртвыми; в этой сцене пришли родственники юношей, убитых Одиссеем, чтобы забрать их тела, Dorios: «Evangelidis» 1935: № 23 = Christidis и др. 1999: № 5; он пришёл к Ахерону van Steaten 1982: 215; также Ефстафий в комментарии к «Одиссее» Гомера 10:495 использует абстрактный термин *psuchagogia* в связи с ритуалом некромантии Одиссея в Ахероне.

[4] Он ссылается на общее определение «Суды» о *psuchagogia* и о *psuchagogei*.

[5] Можно читать как *laima* («убой») у Sommerstein 1987 строка 1563 с его комментарием, либо *laitma* («глубокий бассейн [наполненный кровью]») у Dunbar 1995 строки 1563-64.

[6] *Есть в стране зонтиконогих*  
*Неизвестное болото.*

*Грязный там сидит Сократ,*  
*Вызывает души. Как-то*  
*За душой, ушедшей в пятки,*  
*Прискакал туда Писандр.*  
*Он верблюду молодому*  
*Перерезал горло бритвой,*  
*Не Писандр, а Одиссей!*  
*Стал он ждать. Упырь явился*  
*И припал к верблюжьей крови,*  
*А упырь тот – Хэрефонт.*

(с) Аристофан. Птицы. М.: Искусство, 1983. – Прим. перев.

[7] Интерес Сократа к манипулированию душами: Платон «Апология» 29d – 30b и в целом «Горгий», «Менон», «Федон», «Федр» и «Государство». *Psuche* шутка: ср. Sommerstein 1987 диалог 1561 и Dunbar 1995 диалог 1556-58, аргумент Cavaignas 1959 что человек, которого бросили, был Сократом и (в вызове) покинувшей (тело) *psuche*, следовательно, призрака Хэрефонта, терпит неудачу, потому что Хэрефонт всё ещё жив, чтобы вернуться с Фрасибулом в ст. 403 (Платон «Апология» 20e) и потому, что роль Писандра, таким образом, остаётся необъяснённой. Сократ высмеян как немытый: Аристофан «Облака» 145, 699 и 836-37 и в «Птицах» 1282; ср. комментарии Sommerstein 1987 и Dunbar 1995 на «Птицы» Аристофана 1553-55. «Зонтиконогие» (Скиаподы): комментарии к «Птицам» Аристофана 1551a. Другие ссылки на них в древней литературе (они не происходили от Аристофана) перечислены в Sommerstein 1987 и Dunbar 1995: то же. *Skia* Гомера: Гомер

«Одиссея» 10.495 и 11.207, ср. Dunbar 1995, у Аристофана «Птицы» 1553-55. Сократ избегает солнца: Аристофан «Облака» 119-20, 198-99, 1112 и 1171b. Сократ босой: Аристофан «Облака» 103 и 362; Платон «Пир» 220b; Ксенофонт «Меморабилии» 1.6.2.; ср. Sommerstein 1987 диалог 1553. Хэрефрон и Сократ: Хэрефрон 68, 503, 830-31 и 1465; в 501-4 он — бывший ученик. Возможно, его следует назвать «Учеником В» в финальных строках пьесы; вероятно, он сыграл более заметную роль в более ранней версии; см. Dover 1968: xcv и диалог 1497. Платон «Апология» 21a также свидетельствует о его тесной связи с Сократом. Хэрефонт спрашивает Дельфийский оракул, является ли Сократ мудрым человеком. Бледность Хэрефонта: Аристофан «Осы» 1413, «Облака» 103-4 и 504, «Птицы» 1294-99 (у Dunbar 1995: то же) и «Хорай» F584 K-A; Евполис «Города» F253 K-A, возможно, в 422. Пифагор в «Федоне»: ср. Cavaignas 1959; Dover 1968: xxxix-xliii; и А. М. Bowie 1993: 112-24. Я должен понять, что Сократ Аристофана — это, прежде всего, сильный Пифагор мистера E. L. Bowie.

[8] Гермес: напр., Исихий о *psuebagogos* и Лукиан «Разговоры богов» 7.4; см. Главу 4 о Гермесе *psuchopompos*. Еврипид комментарии к «Алкесте» 1127-28. Некромантия подчиняющая и некрмантия духов-посредников: Ganschietz 1929, чрезмерно схематизирована делением на два вида, см. ниже.

[9] Collard 1949: 122-23, не указано, что овец водят вокруг.

[10] Я предполагаю, что *катаκαύσαντες* — нормальный термин для жертвы всесожжения, ожидаемый в этот момент, для манускриптов бессмысленный *катаκρύψαντες* «сокрыт усердно», *Psuebagogoi* связаны с жертвой овец в пьесе Эсхила под этим именем (F273a TrGF) и, неявно, у Филострата в «Жизнь Аполлония Тианского» 4.16 и «Героика» стр. 194-95 Kayser.

[11] См. Главу 10 для понимания этого загадочного последнего предложения.

[12] Плиний «Мысли» 7.27 и Лукиан «Любители лжи» 31 (сводные сведения); см. Плавт «Мостеллария» 474-515 (основанный на «Фасма» Филемона) для примера такого рода убийства, которое могло бы привести к преследованию. По этим текстам см. Felton 1999; ср. Wendland 1911, Nardi 1960; и Romer 1987.

[13] Порфирий «О пещере нимф» 28.

[14] Храм Афины Халкиойки (Меднодомой) в Лаконике. Согласно «Стратегемам II» Полиэна (15), в этом храме было изображение связанной женщины — Голода — прим. перев.

[15] Плутарх «Homerikai Meletai» F1 Bernadakis (у Эврипида комментарии к «Алкесте» 1127-28; фрагмент легче всего найти у F. H. Sandbach в издании Плутарха, том 15 стр. 241 F126) и «Моралии» 560 c-f. Псевдо-Фемистокл 4.14 Hercher/Doenges. Аристодем FDH 108 F8.

[16] Фулкидид 1.134. Очевидный пробел у Фусилила, см. Burkert 1962: 49 и Faraone 1991a: 186-87 n. 79. Фулкидид прячется за фиговым листком временного «позже» (*hysteron*).

[17] Тайгетский хребет, Тайгет — горы на полуострове Пелопоннес. У восточного склона Тайгета располагалась Спарта. По преданию спартанцы бросали с него в пропасть негодных (слабых, больных) младенцев. Это место называлось Кеада. Позднее туда сбрасывали преступников, а ещё позднее — трупы преступников — прим. перев.

[18] Павсания погребли в земле около храма: Фусидид 1.134, Диодор 11.45 и Непот 4.5. Сбросили в Кеаду: «Суда» о Павсании; Непот имитирует Фусидида с неудачным планом. Плутарх «Моралии» 308b = Хрисерм Коринфский FGH287 F4 и Аристодем FGH 104 F8 подчеркивают лишение должного обряда. Для понимания, что Фусидид здесь неявно выступает против других версий, см. Rhodes 1970: 389, Cawkwell 1971: 50.

[19] Природа Кеады хорошо передана Павсанием-географом в повествовании об Аристомене Мессенском, 4.18; ср. Страбон C367 (*kaitoi*: трещины, открытые землетрясением); Дион Хрисостом 80.9 и пояснения Фусидида 1.134, который неправильно поняли это место.

[20] Светоний «Калигула» 59; ср. Cumont 1949: 84-85 и 319; и Felton 1999: 10.

[21] Дельфийский оракул о Павсании: весьма явно у Диодора 11.45; Непот 4.5; Павсаний 3.17 и неявно у псевдо-Фемистокла 4.14, Hercher/Doenges. Тайнарон: Плутарх «Моралии» 560c-f (=Архилох T141 «Tarditi») и «Суда» об Архилохе. Дельфийский оракул и упокоение призраков: SEG9 №72 (Киренейские правила об упокоении призраков см. ниже); Эсхил «Хоэфоры» 568 (призрак Агамемнона); Пиндар «Пифийские Оды» 4.160-64 (призрак Плутарха); Иустин 20.2 (призраки сирийских юношей: см. далее).

[22] Фусидид не указывает, что статуи изображали самого Павсания, но Павсаний-географ (3.17), который видел их, указывает на это. Аристодем FGH104 F8 и «Суда» о Павсании (в отличие от Фусидида, Павсания-географа и псевдо-Фемистокла 4.14 Hercher/Doenges) сократите количество изображений до одного, несомненно, за непонимание значимости двойного посвящения. Никаких следов этих статуй при раскопках храма не было найдено (Dickins, 1906-7). См. Woodward 1923-25: 263-66 аргументы о том, что каменная статуя «Леонида», обнаруженная там, была третьей статуей правителя. Этот страх, являющийся теперь достоянием музея Спарты, был уже похоронен, когда Павсаний-географ посетил это место.

[23] Иустин 20.2. Пифагоровы Кротон и Метапонт: Геродот 4.14 (Аристей); Аристотель F191 Rose; и Ямвлих «Жизнь Пифагора» 134, и др.

[24] См. Persson 1931: 108-17 и лист xxix; Picard 1933; Burkert 1962: 47; Adronikos 1968: 104-5; Vermeule 1979: 214; и Faraone 1991a: 183-84. Ранняя легенда об Алкмене, которая пришла из Мидеи, и Зевс послал Гермеса (*psuchopompos*), чтобы заменить её труп камнем, который Гераклиды затем установили в лесу (см. ниже по священным Киренейским правилам), посвятив ей это место (Ферекид FGH2.82 = Антонин Либерал 33; ср. с Плутарх «Ромул» 28). Парные менгиры Мидеи в пояснении Фусидида 1.134 о том, что две *stelai* были созданы для Павсания является потенциально интересным, хотя информация может исходить из собственных отсылок Фусидида к (множественное число) *stelai* на оба закона.

[25] Hiller von Gaertringen 1903: 304-6 и рис. 492-93. Kurtz и Boardman 1971: 178-79 и 257-59 и рис. 34; и Faraone 1991a: 184.

[26] SEG9 №72 стр. 111-21. См. Parker 1983: 332-51; Faraone 1991a: 180-87 (с дальнейшей библиографией на тот же материал); Burkert 1992: 68-73; и Jonston 1999: 58-59; ср. также Faraone 1993 на Meiggs и Lewis №5 подробнее о *kolossoi* у Cyrene.

[27] Селиний: Jemeson и др. 1993: 54-56 и 76. Аккадские рецепты: BAM323: 79-88/BID стр. 210: 1-13; ср. Boltero 1992: 283-85 и Scurlok 1995: 94-95, 99 и 107. Сарпедон: см. Главу

б, для представления о том, что помещаемые в могилу *kouroi*, часто использовавшиеся в парах, первоначально воспринимались как «заместители» для мёртвого человека см. Stewart 1997: 65. Пара Павсания, как тело и душа: Richer 1994: 83-84. Парные заместители: Гесиод «Труды и дни» 710-11 и Феогнис 1089. Актеон: Павсаний 9.38, ср. Fontenrose 1968: 83-85 и 1978: 130-31; Schacher 1981-94, 1: 8 и Faraone 1991a: 187-88; ср. также повествование Квинтилиана о том, как призрак был прикован железом к своей могиле, «Большие декламации» 10, заклинание гробницы. Изображения правителей Спарты: Геродот 6.58; ср. Schafer 1957; Burkert 1962: 47; Pritchett 1985: 242; Faraone 1991a: 184 и у Richer 1994. Какое отношение они имеют к статуям Диоскуров (близнецов – прим. перев.), сопровождавшим спартанских правителей в бою (Геродот 5.75)? Сон и смерть: Павсаний 3.18; ср. Richer 1994: 85-88 и Главу 6 об инкубации.

[28] Использование термина *hikesios* в Киренийских правилах: см. Stukeley 1937; Burkert 1992: 68-70; Faraone 1991a: 181-82 №№ 60-61 и 1992: 91 №60; и Jameson и др. 1993: 119; Parker 1993: 344-51. Павсаний 3.17.

[29] Зевс Гикесий, от греч. Ἰκέσιος, *Hikesios* – прибегающий к покровительству, проситель. Покровитель просящих у алтаря – прим. перев.

[30] Об этом Hitzig 1896-1910 и Levi 1971 и др. Но Wide (1893: 14-17 и 272) справедливо отделяет *hikesios* от Зевса. Некоторые авторы менее уверены, что *hikesios* — Зевс, но всё же делают его богом: Meyer 1954; Parachatzis 1963-74; Rocha-Pereira 1973; и Musti и др. 1982-. Зевс Гикесий как бог просителей: Эсхил «Просительницы» 616. Зевс Гекесий отождествляемый с Зевсом Аласторосом (*Alastoros*) по Ферекиду FGH3 A175; о Зевсе Аласторе (*Alastor* (дух мщения – прим. перев.)) см. Исихий *alastor* и другие лексикографические ссылки у Jameson и др. 1993: 118-19. Cook (1914-40, 2: 1101) уверен в том, что Зевс Гикесий изначально защищал просителей от мстительных призраков.

[31] Зевс Фиксий, от греч. Φύξιος, *Phyxios* – обращающий в бегство. Покровитель беглецов – прим. перев.

[32] Эпидот: Исихий об Эпидоте. Зевс Фиксий: Павсаний 3.17. Также см. Burkert 1992: 72, пример значения *hikesios* – «преследующий дух» вне Киренийских предписаний.

[33] Значение расстояния: ср. Germain 1954: 373. Странствующие прорицатели: Burkert 1983b: 118 и 1992: 42 (где нужно заменить Фигалию на Италию). Талет: Пратин TrGF4 F9 = Плутарх «Моралии» 1146b. Эпименид: FGH475, особенно T4b; см. Главу 8.

[34] Отождествление *goetes* с шарлатанами, см. Burkert 1962: 50-53, ср. Gorgon 1999: 210-19.

[35] Именно из прочтения этого текста Frazer вывел своё, оказавшее большое влияние, представление о том, что принуждение сверхъестественных сил имеет основополагающее значение для магии: см. Graf 1995: 35 и 40.

[36] Платон «Государство» 364d-e; см. Главу 8 по вопросу орфиков.

[37] Платон «Законы» 933a-e.

[38] Гераклит: DK 12 B 14 = Климент Александрийский «Увещание к язычникам» 22.2; ср. Bickerman и Tadmor 1978: 250 и Graf 1995: 31 -32. Софокл: «Царь Эдип» 388-90; ср. Headlam 1902: 60. Bickerman и Tadmor 1978: 258 и Graf 1995: 31-32. Гиппократ: «О

священной болезни» 6.362f. Littré; ср. Burkert 1983b: 116 и Gordon 1987: 62. Либаний 41.7; под *kalindoumenos*, скорее всего, имеется в виду как «блуждание», так и «кружение», несомненно, для очищения (см. Главу 11). Цельс: Ориген «Против Цельса» 1.68. Нищие Кибелы: Антифан F157 К-А и Демосфен 19.249 и 281; ср. Burkert 1987: 35. Плутарх: «Моралии» 165f. Зосима: 1.11.

[39] «Дальше некуда» — прим. перев.

[40] Еврипид: «Алкеста» 1127-28; вопреки протесту, см. Clark 1979: 72-92 и 125-31 о Геракле в некромантическом аспекте. *Baskanos*: Еврипид F933 Nauck. Зависть соперников: Faraone 1991b. О сглазе в Древней Греции ср. Jahn 1855; Elsworthy 1895; Schmidt 1913; Geffcken 1930; Kotting 1954; Moreau 1976; Tupet 1976: 178-81; 1986: 2606-10; Dundes 1981; Dunbabin и Dickie 1983; Yatromanolakis 1988; Dickie 1990, 1991, 1995; Bernard 1991: 85-105; Limberis 1991; Schlesier 1994; Versnel 1999.

[41] *Psuchagog* – игра слов: Graf 1991: 33. Значения *psuchagogeō*: см. LSJ в названиях; ср. Collard 1949: 13 и de Romilly 1975: 15. Различные значения этого слова рассмотрены Афтонием (IV-V вв. н.э.) в «Прогимнасматах» 5. Он сохранил фрагмент Софокла («Ερί Ταιναροί» F224 для Radt [TrGF], «Кербер» F327a для Pearson, *all hoi thanontes psuchagogountai monoi*. Внешность *psuchagogeō*, как выражение двусмысленности, вошедшее в речевых оборотах: «Только мёртвые могут быть вызваны», или «Только мёртвых забавляют/дурачат»? Сократ *psuchagogeī*: как было отмечено Collard 1949: 12 и de Romilly 1975: 94 п.97. Фрина: Афинея 585e. Орфей: Диодор 4.35.4.

[42] Павсаний 6.6.7-11; Еврипид «Алкеста» 1141; ср. Collison-Morley 1912: 61; Rohde 1925: 135; и Phillips 1953: 57 (Полит вариант Эльпенора?).

[43] Гомер «Одиссея» 9.64-65, со схолиями Евстафия и др., и Пиндар «Пифии» 4.159 и схолии (281a-c Drahnman); для других кенотафов в «Одиссее» ср. 1.289-92 и 4.548. Вергилий «Энеида» 6.505-6. Ср. Rohde 1925: 42; Collard 1949: 124; Burkert 1962: 47; Toynbee 1971: 54; Faraone 1991a: 183-84 и Johnston 1999: 55. Берега: Евстафий на Гмера «Одиссея» 9.62; ср. Burkert 1962: 47.

[44] Эсхил «Хозфору» 439-43 и Софокл «Электра» 445, с комментариями. Также Ахилл исполняет *maschalismos* для Троицы у Софокла F623 Radt. Это происходит в святилище Аполлона Фимбрея, где змеи разорвали Лаокоона и его сыновей: см. Bremmer 1997: 87-88.

[45] Евсихий, Фотий и «Суда» под словом *maschalismos*, «Суда» под словом *emaschalisthe*;

[46] Kittredge: 1885: 163-64; Boueche-Leclercq 1879-82: 1: 336; ср. Апулей «Метаморфозы» 2.30; где живой Телефрон так стесняется своего увечья, что не хочет возвращаться домой. Аполлоний Родосский «Аргонавтика» 4.477-80; ср. Rohde 1925: 586; Garland 1985: 94; и Bremmer 1997: 84-86.

[47] Платон: «Менон» 80b (ср. Bowie 1993: 112-24 и Graf 1995: 33). Комментарии к «Алкесте» Еврипида 1127-28. Фриних Араб у Bekker «Anecdota graeca» стр. 73, с. 10-14. Прокл «In rempublica» 203.3. Синезий «О снах» 14.2 ср. Никифор Григор и др. PG 149, 516; Collard 1949: 110).

[48] Reiner 1938: полностью; Burkert 1962: 45; Chantraine 1968-80 о *threnos*; Alexiou 1974: 12-13; Vermeule 1979: 15; Garland 1985: 29-30 и 142; Bernard 1991: 47; и Rabinowitz 1998: 137. Этимология: Headlam 1902: 57; Frisk 1960-72; и Chantraine 1968-80 для *goao*, ср.



Berkert 1962: 43-44; Graf 1995: 32 (но его утверждение, что у этого слова не совсем греческое происхождение любопытно); и Johnston 1999: 100-123 с важными замечаниями о связи гоэтов (*goetes*) и мистиков-инициатов. Космас: PG 38, 491. «Суда»: о *goeteia*; Burkert (1962: 38) четырёхстороннего различия, которое делает «Суда» между *goeteia*, *mageia* и *pharmakeia* как поздними античными терминами; см. также Graf 1995: 34; ср. Плутарх «Моралии» 415a, о косвенной ассоциации между *magoi* и обрядами скорби. Слияние значений терминов *goes* и *magoi* Graf 1995.

[49] Эсхил «Персы» 687 (*psuchagogois goos*, ср. Эврипид «Электра» 36, где говорится, что Анамемнона не сопровождала траурной песней родственников (*gooe*); Wrugt-Lentz 1969: 36), 697 (*goois*), 651, 656, 663, 671 (*ee* и *ai*) и 672 (повтор – *ai ai*).

[50] Софокл «Поликсена» F523 TrGF. Горгий: «Елена» 10. Платон: «Менон» 80ab (ср. Burkert 1962: 42-42) и «Софист» 243c (см. также «Евтидем» 288b-c; «Менексен» 235a и особенно «Политика» 291c; ср. Burkert 1962: 42 и de Romilly 1973: 31-32 и 97 № 16). Аполлоний: Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19 (ср. 4.16).

[51] Vermeule 1979: 17-19, в том числе рис. 13 и 200. Мемориальная доска в Музее изобразительных искусств, Бостон, 27.146. Burkert 1962: 44 45.

[52] Ср. Graf 1995: 35 о парадоксе, имеющем место в случае *goes*; ср. Holst-Warhaft 1992: 44-49.

[53] Основные нормы: законы Солона в Аттике, Плутарх «Солон» 21 (594 до н. э.); Аттика после Солона, законы Цицерона 2.64 (датировка не установлена); правила Харонда для Катании, Стобей 44.40 (VI в. н.э.); именные законы Юлия для Кеоса, LSCG №97 (V в. н.э.); погребальные правила Лабьяда подготовка братства в Дельфах, LSCG 2 № 74 (ок. 400 н.э.); Платон идеальные правила погребения, «Законы» 873c-d (IV в. н.э.); законы Гамбрии, LSCG № 16 (III в. н.э.). См. De Martino 1958: 195-222; Kurtz и Boardman 1971: 142-61; Alexiou 1974: 14-17; Garland 1989 (полезный обзор доказательств); Holst-Warhaft 1992; Ogden 1996: 369-70; и Loraux 1998: 9-28.

[54] Аристофан «Осы» 1018-22, с комментариями; Платон «Софист» 252c, с комментариями; Плутарх «Моралии» 414c; и «Суда» о *engastrimuthos*. Другие синонимы, см. также Ямвлих в «Библиотеке» Фотия 75b; Евсихий о. Пифоне; Комментарии на «Софист» Платона 252c; и «Суда» о *engastrimuthos*. См. Pearson 1917. Софокл F59 TrGF/Pearson. По *engastrimuthos*, см. Tropper 1989: 170-85. MacDowell (1971) и Sommerstein (1983, и Аристофан и др.) вводятся в заблуждение использованием термина «чрево вещатель». Древнее явление, более эквивалентное современному использованию термина «чрево вещатель», встречается у Александра из Абонотихоса далёкий голос, управляемая кукла, Glyson (Лукиан «Александр» 26-27) и Ипполит говорящие головы (опровержение 4.41), подробнее см. Главу 13. Твёрдость и правдивость Евриклов: Аристид 1.30 Dindorf. Нигер: Иосиф Флавий «Иудейская Война» 3.27.

[55] 1 Царств 28: 3 и 7-9 (Эйн-дор); этот термин также используется в Левите 19:31, 20:6, 20:27; Второзаконие 18:11; 1 гл. 10: 13; 2 гл. 33: 6; Исаия 8:19 и 19:3. Эллинизированные еврейские и христианские писатели продолжают применять термин к Аэндорской волшебнице: например, Иосиф Флавий «Иудейские древности» 6.239-30 и 327-50; Афанасий «О суждениях Дионисия» стр. 51 Opitz; и Григорий Нисский «Против Юлиана» 1.54 стр. 577. Ср. Hopfner 1921-24, 2: 592-94; Tropper 1989: 189-200; Schmidt 1995: 125; и Rabinowitz 1998: 125-30.

[56] Ямвлих в «Библиотека» Фотия 75b; аналогичные ассоциации приводит Климент Александрийский «Увещевание к эллинам» 11 Р и Феодорит «Врачевание эллинских недугов» 10.3.3.

[57] Схолии W на «Софист» Платона 252c. См. Jacoby 1923-58: Примечание 1 к комментарию на Филохора F78; но Collard (1949: 125) признаёт ссылку на некромантию.

[58] Софокл «Пленники» F59 Pearson/TrGF; «Суда» об *engastrimuthos*; комментарии на «Софист» Платона 252c; Фотий «Письма» 64, стр. 368; и ср. Исихия об *ensternomantiais* (расшифровывалось как *enstemomuthois*), видимо, не верно понят этот фрагмент Софокла.

[59] Алькифрон «Письма» 4.19 Benner/Fobes; схолии на «Софист» Платона 252c; схолии на «Осы» Аристофана 1019b; и «Суда» об *engastrimuthos*, Исихий о Пифоне; ср. Norphter 1921-24, 2: 463, с дальнейшими ссылками.

[60] См. Иустин Мученик «Апология» 1.18 для представления о том, что живые могут быть одержимы призраками мёртвых. Аполлоний: Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4.20; см. Thraede 1969: 55. Для доказательства еврейского влияния на методы, см. изгнание демонов Елизаром для Веспасиана, где он бросает вылетающих демонов (*daimon*) в сосуд с водой: Иосиф Флавий «Иудейские древности» 8.44-49; ср. Dodds 1973: 206. Лукиан: «Любители лжи» 16; ср. Thraede 1969: 50-51. Феодор: «Житие св. Феодора Сикеи», PG 86,19-20; Mitchell 1993,2: 139-50 включает много примеров христианского экзорцизма в Анатолии. Шумеро-Аккадские таблички: BM36703; см. Finkel 1983-84: 2-3. Гераса: от Марка 5.1-7. Лактанций: «Божественные уложения» 2.16. Филипп: Акты 16:16-24. По теме в целом, см. Oesterreich 1930: 147-72 по классической античности.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 8. ШАМАНЫ, ПИФАГОРЕЙЦЫ И ОРФИКИ.

У нас имеются скудные данные о *psuchagogoi* и некромантической *goetes*, которыми, по большому счёту, пренебрегали в материалах о пифагорейских и орфических традициях греческих «шаманов». Эти люди включены в некромантию наряду с аналогичными специалистами (чудотворцами). Шаманская традиция относится к чувственной и более субъективной её части, поэтому, возможно, она может дать нам представление о том, как некоторые древние некроманты воспринимали себя. Основная часть доказательств существования, свидетельств о шаманской традиции относится к периоду нашей эры, но такие примеры, которые мы относим к классической традиции (особенно к Геродоту и частично к Эмпедоклу), гарантируют, что её основные характеристики, включая элементы некромантии, уже существовали к этому времени. Наконец, в этой главе схожесть орфизма с некромантией заставляет нас проводить параллели между посвящённостью в мистирию и некромантическими практиками для частных случаев, а также консультациями с призраками.

\*\*\*

Начиная с архаического периода, по существу, начался процесс выстраивания мистиками основного канона. Эти персонажи интересовались манипулированием душами мёртвых.

Основные составляющие канона (с предполагаемыми периодами деят.) следующие: Орфей и Трофоний (мифическая эпоха), Аристей из Проконнеса[1] (нач. VII в. до н.э.), Гермотим из Клазомены[2] (VII в. до н.э.), Эпименид из Кносса или Фэста[3] (ок. 600 г. до н.э.), Пифагор из Самоса (530-520 гг. до н.э.), Абарис Гиперборейский (VI в. до н.э.)[4], Залмоксис из фракийских гетов[5] (VI в. до н.э.), и Эмпедокл из Акраганта (485-435 гг. до н.э.)[6]. Современная научная школа объединяет их в дальнейшем под общим термином «шаманы» в соответствии с тунгусским обозначением знахаря, а иногда даже находит и историческую связь между этими явлениями посредством персонажей Абариса и Аристея с их ассоциациями с Гипербореей. Тунгусский шаман отделяет душу от физического тела в экстатическом трансе. Его душа потом говорит с богами на их языке, лечит больных, он отправляет свою душу в землю мёртвых и побеждает духов смерти в бою. Шаман привлекает животных охотиться за смертью своей музыкой и, победив духов, контролирует их. По крайней мере, термин подходит по внешним признакам, и я буду использовать его в дальнейшем[7]. Говоря о древних, ключом, связующими этих персонажей были ассоциации с пифагорейцами, будь они наставниками или учениками (например, Эпименид и Абарис: наличествует связь между обоими, Эмпедокл и Залмоксис их ученики, соответственно; как «пифагорейцы» (Аристей и даже Трофоний), или как сам человек, будучи в другом воплощении (например, Гермотим)[8].

Поздние источники, в любом случае, утверждают, что сам Пифагор практиковал некромантию, как сообщает Августин, Пифагор узнал об этом ремесле от персов. Практики Пифагора были, по всей видимости, уже известны, когда Цицерон смог найти в превозносимом пифагореизме Ватиния обоснование смелого утверждения, что он разрезает мальчиков для некромантических обрядов. Ямвлих сообщает, что когда один человек спросил Пифагора, что означает разговор во сне с мёртвым отцом, то Пифагор ответил ему, что это ничего не означает, это просто разговор. Христианин Иустин Философ в качестве доказательств, что душа пережила смерть Пифагора, Эмпедокла, Сократа, Платона, указал некромантию, гадание с жертвенным ребёнком, насылающих сны магов, духов (*paredroi*), одержимых духами мёртвых и *Nekuia* Гомера[9]. Евстафий говорит о некромантической *psuchagogiai* Пифагора и Залмоксиса[10]. Мы уже отмечали ряд практик некромантии у пифагорейцев, такие как вызов Аристофана у Сократа в стиле Пифагора, консультирование с Теанором Лизийским на его могиле, и дом (храм) экзорцизма Аригноти (см. Главы 1 и 7).

Среди прочих шаманов, по крайней мере, Эмпедокл представляется явным представителем некромантов. В удивительном фрагменте он говорит своим ученикам, чтобы они «принесли из Аида силу мёртвого человека». Ему также приписывают воскрешение женщины, которая была мертва уже тридцать дней[11]. С Эпименидом связан сюжет об избавлении от призраков известных людей в Афинах, он успокоил призраки молодого Сируса и регента Павсания, с ним связано много проявлений *psuchagogos*. Сторонники потенциального тирана Килона[12] были убиты алкмеонидами под предводительством Мегакла. Они погибли, покинув Акрополь, прося защиты у Афины, цепляясь за нить, прикрепленную к её статуе. Афиняне, подобно Спарте у Павсания, подверглись нашествию призраков и были охвачены моровым поветрием. Эксперт Эпименид был доставлен издалека, подобно *psuchagogos* Павсания, в данном случае, с Крита. Метод очищения у Диогена Лаэртского похож на технику успокоения призраков, приписываемую *psuchagogos* в «Суде»: несколько чёрных и белых овец были выпущены возле ареопага. Отмечали место, где легла овца, на этом месте её приносили в жертву «соответствующему богу» и воздвигли безымянный алтарь. Эти места, по всей видимости, считались тем местом, где был убит каждый из сторонников, а «соответствующие боги» – их призраки или карающие демоны, действующие от их имени. Диоген Лаэртский также фиксирует вариант традиции, в которой был очищен

принесением в жертву двух молодых людей, Кратиния и Ктезибия – крайний пример задабривания и умиротворения путём посвящения парных «статуй»[13]. Его обоснование храма, связанного с Эвменидами, Эриниями и мстительными духами умерших, не оставляет сомнений в том, что он также является частью этого процесса[14]. Некоторым шаманам приписывают изгнание морового поветрия, как то: сам Пифагор, Абарис и Эмпедокл[15].

Некромантия находится на пересечении трёх основных тем в традициях шаманов: их способности отделять и перемещать собственные души (как и в традиционном вызывании и перемещении душ умерших); использовании мудрости подземного царства; способности предсказывать, в частности, смерть и разговаривать с мёртвыми.

Общеизвестно, что реинкарнация (или метемпсихоз) была главным постулатом учения Пифагора, создавшим идеологию вегетарианства. Среди шаманов, Гермотим сам был ранним воплощением Пифагора (как мы уже видели), Эпименид был реинкарнацией Эака, брата Миноса, и Эмпедокл был, среди прочих, рыбой. Залмоксис преподавал это учение[16]. Кроме того, шаманы имели возможность посылать свои души, вылетающие из тел, которые они оставляли состоянии временной смерти, в путешествия по разным местам и землям. Эпименид по желанию мог послать свою душу бродить отдельно от тела. Как и Аристей, согласно Страбону, он, побывав в отдалённых землях Гипербореев, Аримаспов с их стерегущими золото одноглазыми грифонами, одноглазых Исседонов, и разумеется, киммерийцев, вернулся затем в тело и опубликовал свои открытия в поэме «Аримаспея». Его душа вылетала изо рта в виде ворона. Абарис считал, что летал по всему миру на золотой стреле. Когда Пифагор перевоплощался в петуха, по словам Лукиана, у него было волшебное перо, делавшее его по желанию невидимым, и он проникал даже сквозь запертые двери. Эти последние три летающие души использовали перья в различных вариациях. Духовные полеты Гермотима явно свидетельствуют о возможности пророчествовать. Его последняя смерть наступила, когда враги подло сожгли его «труп» во время одного из путешествий[17]. Шаманы имели также ещё две возможности. Первой была материализация (появление в каком-либо месте): Аристей появлялся сразу на Проконе по дороге на Кизика; Пифагор – в Метапонте и Кротоне[18]. Второй была возможность приостановления своей жизни на длительный период времени. Пифагор скрывался в подземелье 207 лет до возвращения. Аристей исчез в Проконе, чтобы вновь появиться спустя 240 лет в Метапонте. Будучи юношей Эпименид спал в пещере Ида 57 лет, а затем жил до 154, 157 или 299 лет, сохраняя молодость всё это время[19]. Софокл заметил, что мудрец особо чтился, если считался мёртвым в течение некоторого времени, после чего возвращался; и книга Демокрита «О том что в Аиде» содержит обсуждение этих персон[20].

Некоторые из шаманов, как считается, уходили в природные или рукотворные подземелья (пещеры), чтобы обрести мудрость. Пифагор, как говорят, был одним из них, и его визиты в преисподнюю составляли в общей сложности 207 лет, во время которых он был свидетелем невероятных мучений неверных мужей наряду с Гомером и Гесиодом за искажение представлений о богах. В Италии он спустился в углубление, которое вырыл сам. Когда он вышел, то был подобен скелету, утверждал, что умер и пребывал в Аиде; в результате чего стал считаться божественным. Традиционное мнение, что его мать передавала послания в его пещеру, возможно, является рациональным объяснением понятия, что Великая Мать Деметра давала ему сведения о преисподней, как считает Бюркерт (Burkert). В этом случае пещера должна быть сравнима с подземными пещерами Деметры, известными как *megara*, в которые опускали её жертв. В Египте Пифагор спускался в некоторые внутренние святилища (*ad-uta*), чтобы изучать книги Исиды и Гора. На Крите он удалился в Идейскую пещеру, где Эпименид также проспал 57 лет, которая сделала его мудрым[21]. Поучительные ретриты, подобные смерти в таких



пещерах отмечены у Трофония, как мы уже видели, также Залмоксиса, Аристия и Эмпедота. Можно предположить, что Эмпедот делал то же самое: он говорил о входе в подземный мир в виде скрытой пещеры, где видел адские абстракции, в том числе Смерть. Он говорил, что для исцеления больных надо извлечь их из скрытых пещер (*aduta*) Персефоны. Многие (но не все) доказательства такого рода практик приведены ниже[22].

Греки придумали связать подземелья с мудростью более чем египтяне. Египетский колдун Панкратий Лукиана, известный ученик, просидевший 23 года в подземелье (*aduta*), был посвящён в магию Исиды (хотя его имя «вседержитель» указывает на более хтонические силы). Этот опыт напоминает Пифагора в Египте. Также это напоминает, пожалуй, имевшие греческое влияние демотический миф о находке египетским колдуном князем Хамвасом книги по магии, написанной Тотом в могиле Нанеферкаптаха. Фессал из Тралл также получил в дар знания о силе трав от Асклепия, когда был закрыт в египетском подземелье жрецом; у него было предположение, что он встретит мертвого в этом месте. Наконец, один из греческих магических папирусов даёт рецепт приобретения мудрости, для этого надо победить смерть, спускаясь в подземный *megaton* Дактиля[23].

Шаманы получали возможность пророчествовать при помощи летающей души и спускаясь в подземелья мудрости. Пифагор учил, что очищенная душа, которая смогла бы быть отделена от тела, может производить особое общение с богами и мёртвыми посредством снов или видений наяву. В результате этого, умирающие были особенно искусны в пророчествах, потому что их души уже отделялись от своих тел и таким образом приобретали восприимчивость, но, всё же, сохраняли достаточный контроль над телом, чтобы заставить его говорить (более подробно см. [Главу 16](#)). Смерть и умершие, в свою очередь, часто являются предметом пророчеств Пифагора. Он также был уверен, что землетрясения были проявлением скоплений мёртвых, и поэтому мог предсказать их появление после употребления подземной воды из скважины[24]. Пророчество Эпименида включало в себя предсказание, что Мунихия принесёт гибель Афинам. Вполне вероятно, что после смерти Эпименид продолжал пророчествовать посредством своего собственного трупа. Его кожа была татуирована буквами и, соответственно, сохранена. То, что эти буквы были оракулами, можно предположить в связи с параллельной традицией, когда Спартанский царь Клеомен выкопал кожу героя Антея для того, чтобы использовать татуированные слова-оракулы. Пифагор и Залмоксис, в частности, тоже имели татуировки[25]. Как пророки шаманы были ближе всего к Аполлону. Аристей владел этим даром (*phoibolamptos*), и ворон – та форма, в которой появлялась душа Аристия – был священным для него, как пророческая птица. Раса гиперборейцев чтила его, и у него бал жрецом Абарис. Сам Абарис у Пифагора представляется проявлением Аполлона Гиперборейского и, действительно, имя его означает «Аполлон-говорящий», а другие, в том числе Эпименид и Пифагор видели в нём сына этого бога[26]. На пересечении этих трёх шаманских явлений – метемпсихоза, жизни в подземелье и пророчества – лежит некромантия, которая, таким образом, может вполне принадлежать шаманам.

В эпоху нашей эры два выдающихся нео-пифагорейца возродили работу шаманов. «Жизнь Аполлония Тианского» примерно соответствует I в. н.э. Наш главный источник – это ироничная биография Филострата. Аполлоний имел способности к биллокации. Мы уже упоминали некоторые из его многочисленных некромантических приключений. Он вызвал призрак Ахилла на его могиле на Троянской равнине, «не при помощи *psuchagogia*», а «индийской молитвой». После жалобы на фессалийцев об игнорировании его культа, Ахилл разрешил Аполлонию задать ему пять Гомеровских вопросов. Аполлоний был также обвинён в ещё более антисоциальной форме некромантии, а именно принесении в жертву мальчика. Утверждалось, что он пытался предугадать будущее при помощи его внутренностей, чтобы помочь Нерве узурпировать



Домициана, но последний не был убеждён в его виновности (см. [Главу 12](#) о связи гиероскопии и некромантии). В Риме Аполлоний оживил невесту, которая умерла накануне своего брака, Филострат сравнивает это с возвращением Геракла Алкестидой. В качестве награды он дал деньги на приданое. Он изгнал сильного духа из молодого человека в его присутствии. Он спустился в яму Трофония, несмотря на возражения своих жрецов, которые считали его *goes*, и провёл в ней больше времени, чем любой другой человек. Он вернулся с книгой пифагорейских постулатов, предоставленных ему Трофонием в ответ на вопрос о том, чем является самая чистая и совершенная философия[27]. Александр Абонотейский (деят. сер. II в. н.э), источником сведений о котором является упоминание о его, или лжепророка, символическом убийстве у Лукана, был учеником ученика Аполлония. Реинкарнация Пифагора, вплоть до его золотого бедра, он специализировался на обнаружении пророчеств, произнесённых змеем Гликоном, в котором проявлен бог Асклепий. У Лукана он был сложно устроенной куклой. В упоминании мы сказали, что Александр также воскрешал мёртвых[28].

\*\*\*

Одна из главных дилемм в истории религии архаической Греции это отношения между пифагореизмом и «орфизмом», и их терминами, я имею в виду, песни и загадки, приписываемые Орфеем и инициации и посвящение в эти мистерии. Греки связали Орфея и Пифагора, в более позднем посвящении в мистерии древних от Аглаофама[29] до Лейбетры. В ряде последних исследований преобладает убеждение в том, что пифагореизм представлял собой организованное и доктринальное движение, которое выросло из неорганизованного и не концептуального орфизма. За пределами пифагореизма, орфизм в значительной степени связан с культами Бахуса и Дионисия[30]. На сегодняшний день Орфея периодически относят к «шаманам», за его сходство с другими греческими «шаманами» и, разделяя традиции Тунгусских шаманов, за возможность привлечения животных посредством музыки[31].

Миф о спуске Орфея в подземный мир для возвращения своей жены Эвридики показывает его как парадигматического некроманта. Как мы видели, Орфей осуществил свой спуск через два *nekuomanteion*: Ахеронский и Тенаронский. В знаменитых повествованиях Вергилия и Овидия возвращение завершается, когда Орфей оборачивается, чтобы посмотреть на Эвридику до того, как она вышла, но в старых версиях их путь, по-видимому, закончился успешно. Платон утверждает, что Орфей привёл призрак Эвридики из подземного мира (в противоположность земной женщине), и что он использовал свои песни, чтобы очаровать её. Он и Исократ даже предположили, что Эвридика была лишь одной из многих, кого вывел Орфей[32]. В схолии к «Энеиде» вызволение Эвридики явно представляется как вызывание (*evocare*). Сообщается, что метод, который использовал Орфей, опять-таки, это пение песен или заклинаний (*carmina*) под аккомпанемент собственной лиры. Также, после Варрона, говорится что Орфей сложил стихи о вызывании души под названием «Лиры». В поэме, по всей видимости, сопоставляются семь струн на лире и семь небесных сфер, через которые души поэтапно следуют после смерти, будучи уже очищенными. Классическая трактовка освобождения может представлять открытие Орфеем тайны загробной жизни в его снятии завесы (пелены, покрова, маски) с Эвридики. По словам Гекатея из Абдеры, Орфей представил Гермеса *psuchopompos* – сопровождающего души, в Грецию из Египта, и якобы источником всех его знаний о загробной жизни. После его смерти, отделённая от тела голова Орфея произносила некромантические пророчества на острове Лесбос из отверстия в земле. Элиаде тоже видит в этом шаманские признаки и приводит сравнения с практиками шаманов Юкагира. И дух Орфея можно призвать при помощи

жертвоприношения петуха и некоторых специальных формул, по данным Энея из Газы, V в. н. э.[33]

Орфей был нищим-жрецом, жившим на доходы от музыки, пророчества и оргиастических инициаций. Его работа была продолжена в исторический период *Orpheotelestai*, «основателями орфиков», использовавших его поэмы или книги, приписываемые Орфею, в качестве своих священных текстов. Характерный нищенский вид их хорошо передан в анекдоте Плутарха: Спартанский царь Леотикид (годы правления 491-469 до н.э.) в шутку спросил у орфиотелестика Филиппа, который обещал богатство в загробной жизни, почему он не покончит с собой сейчас же[34]. Эти люди могли практиковать некромантию. Как мы уже видели, Платон связывает их напрямую с пророками, жрецами-нищими, известных как *agurtai* и производителями сдерживающих заклинаний, косвенно с *psuchagogoi* и очистителями городов. Он говорит, что они утверждали: чтобы быть в состоянии доставить одну из нехороших вещей из загробной жизни путём обрядов, надо быть в состоянии сделать то же самое и для мёртвых. Точный перевод этой мысли крайне туманен. Это может означать, что они могли даровать посвящение задним числом тем, кто уже умер, как думал Олимпиодор, или же, что они могли бы успокаивать беспокойных призраков, либо, на самом деле, и то, и другое вместе[35].

Некромантическая консультация во многом напоминает посвящение в мистерии. Ей, как и посвящениям, могут предшествовать длительные обряды очищения; Менипп у Лукана прошёл длительный обряд в Вавилоне перед своей некромантией, как и те, кто готовился к консультациям с Трофонием[36]. Мистерии инициаций часто происходили в тёмных закрытых пещерах, таких как знаменитый Телестерион, «дом инициации», используемый в таинствах Деметры и Персефоны в Элевсине, который, в конечном итоге, получил свою силу от Орфея[37]. Сам Орфей был иницирован Дактилями Ида[38], вероятно, в подземных *megaron*, в которых греческими магическими папирусами обещано посвящение любому читателю. Его отрубленная голова, в свою очередь, как мы видели, совершала откровения из своей собственной ямы на Лесбосе[39]. Становится ясным аспект инициации других шаманов посредством ухода в подземные пещеры мудрости. Мы увидели, что Пифагор, возможно, встречался с Деметрой в одном из своих подземелий. Посвящённые и некроманты, таким образом, заранее получали привилегированный доступ к знаниям о жизни после смерти. Как и некроманты, посвящённые в вакхические мистерии, согласно Оригену, сталкиваются с призраками и ужасами. Во время Элевсинских мистерий посвящённые также сталкивались с ужасами подземного мира, в том числе с чудовищной Эмпусой, и опять таки, возможно, призраками[40]. Как и в мистериях, полученные во время некромантии откровения часто являются тайнами. Когда Менипп у Лукана вернулся из подземного мира после консультации с Тиресием, он сначала из-за чувства страха отказывался рассказывать своему другу, чему он научился, но затем смягчился, когда друг сообщил ему, что был посвящён в (предположительно Элевсинские) таинства. Непосредственно перед открытием подземного мира, Сивилла Вергилия скрывает профанов в роце Аверно. Затем поэт некоторое время обращается к силам подземелья, чтобы те разрешили ему раскрыть свои секреты читателям с целью следовать за ним вниз. Медея у Овидия аналогичным образом удаляет профанов перед ритуалом омоложения-оживления Ясона. Старуха из Бессы у Гелиодора требует оживания сына под угрозой раскрытия тайны (*misteria*) подслушанного некромантического обряда, при помощи которого оживляли девушку, которую сама же старуха и убила[41]. Наблюдаемая Плутархом мистерия инициации, представляющая собой символическую смерть и последующее воскрешение в посвящении, стала обыденным явлением для современной науки. Когда Еврин из Никесиполиса умер на пятнадцать дней и вернулся к жизни, он сообщил, что видел и слышал поразительные вещи под землёй, но ему было приказано держать всё в секрете

(см. Главы 15 и 16 о последующем околосмертном опыте). Аналогичным образом, производящий обряд некромантии, может рассматриваться как временно умирающий в ходе этого ритуала. Когда Одиссей возвращается к Цирцее после консультации, его приветствуют как «умершего дважды». Специалист по некромантии, который направляет новичка, может, таким образом, напоминать иницирующего в мистерии или «иерофанта»: Кларк (Clark) отмечает, что Сивилла у Вергилия берёт на себя эту роль. Известно, что малопонятная золотая ветвь, которую Сивилла у Вергилия несёт в подземелье, может быть манифестацией миртовой ветви, которую несут в процессии Элевсинские посвящённые. Жезлы в некромантических сценах Кумского художника могут быть символами орфико-дионисийской инициации[42]. Инициация Геракла в элевсинские мистерии изображена на урне Лователли и саркофаге Торре Нова. Во время проведения посвящения он сидит на тумбе, с полностью покрытой головой и поставив ноги на овечью шкуру, простирающуюся перед ним. Роль руна в мистериях объясняется тем, что Деметра сидела полностью покрытой, на тумбе, накрытой овечьей шкурой, что было перенесено из её архетипического посвящения. Но поза Геракла сильно напоминает об Одиссее, когда он вызывал призрак Тиресия на росписи кратера Апулии, хранящегося в Париже (рис. 12), и может означать, что конфигурация этого образа отображает как тему инициации, так и инкубации[43].

В некромантии эвокацию духов также можно сравнить с инициацией. Орфическая поэма «Лира», как мы видели, кажется, проводит параллель между вызыванием духа Эвридики и инициацией, спасающей от ужасов преисподней. Эти ужасы символизирует Цербер, изображённый на Орфической вазе из Тарента, Калифорния, ок. 350-300 до н. э., где юноша дошёл до границы Аида, обозначенного герм-статуей, но Орфей стоит, сдерживая Цербера, и успокаивает его своей лирой[44]. Мы увидели, что орфеотелестики могли оживлять мёртвых. Инициация к жизни, возможно, позволила после смерти пророчествовать тайной жрице Аммии, которая умерла в Фиатере во II в. н.э., и бормочущему призраку пророка Атаната Эпитинкана, который умер в Акмонии в IV в. Он провозгласил, что был иницирован жрицей Спатале [45].

*Перевод © Орден Хранителей Смерти,  
июль, 2016г.*

[1] Аристей из Проконнеса (др.-греч. Ἀριστεάς, лат. Aristeas, ок. VII в. до н. э.) – древнегреческий поэт, путешественник и «чудотворец», о котором рассказывает Геродот (*прим. переводчика*).

[2] Гермотим из Клазомен (VII в. до н. э.) – др.-греч. мыслитель. Якобы обладал способностью покидать тело на долгие годы, чтоб путешествовать в дальние страны и приносить пророческие знания о будущем. Считалось, что ранее он был Эвфорбом и помнил свою предыдущую жизнь (*прим. переводчика*).

[3] Эпименид (др.-греч. Ἐπιμενίδης) – древнегреческий жрец и провидец VII век до н.э., представитель предфилософской традиции, эпический поэт (*прим. переводчика*).

[4] Мудрецы и служители Аполлона Абарис и Аристей, обучавшие греков, считались выходцами из страны гипербореев. Рассматриваются как ипостась Аполлона, так как они владели древними символами (фетишами) бога (стрелой, вороном и лавром Аполлона с их чудодейственной силой), а также обучали и наделяли людей новыми культурными

ценностями (музыкой, философией, искусством создания поэм, гимнов, строительства Дельфийского храма) (*прим. переводчика*).

[5] Залмоксис (др.-греч. Ζάλμοξις), или Замолксис (Ζάμολξις), также Салмоксис (Σάλμοξις), Самолксис (Σάμολξις) — полумифический социальный и религиозный реформатор, которого геты почитали как единственного бога. Согласно Геродоту геты — «самые отважные из фракийцев и самые справедливые. Они считают себя бессмертными», потому что «согласно их вере, они не умирают, а отправляются после смерти к Залмоксису — их богу (даймону), — которого некоторые отождествляют с Гебелейзисом» (*прим. переводчика*).

[6] Ссылки на них из: Платон «Пармениды» (*Charmides*) 158 b – c, Аполлоний «*Historiae mirabilis*» 1-6; Плиний «Естественная история» 7.174; Апулей «Апология» 27; Максимус Тирейский 10.1; Диоген Лаэртский 8.4 – 5; Порфирий «Жизнь Пифагора» 29; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 135 и 138; Прокл Комментарии к «Государству» Платона 2.113; Иустин Мученик «Апологии» 1.18; Климент Александрийский «Строматы» 1.113.2; Ориген «Против Цельса» 3.34 и 7.35; Евсевий «Приготовление к Евангелию» 10.11.27; Тертуллиан «О свидетельстве души» 44; и Григорий Назианзин 4.59; остальные персонажи нашли отражение: Амфилох, Мопс, Зороастр, Полиарат, Эмпедотим (в основном Эмпедокла и Гермотима), Формион, Амфион и Фересид Сирийский. Bouché-Leclercq (1879 – 82, 1-334) рассматривал их как важные персоны в некромантии.

[7] Об обсуждении шаманской гипотезы см. Meuli 1935 *protas beuretes* шаманской гипотезы); Dodds 1936 и 1951: 135-78 (его популяризация); Bolton 1962 (особенно об Аристесе); Burkert 1962: 36-38, 1972: 147-62, и 1979: 78-98; Eliade 1964: 387-93, и 1972; Philip 1966: 159-61; Clark 1979: 34; Bremmer 1983: 25-46; West 1983: 5; и Graf 1987: 83-84. Rhode 1925: 209-303 заложили основы. Zhmud (1992: 165- 66 и 1997: 107-13) – противник этой гипотезы.

[8] О пифагорейцах и пифагорействе см. Levy 1926; Philip 1966; Burkert 1969, 1972 и 1982; van der Waerden 1979: 44-63; и Zhmud 1997. Эпименид: Порфирий «Жизнь Пифагора» 29; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 104, 135 и 221-22 (наставник); Апулей «Флориды» 15 с., 15 Хильдебранд; и Диоген Лаэртский 8.3 (популизм). Абарис: «Суда» об Абарисе и Ямвлих «Жизнь Пифагора» 90-93, 140, 147 и 215-21. Эмпедокл: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 6, 104, 267, также схолии; Диоген Лаэртский 8.54, «Суда» об Эмпедокле, Симплизий на Аристотеля «Физика», «*Commentaria in Aristotelem Graeca*» 25.19-21. Залмоксис: Геродот 4.95-96; Страбон C297-98; Порфирий «Жизнь Пифагора» 14; Диоген Лаэртский 8.2; Ипполит «Опровержения» 1.2.17; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 104 и 173; и Исихий и «Суда» о Залмоксисе. Аристей: Клавдий Мамертин «*De statu animae*» 2.7. Трофоний: Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19; Гермотим: Диоген Лаэртский 8.4-5 и Лукан «Онейрон» 4-17.

[9] Автор своими словами цитирует Иустина Философа «Апологию I, представленную в пользу христиан Антонину Благочестивому»: «В самом деле, пусть даже некромантия и предсказания посредством неоскверненных мальчиков, и вызывания душ человеческих, и так называемые у магов наводители снов и гении-хранители, со всеми действиями людей, занимающихся этим – пусть убедят вас, что души и по смерти сохраняют чувство. Пусть уварят вас в этом люди, одержимые душами умерших и бросающиеся вниз, которых все называют бесноватыми и безумными, – и так называемые у вас оракулы Амфилоха, Додоны и Пифии и другие им подобные, – и учение писателей Эмпедокла и Пифагора, Платона и Сократа, и Гомеров ров, и сошествие Одисея, чтоб видеть умерших, и мнения других, говоривших то же (*прим. переводчика*).

[10] Августин «Град Божий» 7.35 и 8.25 (ср. Lobeck 1829: 316 и 900). Цицерон «На Ватиния» 18. Ямвлих «Жизнь Пифагора» 139. Иустин Мученик «Апология» 1.18 Евстафий об «Одиссее» Гомера 9.65.

[11] Эмпедокл F 111 и 112 и Диоген Лаэртский 8.59-62 и 67; ср. Hopfner 1921-24, 2: 589; Bolton 1962: 154; Burkert 1972: 153-54; Bremmer 1983: 49; и Johnston 1999: 104-8. Об Эмпедокле см. прежде всего Kingsley 1995: стр. 217 -317, обсуждение образов потустороннего мира в его традиции.

[12] Килон (др.-греч. Κύλων) — афинянин, живший в VII веке до н. э.. С его именем связаны такие понятия, как «Килонова смута» — первая известная нам попытка установления тирании в Афинах, и «Килонова скверна» — грех, легший на афинский род Алкмеонидов из-за расправы над участниками заговора (*прим. переводчика*).

[13] у автора figures (*прим. переводчика*).

[14] Полная запись эпизода описывается у Плутарха «Солон» 12; Диоген Лаэртский 1:110 и 112 об очищениях Эпименида см. также Геродот 5.71; Фукидид 1.126-27; Платон «Законы» 642-й; Пс.-Аристотел «Ath. Pol 1» и «Суда» об Эпимениде; о Semnai Theai см. Henrichs 1991: особенно 25-46 и 54-58 и Lardinois 1992: 315-22.

[15] Пифагор: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 135-136; Абарис: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 91-92, 140 и 217; и Аполлоний «Замечательная история» 4. Эмпедокл F 111 DK; Диоген Лаэртский 8.59-60; Плутарх «Моралии» 515 с. и 1112 b; Филострат «Жизнь Аполлония» 8.7 и «Суда» об Эмпедокле.

[16] Эпименид: Диоген Лаэртский 1.114; Эмпедокл: F 117 DK, и далее Залмоксис: Геродот 4..95; Ямвлих «Жизнь Пифагора» 173 и т.д.

[17] Эпименид «Суда» об Эпимениде. Аристей: Геродот 4.13-16; Страбон С 21 и 589; Плиний «Естественная история» 7.10 и 174; Максим Тирский 10.2; Павсаний 1.24.6 и 5.7.9; и «Суда» об Аристее, см. далее источники собрания у Bolton 1962: 207-14. Абарис: Геродот 4.36 (упрощённый); Порфирий «Жизнь Пифагора» 29; и Ямвлих «Жизнь Пифагора» 91 и 136. Пифагор: Лукан «Онейрон» 28. Геромотим: Плиний «Естественная история» 7.174; Плутарх «Моралии» 592 с-d; Аполлоний «Замечательная история» 3 (предсказания); и Тертуллиан «О Душе» 44.

[18] Аристей: Геродот 4.14. Пифагор: Аирстотель F191 Rose; и Ямвлих «Жизнь Пифагора» 134.

[19] Пифагор: Диоген Лаэртский 8.41. Аристей: Геродот 4.13 и 15. Эпименид: Хсенофан DK 21 B20; Диоген Лаэртский 1.109 и 111-12; Плиний «Естественная история» 7.175; Павсаний 1.14.4; Аполлоний «Замечательная история» 1.

[20] Софокл «Электра» 62-64; Демокрит DK 68 B1.

[21] Основные источники о пребывании Пифагора в пещерах: Порфир «Жизнь Пифагора» 34 и Ипполит «Опровержения» 1.12.18. Италии: Диоген Лаэртский 8.41 (ср. 8.14, ссылаясь на Гермиппа); Тертуллиан «О душе» 28; и схолии на Софокла «Электра» 62. О *megara* Деметры: Менандр F870 Körte; Павсаний 1.27.3 и 9.8.1; Плутарх «Моралии» 378 с.; схолии на Лукана р. 275.23 Rabe; Элий Дионисий о *magaron*; Павсаний Атик о *megaron*; Исихий о «Megara». Египет: Климент Александрийский «Строматы» 1.66



(также говорит и Фалес); Лукан «Онейрон» 18; и Диоген Лаэртский 8.3. Крит: Диоген Лаэртский 8.3; и Порфирий «Жизнь Пифагора» 17. Сон Епименида: F1 DK. См. Levy 1926: 36-41; Eliade 1964: 389; Burkert 1969: 25-26, 1972: 112 и 155-59; van der Waerden 1979: 44-63; Bremmer 1994: 102-3; Graf 1994: 161 и 1997a: 91-92 и Zhmud 1997: 114-15.

[22] Трофоний: см. Главу 6. Залмоксис: Геродот 4.95; Страбон C297 98; Диодор 1.94; «Суда» о Залмоксисе. Аристей и Эмпедот : Григорий Наизянин 4.59 (*aduta; Трофоний включительно*). Эмпедокл F118 и F120 DK; и Диоген Лаэртский 8.67. Понятие, что можно кардинально улучшить себя, ограничивая себя в течение длительного периода в подземной пещере присутствует также в «Демосфене» Плутарха; Демосфен сделал себя великим оратором, ограничивая себя в течение нескольких месяцев в подземелье (*katageion meleterion*, 7.6).

[23] Панкратий: Лукиан «Философия» 34 с Voutiras 1999: 80-81 о значении имени, Khamwas: «Setne» 1, Lichtheim 1973-80, 3: 125-38, Фессал: см. его «О достоинствах трав» с. 53 Friedrich. Dactyls: PGM LXX. 4-25; ср. Betz 1980: 292-93 и 1992: и др. (местами); и Graf 1997a: 91.

[24] Чистые души: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 70, 106, 139 (сны мёртвых), и 228. Способности мёртвых: Диодор 18.1; ср. Kalitsounakis 1953-54. Предсказания мёртвых у Пифагора: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 142. Землетрясения: Плиний «Естественная история» 2.191; Цицерон «О дивинации» 1.112 и Максим Тирский 13.5 об аналогичном требовании у Фересида, другого «учителя» Пифагора.

[25] Мунихия: Диоген Лаэртский 114 и Плутарх «Солон» 12; ср. Платон «Законы» 642d; в целом см. Эпименид F1-19 DK, «оракулы». Кожа Епименида «Суда» об Епимениде ср. Svenbro 1993: 137-44. Кожа Антея: Стефан Византийский об «*Anthana*». Залмоксис: Порфирий «Жизнь Пифагора» 15. Пифагор: схолии на Лукиана стр. 124 Rabe (вариант, указывающий, что к нему было золотое бедро).

[26] Аристей: Геродот 4.13 и 15. Священный ворон Аполлона: Элиан «История животных» 1.48; и Гораций «Оды» 3.27.11. Абарис: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 91 – 92 и 140, ср. Диодор 2.47 о Гипербореях. Пифагор: Аристотель F181 Rose; Диоген Лаэртский 8.11; и Ямвлих «Жизнь Пифагора» 30, 91-92, 140 и 177.

[27] Филострат «Жизнь Аполлония» 4-10, 5.30, 8.25-26 (билокация), 4.16 (Ахиллес), 4.20 (экзорцизм), 4.45 (невеста), 7.11, 8.7 (жертвенный мальчик), 8.19 (Трофоний). Аполлонию также было отказано в допуске к тайнам подземного мира Элевсина иерофантом, опять же на том основании, что он был *goes*. Филострат «Жизнь Аполлония» 4.18; ср. Евсевий «Против Жизни Аполлония Филострата» 26. Об Аполлонии см. в основном, Annequin 1973: 116-22; Bernard 1977; Bowie 1978; Dzielska 1986 и Anderson 1986 и 1994. I в. до н.э. Асклепиад Вифинский реанимировал аналогичным образом труп на пути к костру: Плиний «Естественная история» 26.15.

[28] Лукан «Александр» 4 (школа Аполлония) 15-16 (Glyson), 40 (бедро; о Пифагоре см. Аристотель F181 Rose и т.д.) и 24 (воскрешение мёртвых). Об Александре, в основном, см. Cumont 1922; Nock 1928; Caster 1938; и Annequin 1973: 101-6.

[29] Aglaorhamus Аглаофам, жрец, якобы посвятивший Пифагора в орфические таинства — XXVIII, 146 (*прим. переводчика*)

[30] Лейбетра: Ямвлих «Жизнь Пифагора» 146 и 151. Об орфизме см. Lobeck 1829; Robert 1917; Kern 1920 и 1922; Deonna 1925; Eisler 1925; Nock 1927; Linforth 1941; Bowra 1952; Guthrie 1952; Dronke 1962; Schuchhardt 1964; Lee 1965; Bohme 1970; Detienne 1971; Schmidt 1972, 1975, и 1991; Graf 1974, 1987, 1991a, и 1993; Burkert 1975, 1976, и 1982; Athanassakis 1977; Alderink 1981; Robbins 1982; M. L. West 1983; Borgeaud 1991; Bremmer 1991; Zhmud 1992; Masarrachia 1993; Kingsley 1995: 112-48, 256-77, и 289-316; Parker 1995; Johnston и McNiven 1996 (с интересным новым доказательством роли Диониса в орфизме); и Laks и Most 1997.

[31] Thus Meuli 1975; 697 (репринтное издание от 1940); Dodds 1951: 147-59; Eliade 1964; 391; Bohme 1970: 192-254; M. L. West 1983: 3-7 и 143-75; Graf 1987 («воинствующий шаманизм») Bremmer 1983: 46 и 1991; Nagy 1990; 209; и Fiore 1993. Орфическое привлечение животных с помощью музыки: Simonides F567, Page и т.д.

[32] Орфей как парадигматический некромант: ср. Bouche-Leclercq 1879-82, 1: 332; и Nock 1927. О неудачном возвращении: Вергилий «Георгики» 4.453-525; Пс.-Вергилий «Комар» 286-93; Конон «Narrationes» 45.2 (современник Вергилия); и Овидий «Метаморфозы», особ. 10.1-63. Об успешном возвращении: Еврипид «Алкеста» 357-62 и 962-71; Исократ 11.8; Платон «Протагор» 315a (песня) и «Симпозиум» 179d (призрак). Обсуждение оригинального успеха Орфея: Guthrie 1952: 31; Sown 1952; Dronke 1962: 200-205; Schuchhardt 1964; Clark 1979: 99 и 108-24; Bobbins 1982: 15-16; Graf 1987: 102 № 5; Bernand 1991: 221; и Heath 1994 (последний отрицает, что это когда-либо было успешным в версии мифа).

[33] «Ли́ра»: комментарии к публикации Savage 1925: 2356 и обсуждения Nock 1927 (важно) и M. L. West 1983: 30-32. Освобождение: Lee 1965: 406 и Clark 1979: 116-18. Гекатей из Абдеры: *FGH* 264 F25, к Диодору 1.96, Голова Орфея: Филострат «Героика». 172 Kayser; Eliade 1964: 391; см. [Главу 13](#) о дальнейшем обсуждении. Эней из Газы: «Теофраст» стр. 18-19 столбец.

[34] Орфей как жрец-нищий: Страбон C333 F18. *Orpheotelestes*: Плутарх «Моралии» 224c-f; этот термин также встречается у Теофраста «Характеры» 16.11—12; ср. также Derveni Papyrus col. xx line 3-4, «о том, кто делает ремесло сакральным».

[35] Платон «Государство» 364b-e; см. [Главу 7](#); Олимпиодор о Платоне «Фазтон» p. 87,15 Novin; обсуждение Linforth 1941; 80-81; Burkert 1987: 24; и Johnston 1999: 54.

[36] Лукан «Менипп» 7, см. [Главу 6](#) о Трофонии. Для общего сравнения (и наоборот) тайны посвящения и магической инициации см. Graf 1994.

[37] Авторитет Орфея в Элевсине (через Musaeus и Eumolpus): Платон «Государство» 363c-c; Демосфен 25,11; Клемент Александрийский «Протрептик» 2.20-21; *Parian Marble PGH* 239, к 264/3 B.G., и т.д. О мистериях в Элевсине см. в основном, Foucart 1914; Magnien 1929; Nilsson 1935; Graf 1974; Mylonas 1961; Kerenyi 1967; Burkert 1987; и Clinton 1992 и 1993.

[38] В древнегреческой мифологии демонические существа-лилипуты, обитавшие на Крите на горе Ида (или на вершине горы Ида во Фригии, тогда они считались служителями фригийской Матери) (*прим. переводчика*).

[39] Орфей и Дактили: Диодор 5.64; *PGM* LXX; ср. Betz 1980: 292-93. Ср. также Boyance 1961, об инициациях в подземелье Диониса.

[40] Ориген «Против Цельса» 4.10, Емпус и т.д.: Идомений из Лампсака *FGH* 338 F2; Лукан «Catapulus» 22; и Плутарх F178 Sandbach; см. Brown 1991; Dover 1993 по Аристофану «Лягушки» 143; и Johnston 1999: 130-39.

[41] Лукан «Менипп» 2; Вергилий «Энеида» 6.258-59 и 264-67; Овидий «Метаморфозы» 7.255-56; Гелиодор «Эфиопика» 6.15

[42] Наблюдения Плутарха: F17S Sandbach. Эвринос: Навмахии в цитатах Прокла «К началу» 16.113- 16 (в 614b4- 7). Гомер «Одиссея» 12.21-22; см. [Главу 16](#). Сивилла как жрица: Clark 1979: 208 и 216-17. Золотая ветвь: см. часть 11. Жезл: Kerrigan 1980: 21-24 и 28.

[43] Урна Лователли Национальный музей деле Терме, Рим. Torre Nova саркофаг, дворец Боргезе, Рим. Руно Деметры: Гомеровский гимн к Деметре 195—98. См. Norden 1916: 43-44; Eisler 192S: 205 -6; Mylonas 1961: 205-13; и Folcy 1994; 45, 68, и др.

[44] Каликс-кратер, Британский музей F270; M. L West 1983: 25, 30-32, и плита 3; об Орфее на Южно-Итальянской вазе в основном см. также Schmidt 1975; Burkert 1976: 3; и Cavaretta 1993. Менипп у Лукана, поза как у Орфея, успокаивающего Цербера своей лирой: «Менипп» 10.

[45] *Orpheotelestai* инициация через смерть: Платон «Государство» 364b-e; ср. [Глава 7](#). Аммиас и Атанатос см. [Главу 1](#).

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 9. ЧУЖЕСТРАНЦЫ И ВЕДЬМЫ

Хотя ранее и приводились свидетельства того, что профессиональные некроманты античности были в основном этническими греками и при этом мужчинами, в художественной литературе зачастую отдаётся предпочтение изображению их в качестве чужаков (чаще всего персов, вавилонян или египтян) или женщин (в основном – ведьм), или же – в качестве и тех, и других сразу. Расцветом таковой тенденции стал период Римской империи; но корни её уходят в эпоху греческой архаики. С учётом важности этого явления, современный социолог античности может отметить «культурное дистанцирование», проекцию свойств, понимаемых в качестве нежелательных или, говоря шире, странных, на другие расы или на альтернативный пол<sup>[1]</sup>. Если причина явления в целом такова, можно утверждать, что некромантия в основном считалась чем-то по меньшей мере странным.

\*\*\*

Литературные некроманты-чужаки в основном были родом с Ближнего Востока и из Египта. Персидских магов или вавилонских халдеев часто связывают с египтянами общие места некромантических практик, повторяющиеся в разных текстах. Лукан противопоставляет магические способности своей ведьмы-некромантки Эрихто способностям некромантов «персидского Вавилона» и «таинственного Мемфиса». Тертуллиан приписывает развитие теории некромантии (в этой связи им упоминаются *aoroi* и *biaiothanatoi*) великому персидскому магу Остану и египтянам

Тифону, Беренике II (родом из Кирены) и Нектанебо. В книге «Физика и мистика» Пс.-Демокрита, основополагающем тексте по алхимии, написанном примерно в начале I в. н.э., ученики перса Остана призывают дух учителя в египетском Мемфисе; мы ещё уделим этому внимание. Эней из Газы говорит о халдеях, египтянах и греках как о способных призывать души давно умерших. Интересующие нас греки были пифагорейцами, поскольку Посидоний связывает их как с персидскими магами, так и с халдеями. Несомненно, Пифагор, как известно, получил свою мудрость и в Египте (подобно Орфею), и в Вавилоне, где обучался у Заратаса/Зороастра и магов[2]. Связь между халдеями (изначально жреческой кастой Вавилона) и магами (согласно Геродоту, изначально кланом священников Медеса, служивших персам в качестве колдунов) обусловлена тем, что Вавилон уже был частью Персидской империи, когда греки впервые заинтересовались восточными некромантами[3].

Начнём с персов. Первое существенное описание некромантии в литературе после Гомера сделал Эсхил в «Персах» (472 г. до н.э.)[4]. Там призрак царя Дария призывает его вдова Атосса вместе с хором персидских старейшин (совершенно греческого покроя) – хор этот, вероятно, уже был испробован и проверен на призраке Ахилла в более ранних греческих драмах. Однако, насколько значима (если вообще значима) связь между некромантией и персами в данном случае? Вопрос этот упирается в старую проблему интерпретации текста трагедии. Когда старейшины из хора призывают призрак Дария, то, согласно всем спискам трагедии, они спрашивают, слышит ли он их «чужие, ясные» (*barbara saphene*), множественные, продолжительные, мерзкие (*dysthroa*) изречения (*bagmata*). Понятие «чужой» используется в трагедии повсеместно персами, и означает (в понимании греков) просто «персидский», а ведь персидские слова должны быть несомненно понятными персам. Но почему же ясные персидские слова являются мерзкими? Предположение о том, что слова мерзки, т.к. скорбь по сути своей мерзка, неадекватно. Так, возникает соблазн вместе с Хедламом (Headlam) прочесть фразу как «чужие, тёмные» (*barbar asaphene*) и отнести их к негреческим, почти бессмысленным, словам, которые мы находим в греческих магических заклинаниях, и которые сегодня принято называть *voces magicae*. Наиболее близкими к таким словам в тексте являются возгласы «*ee*», «*oi*» и «*aiai*», хотя Аристофан и сообщает, что во время постановки хор восклицал «*Iaoui*» (ср. с *Iao*?). Обе интерпретации могут быть вполне применены к Эсхилу. Оба прочтения имеют одинаковое значение для ушей слушателей (акцентуация роли не играет). Осознанно ли автор совместил во фразе чуждость нормальной персидской речи для греческих ушей с чуждостью *voces magicae*, используемых (греческими) некромантами для призыва мёртвых? Ещё важнее другое – считали ли Эсхил и его аудитория, что *voces magicae* греческих некромантов включают персидские слова или тождественны им? Если да, то связь между некромантией и Персией уже тогда была очень значительной. Хедлам считал, что хор должен был представлять магов, сравнивая данную хором характеристику моря как «незапятнанного» с отказом армянского мага Тиридата путешествовать по морю из страха осквернить его[5].

Связь между персидскими магами и некромантией представляется более отчётливой у Геродота (420 г. до н.э.). Он рассказывает, что в Трое, на пути к вторжению в Грецию, Ксеркс приказал магам совершить возлияния героям Троянской войны. «После того, как это совершилось, паника охватила расположившуюся лагерем армию посреди ночи». Ничего больше Геродот не говорит, со свойственным ему молчанием в отношении всего сверхъестественного. Однако очевидным выводом из этого пассажа является то, что маги призывали призраков Троянской войны (которые, как оказалось, всегда были готовы явиться), или, по крайней мере, что армия верила в совершение этого действия. Сомневающимся в том, что представления солдат о магической некромантии разрешают нашу проблему, позволим самостоятельно объяснить иным путём природу паники,

охватившей армию. Геродот, в дань «Персам», по всей видимости, хочет убедить нас в том, что загадочный призрак, явившийся во сне Ксерксу и заставивший его вторгнуться в Грецию – вместо того, чтобы принять лучшее решение – был Дарием, или, по меньшей мере, фальшивым видением, претендующим на имя Дария[6].

Именно «варварские», т.е. персидские, маги убедили, согласно Пифону, Гарпала в своей способности вызвать для него дух Пифоники в Вавилоне приблизительно ранее 326 г. до н.э. Во времена Августа, Страбон утверждал, что у персов были свои «маги и некроманты (*nekuomanteis*)». В «Повести о любви Херея и Каллирои» Харитона, написанной на сломе эр, героиня спрашивает, был ли явившийся на суд Херей манифестацией призрака, призванного персом – Митридатом, играющим роль мага. Когда Нерону понадобилось вызвать призрак своей матери, он обратился к искусству магов, хотя главный из них, Тиридат, по сути, был армянином. Во времена Плиния Старшего, Остан, сопровождавший Ксеркса в его вторжении в Грецию, стал мастером магии, и ему приписывались магические трактаты. В таковых он заявлял о своей способности общаться с призраками людей из подземного мира. Плиний приписывал магам другие более распространённые некромантические техники – такие, как поедание ещё бьющегося сердца, вырезанного из груди крота (для прорицаний), а также использование «*synochitis*», «удерживающего камня», для сохранения призраков, ранее призванных из подземного мира. Тот факт, что ученики Остана были способны вызвать его дух, согласно тексту «Психики и Мистики» Пс.-Демокрита, написанному вскоре после труда Плиния, также указывает на то, что сам Остан считался мастером некромантии. Плутарх знал о том, что персидские ученики Зороастра смешивали растение «*otomi*» с волчьей кровью, чтобы упокоить призраков. Арнобий (деят. ок. 300 г. н.э.) писал, что персидские маги заявляли о своей способности вернуть чувства и дух в мёртвые члены[7].

Персидские маги, как порой считалось, совмещали некромантию с леканомантией (например, об этом пишет Плиний). Посидоний (II в. н.э.) связывал персидских магов с некромантами, а также – с так называемыми леканомантами и гидромантами. Августин, основываясь на Варроне, объясняет, что персидская гидромантия становится некромантией, когда вместо воды используется кровь. Возможно, императору Дидию Юлиану приписывалось современниками использование услуг магов в сфере леканомантической некромантии (см. [Главу 12](#))[8].

Уже в нашу эру можно обнаружить применение понятия «*magos/magus*» к некромантам, существенно не связанным с Персией. Мы уже упоминали армянина Тиридата. Симон Волхв[9], сотворивший из тонкой дымки мальчика, а затем принесший его в жертву с целью некромантической практики, был самаритянином. Его последователи заявляли о своих способностях призвать души пророков из нижнего мира[10]. В анонимной, написанной анапестом латинской поэме, сохранившейся в манускрипте VII в. н.э. под названием «Против лживого мага», объекту критики, ничем не связанному с Персией, приписывается некромантия:

«Когда тебе нечего есть, ты, в невежестве своём, кормишься своими магическими способностями! Когда твоё брюхо пусто, ты стремишься шататься среди теней и могил. Но не внимает призрак твоим заклинаниям, пока, движимый голодом, ты не повергаешь весь Тартар в хаос своими заклятиями, веря, якобы Плутон что-то может дать земному нищему. Почему бы не сожрать тебе мёртвые члены, спрашиваю я, чтобы оказаться в ещё большей нужде, оставаясь вечно и неизменно магом?»



Либаний завершает свою речь «Против лживого мага» ироническим замечанием: магу не следует беспокоиться насчёт решения горожан принести в жертву его сына: «Твой сын будет с тобой и после жертвоприношения. Он будет слышать твой призыв, он явится, он будет беседовать с тобой, он будет проводить ночи с тобой, и, несомненно, он будет повиноваться тебе со значительно большим пристрастием, нежели другие призраки. Так, тебе не стоит огорчаться оттого, что ты лично приносишь пользу целому городу»[12].

Обратимся к некромантии вавилонских халдеев. Лукиан описывает двоих из таковых. В «Любителях лжи» вавилонский халдей возвращает к жизни раба по имени Мида, укушенного в ногу змеей, перед тем, как сжечь всех змей в усадьбе своим дуновением. В «Мениппе» Лукиана некромантия осуществляется в Вавилоне под руководством и присмотром Митробарзана, вавилонского халдея, также связываемого с персидскими магами и учениками Зороастра, облачающимся в кантус[13] при совершении своих некромантических обрядов. Его волосы седые, а борода длинная и благообразная. Вероятно, уже в 326 г. Пифон аналогично идентифицировал своих магов как халдеев, поскольку именно в Вавилоне они предложили ему вызвать призрак Пифоники. В романе Ямвлиха «Вавилоника» (II в. н.э.) упоминается старый астролог-халдей, воскрешающий тело молодой женщины во время похоронной процессии – на манер Аполлония. В ходе романа автор распространяется на предмет волшебников и некромантов, а также говорит о вавилонском чрево вещателе Сакхуре, эквиваленте греческого Эврикла[14].

Происхождение греческой некромантии – как и греческих магических практик в целом – совершенно неясно, однако, существует теоретическая возможность того, что Междуречье оказывало некое опосредованное воздействие на греческую некромантическую культуру во времена Микенской эпохи или ещё более раннего периода архаики, периода «ориентализирующей революции» Бёркерт. В течение этого времени, как полагает Бёркерт, странствующие восточные религиозные деятели были главным источником восточных идей в греческом мире, а поставщики так называемой «чёрной магии» имели среди них особое влияние. Нам, однако, неизвестно, какой была греческая некромантия до тех или иных предполагаемых влияний Междуречья, по этому мы можем допустить, что в те времена, в некотором смысле, существовало древнее восточно-средиземноморское некромантическое *koine*[15]. Так ни одна из некромантических практик, которыми активно обменивались Греция и Междуречье, не может с точностью быть приписана одной из таковых в ущерб другому. Нам так или иначе следует понимать, что греко-римские предания о халдейских некромантах не могут служить доказательствами вавилонского происхождения греческой некромантии. Свойственная грекам ассоциация вавилонян с некромантией, очевидно происходит из свойственной им ассоциации своей собственной некромантии с Персией, и является вторичной по отношению к последней. Уже Гомер (самое позднее – сер. VII в. до н.э.) описывает греческую некромантическую культуру в качестве устоявшейся задолго до каких-либо ассоциаций её с персами[16].

В аккадских источниках существует огромное количество доказательств существования некромантических практик во времена древнего Междуречья[17]. В «Эпосе о Гильгамеше» подземный бог Нергал открывает отверстие в земле, сквозь которое призрак Энкиду проходит, подобно дыханию, и беседует с Гильгамешем. В 672 г. до н.э. ассирийский царь Ассархаддон призвал призрак своей жены Эшарра-хамат, чтобы спросить, является ли подходящим наследником их сын, наследный принц; она ответила утвердительно. Существует и понятие, обозначающее профессионального некроманта: «*lugidim-ma*», «тот, кто заставляет призраков умерших восставать». Ряд «руководств» по некромантии сохранился под общим заглавием «Песнопение для того, чтобы увидеть призрака с целью принятия решения». Обычным методом было нанесение мази из руты,

смешанной с водой и кедровым маслом, на лицо консультирующегося, или же – на фигурку в виде черепа, которая должна была «вместить» призрака. Месяц Абу[18], в который призраки возвращались в любом случае, считался подходящим временем для обряда. Таковые руководства не особо напоминают древнюю некромантию греков, однако, сходства между ритуалами упокоения призраков у аккадцев и архаических греков, как мы уже убедились, впечатляют значительно больше[19].

Знаменитая история из Ветхого Завета о некромантии аэндорской волшебницы, вызвавшей для Саула призрак Самуила, считается сегодня изложением ассирийских практик[20]. Приписывание ведьмы к Ханаану относит её лишь к израильскому населению Израиля. Шмидт (Schmidt) интерпретирует сложную фразеологию текста так: сперва ведьма возвала к собственно богам (*elohim*), а затем с их помощью получила призрак Самуила (согласно альтернативной интерпретации, «боги» и призрак Самуила суть одно и то же). В аккадских источниках описываются аналогичные приношения Шамашу и другим богам в обмен на их помощь в призывании призраков. Композиция истории обычно относится к сер. II тыс. до н.э., однако, Шмидт относит её к сер. I тыс. до н.э. Если он прав, не исключена возможность и греческих влияний: в это время Гомер уже описывал Персефону, владывающую над призраками, являющимися Одиссею.

Обратимся к египтянам. Наиболее стойкие и шаблонные связи между египтянами (или египетскими греками) и некромантией относятся к периоду империи. Происхождение Мериса, часто призывающего души из могил у Вергилия (39 г. до н.э.), не уточняется. Впрочем, коль скоро он носит имя одного из фараонов, упоминаемых Геродотом, предполагается, что он египтянин[21]. Помимо того, что некромантические способности Эрихто у Лукана (прибл. 65 г. н.э.) противопоставляются некромантии «таинственного Мемфиса», магические ингредиенты её воскрешающего зелья напоминают, словно пародия, геродотово описание чудес разных частей Египта: летающие змеи Аравии, кожа ливийских рогатых змей, а также пепел феникса. Вольпиллак (Volpilhac) пришла к мнению о том, что обряды Эрихто частично отображают техники, аналогичные описанным в греческих магических папирусах из Египта, а частично – египетский процесс мумификации. Хотя её детальный сравнительный анализ достаточно искусен, убедила она им немногих[22].

В частности, широко освещают связь некромантии с Египтом и тамошними жрецами два источника. В «Пс.-Клементинах» (III в. н.э.) есть простой пример. В тексте рассказывается о том, что в молодости Климент Римский отчаялся узнать, бессмертна ли душа. Он решил отправиться в Египет и найти там жреца, который вызвал бы для него мертвеца и таким образом разрешил бы его сомнения. Его друг-философ отговорил Климента от столь нечестивого деяния. В этом плане, впрочем, интересной и важной для более широкого понимания является история Фессала из Тралл, приведённая в предисловии к его книге о медицинских свойствах растений, посвящённой Нерону (прав. в 54-68 гг. н.э.). Автор рассказывает, как, будучи упорным молодым учеником, он отчаялся из-за своих неудач в области применения медицинских рецептов из труда Нехепсо, которым он следовал с совершенной точностью; так, он отправился к жрецу Диосполиса (т.е. Фив) для получения ключа к рецептам. Этот жрец завоевал доверие Фессала своей высокой нравственностью и почтенным возрастом. Он был способен вызывать видения (призраков?) в чаше с водой. Он устроил Фессалу консультацию с одной из этих сил. Сначала Фессал должен был поститься в течение трёх дней, пока жрец готовил специальную комнату. Затем жрец спросил у Фессала, с кем тот хочет побеседовать: с душой мертвеца (*psuchēi nekrou tinos*) или с богом. Фессал избрал бога Асклепия. Жрец призвал Асклепия, используя тайные слова, и усадил Фессала в комнате, приказав ему смотреть на трон напротив него, где бог незамедлительно материализовался. С учётом того, что Фессалу предложили выбор между

призраком и богом уже на финальном этапе приготовлений, можно предположить, что богов и призраков призывали посредством идентичных техник. Климент Александрийский (II-III вв. н.э.), несомненно, говорил об аналогичной комнате, когда упоминал «*aduta*<sup>[23]</sup> египтян» в связи с *nekuomanteia* этрусков. Особо интересен в контексте истории Фессала совершенно аналогичный фрагмент из греческого романа, где герой, ожидающий манифестацию Асклепия, сталкивается скорее с призраком, чем с богом. В любом случае, однако, боги не всегда были теми, кем казались в подобных контекстах: Эвнапий (кон. IV в. н.э.) рассказывает о призраке гладиатора, которого призвал для философа Ямвлиха египетский волшебник; призрак называл себя Аполлоном<sup>[24]</sup>.

Некоторые детали истории Фессала обладают чётким сходством с деталями фрагмента ранее упомянутой книги «Психика и Мистика» Пс.-Демокрита, написанной вероятно чуть ранее. Великий персидский маг Остан начал обучать Демокрита и других своих настойчивых учеников (включая собственного сына, второго Остана) природе вещей, но умер перед тем, как открыл им тайну трансмутации последних. Так, ученики вызвали его призрак в Мемфисе, где им было сказано, что его тайные книги спрятаны в храме. Так и не найдя книги, они продолжили собственные попытки в области трансмутации, но, к своему разочарованию, успеха достичь не могли. Наконец, столб храма однажды раскололся, а внутри оказались книги. Демокрит и его товарищи увидели, что следовали они правильным процедурам, но не обратили внимания на идеи, ключевые для искусства; идеи, заключённые во фразе, записанной в каждой из книг: «Природа блаженствует в природе; природа одолевает природу; природа главенствует над природой». Обе истории связаны с Египтом; тайными комнатами; магическими книгами; рьяными учениками, следующими верным техническим процедурам, но терпящим неудачу в понимании основных принципов; с открытием этих принципов; с призыванием призраков. Согласно сходному преданию, приписываемому Плинию, Демокрит также забрал книги финикийского мага Дардана из его могилы<sup>[25]</sup>.

Детали обеих историй, в свою очередь, очень напоминают детали прекрасной сказки о принце Сатни-Хемуасе, написанной на демотическом египетском и известной из папируса эпохи Птолемея. Сложно сказать, насколько сама эта сказка находится под влиянием греческой культуры: вероятно, весьма и весьма. По совету жреца, Нанеферкаптах украл магическую книгу Тота, получившего у Пре (т.е. Ра) разрешение уничтожить вора вместе с семьёй. Тот, таким образом, топил сперва его сына Мериба, затем – его сестру-жену Ахвере, и, наконец, в Ниле – самого Нанеферкаптах. Незадолго до своей смерти, Нанеферкаптах использует заклинание для призыва призраков (или же для поднятия трупов) своих жены и сына со дна реки, а затем, с помощью другого заклинания, заставляет их открыть, что произошло между Тотом и Пре. После этого он хоронит их в Коптосе. Утонувшего Нанеферкаптах хоронят в Мемфисе вместе с его драгоценной книгой. Сатни проникает в его могилу и забирает книгу себе, несмотря на противостояние с манифестацией призрака Ахвере и восставшей мумией Нанеферкаптах. Однако эти двое истязают впоследствии Сатни галлюцинациями до тех пор, пока он не возвращает книгу и не забирает тела Ахвере и Мериба из Коптоса – где местный начальник стражи построил дом над их усыпальницей – чтобы похоронить их в гробнице Нанеферкаптах. В этой истории мы также встречаем, несомненно, Египет, жреца, магическую книгу, двух молодых людей, стремящихся добиться мастерства в своих техниках, проникновение в тайную комнату, некромантию и множество призраков, а также – раскрытие потаённого<sup>[26]</sup>.

В «Метаморфозах» Апулея (II в. н.э.), египтянина Затхласа зовут воскресить мёртвого Телефрона, чтобы последний указал на своего убийцу. Затхлас назван «выдающимся

египетским пророком» и описан как типичный египетский жрец Исида: бритоголовый, в длинной льняной рубаше и сандалиях из пальмовых листьев. Его принуждают к работе не только обещанием высокой платы, но и путём увещаний в рамках общих для египетской культуры мест. Воскрешения и пророчества он добивается, просто возложив одни травы на уста трупа, а другие – на его грудь, воззвав затем к восходящему солнцу и пригрозив труп Эриниями. Воззвание к богу солнца и возложение трав на уста и грудь уже сравнивались с египетской церемонией отверзания уст[27]. Описанное Гелиодором воскрешение старухой из Бессы в Египте своего мёртвого сына является одним из наиболее ярких примеров некромантии в античной литературе. Некромантические практики этой старухи описываются в тексте как нечестивые, но, при этом, популярные среди египтянок (в дальнейшем мы кратко рассмотрим этот эпизод)[28]. Существует, следовательно, несколько примеров египетской некромантии в греко-римской литературной традиции[29].

Когда Аригнот Лукиана – грек-пифагореец – остаётся для упокоения призрака в коринфском доме Эвбатиды, населённом привидениями, он укрепляет себя во время ночного бдения в доме чтением «египетских» книг при свете лампы. Когда появляется призрак, он возвращает его в могилу с помощью заклинаний из книг. Переписчики и читатели формуляров или учебников, относящихся к греческим магическим папирусам греко-римского Египта III-IV вв. н.э., были волшебниками с широкими интересами, в числе которых была, в первую очередь, некромантия. Находясь под мириадами влияний, они считали себя – справедливо или нет – преемниками мудрости древнего Египта. Крупнейшая из таких книг, «Большой Парижский Магический Папирус», содержит рекомендации в области некромантии и многого другого, включая посвящения, филактерии против демонов, леканомантию, привороты, укрощения, астрологию, техники трансов, экзорцизм, развитие бизнеса и наведение снов[30].

Многие аспекты некромантии могут быть отнесены по своему происхождению к египетской культуре, но влияние таковых на раннюю греческую некромантию не является очевидным. Уже упомянутая демотическая сказка о Сатни, своим сюжетом, как мы отметили, во многом была обязана греческой культуре. Пророчество Исаяи о суде над Египтом указывает на то, что египтяне гипотетически прибегали к идолам, оракулам, призракам и духам. Египетские «письма мёртвым» ближе к греческим связывающим ритуалам, в которых используются призраки, чем к прорицаниям – хотя таковая связь и натянута[31].

Вавилон и Персия, по сути, представляли собой крайние восточные земли греческого мира, равно как Египет – крайнюю южную. К счастью, мы также располагаем двумя пространными упоминаниями о некромантах из других окраинных земель. С крайнего севера земли пришёл гиперборейский некромант Лукиана, призвавший призрак отца Главка в его доме (вероятно, это отсылка к преданиям об Абарисе в духе шаманизма). Ведьма-некромантка, к которой обратилась Дидона у Вергилия, была «массилийкой» (жительницей далёкой Эфиопии), но при этом – что особенно интересно – и хранителем храма Гесперид на крайнем западе[32]. Эти пространные отсылки указывают на наличие тенденции в античном воображении относить профессиональных некромантов к народам, живущим на краю известного мира. Эта тенденция может происходить из представления, что, подобно киммерийцам, профессиональные некроманты должны по большей части жить рядом с подземным миром. Считалось, что подземного мира можно достичь, если стремиться к краю (плоской) земли – как и сделал Одиссей у Гомера[33]. Однако, возможно и то, что понятие «культурного дистанцирования» объясняет это явление намного лучше – если только принять во внимание и аналогичную античную тенденцию проецирования некромантии на женщин.

Связь между некромантией и женщинами-практиками в греко-римской традиции начинается уже с «Одиссеи», где Кирка занимает важное место среди советчиков Одиссея. В первую очередь, однако, именно римляне всеми сердцами своими приняли образ женщины-некромантки – латинская поэзия предоставляет множество тому примеров. Почти во всех случаях некромантические способности изображаются в качестве одной из многих разнообразных сверхъестественных сил, подвластных женщинам, понимаемым в основном в качестве ведьм, для которых некромантия является чем-то обычным. Литературная традиция не предоставляет ни одного примера женщины, занимающейся некромантией непрофессионально. Атосса у Эсхила, хотя и не будучи профессиональной некроманткой, является царицей магического народа. Алкимеда у Валерия Флакка (мать Ясона) обращалась к фессалийской профессиональной некромантке, чтобы вызвать призрак Крефея и убедиться в судьбе своего сына. Хотя и можно допустить, что Алкимеда сама – прекрасный пример некроманта-любителя, её имя предполагает прямую связь с колдовством, поскольку элемент *-med-/-mēd-* является дистинктивом имён ведьм[34].

Кирка у Гомера – это первая великая «ведьма» греческой литературы, обладающая разносторонними способностями. Она может утихомиривать животных зельями, посохом, и, вероятно, заклинаниями; обращать людей в животных мазью; становиться невидимой; посылать магические ветра[35]. Также она владеет неким родом приворотной магии, против которой Одиссей вынужден защищаться[36]. Именно Кирка является главным экспертом Одиссея в области некромантии. Она направляет его посоветоваться с Тиресием посредством некромантии, предоставляет ему детальные инструкции насчёт совершения ритуала, и даёт овцу с бараном, которых он должен принести в жертву в ходе последнего. Текст «Одиссеи» в доступной на сегодняшний день форме демонстрирует дополнительные примеры связи Кирки с некромантией. Во-первых, главная причина, по которой Одиссей нуждается в консультации (по утверждению Кирки) – это необходимость получения от Тиресия указаний о том, как найти путь домой. Но Тиресий не даёт никаких чётких указаний, лишь упоминая о том, что путь может лежать мимо Тринакрии, и в основном предостерегая Одиссея от употребления в пищу коров бога Солнца. Когда Одиссей возвращается к Кирке – буквально сразу же после консультации – она уже знает, что Тиресий сказал о Тринакрии (хотя сам Одиссей не промолвил об этом ни слова), и не только повторяет предостережение, но и даёт чёткие указания по поводу маршрута. Отсюда возникает предположение о своеобразном присутствии Кирки во время консультации. Всё выглядит так, словно Кирка сама посещала консультацию (она, в конце концов, могла стать невидимой), или – словно Одиссей, в некотором смысле, по факту не покидал её остров[37]. Во-вторых, пока Одиссей и его люди присутствуют на консультации, юный Эльпенор падает с крыши дворца Кирки и погибает, оставаясь лежать не погребённым посреди её двора. Призрак его впоследствии встречается с Одиссеем, когда последний практикует некромантию, и молит о погребении, каковое Одиссей незамедлительно совершает, вернувшись на остров. Из текста непонятно, знал ли Одиссей о смерти Эльпенора до своего отплытия. Но Кирка очевидно знала о ней – тогда почему, будучи столь любезной и щедрой, она не погребла его? Поскольку безвременно умершие, не погребённые, а отсюда – просящие о погребении – призраки являются неотъемлемыми элементами других некромантических сцен греческой литературы, можно допустить, что на определённой стадии формирования этой устной поэмы Эльпенор или подобная фигура, в противовес Тиресию, был главным пророчествующим консультантом Одиссея. Отсюда, во-первых, Кирка оставила Эльпенора без погребения, чтобы Одиссей осуществил свою консультацию; во-вторых же, Кирка таинственным образом замыслила его смерть изначально[38].



Поскольку *Nekuia* является одним из древнейших фрагментов «Одиссеи», представляется, что часть эта была вставлена в отдельно существующий эпизод, посвящённый Кирке. Она начинается на острове Кирки, и там же заканчивается; в нарративе функция этого фрагмента заключается в предоставлении Одиссеей информации, необходимой для продолжения его путешествия, хотя от самой Кирки по возвращении Одиссеей получает значительно больше сведений. Однако, соблазнительное предположение, якобы эпизод *Nekuia* по происхождению вовсе не зависит от фигуры Кирки, ошибочно. В аккадском «Эпосе о Гильгамеше» фигура, во многом соответствующая Кирке, Сидури, направляет Гильгамеша в лес через воды смерти на поиск мёртвого Утнапиштира[39].

Намного чаще некромантку Кирку мы встречаем в поздней литературе. Кирка у Аполлония посредством жертвоприношения очищает Ясона и Медею от убийства Апсирта, и таким образом помогает им в упокоении его призрака. Она сама почувствовала результат этого действия в форме видения, в котором стены её дворца покрылись кровью. В «Метаморфозах» Овидия она призывает призраков перед тем, как превратить товарищей Пика в животных. Схолии Пс.-Ликофрона сообщает, что после убийства Одиссея Телегоном, он был воскрешён Киркой (*anestese*). Дочь Тиресия Манто, его помощница в некромантических обрядах, напоминает, по словам Стация, Кирку и Медею, «но без их злодеяний»[40].

Медея, разносторонне одарённая колхиянка, тётя или сестра Кирки, была самой популярной ведьмой греческой и латинской литературы, однако не сохранилось ни одной проработанной сцены некромантии с её участием. Аполлоний между прочим намекает, что она блуждает в поисках мертвецов. Овидий кратко приписывает ей некромантию в леденящем кровь резюме её способностей (помимо прочего, она может развернуть землю и вывести мёртвых из их могил), а Валерий Флакк сообщает, что она призывала призраков посредством «Эмонийских заклинаний»[41]. Медея у Сенеки призывает толпу молчаливых мёртвых, которые приходят на свадьбу Ясона и Креусы (=Главки) и помогают отравленному Медеей свадебному наряду выполнить свою задачу. Стаций ещё раз непрямо приписывает ей владение некромантией, когда его Тиресий с удовольствием сравнивает себя с колхидийской женщиной, призывающей призраков посредством скифских трав. Мы уже видели, что с Медеей связывали возведение моста над Ахерузским озером близ Ахеронского *nekuomanteion*, из чего можно сделать вывод, что там она и занималась некромантией[42].

Некоторые более подробные описания Медеи за работой демонстрируют её вовлечённость в занятия, тесно связанные с некромантией. В «Аргонавтике» Аполлония она объясняет Ясону, как применять зелье неуязвимости, которое она ему дала. Предписанные ею обряды весьма напоминают традиционные обряды вызывания, но призраки не появляются, и возникает впечатление, что функция обрядов – просто в получении помощи Гекаты. Ясон ждёт наступления полуночи, покидает всех, купается в реке, надевает тёмные одежды, выкапывает круглую яму (*bothros*), раскладывает в ней костёр, убивает над ним овцу и сжигает её, а затем молится Гекате и совершает возлияние над жертвоприношением. Геката незамедлительно появляется в ужасающей форме со свойственными ей змеями, собаками и факелами[43]. Как мы увидим в [Главе 13](#), множество отголосков, воссоздающих некромантические обряды, встречаются в преданиях о различных операциях омоложения, осуществляемых Медеей – речь идёт, например, об омоложении Эсона, Пелия (ритуал сознательно извращён), нянек Диониса и барана. Омоложения осуществляются путём расчленения субъекта и варки его членов вместе с магическими ингредиентами в котле, или же путём перерезания горла субъекта, опустошения его кровеносных сосудов и наполнения их кровью, смешанной с магическими ингредиентами[44]. Существует версия, что омоложённый баран, с

помощью которого Медея подтолкнула Пелиад к убийству их отца, был призраком, призванным ею[45].

Популярным топосом латинской поэзии является краткое (в нескольких строках) описание ведьмы. Раскалывающаяся земля, призывание духов и мрачное, маниакальное осквернение могильников и погребальных костров с магическими целями – таковы общие места подобных описаний. Прочие общие места включают низведение луны или звёзд в эротических целях, разрушение гор, обращение рек вспять, контроль над погодой, похищение урожая (*excantatio cultorum*), приворотную магию с применением травы под названием «конское безумие» (*hippomanes*) или птиц вертишеек (*iunx*) – часто для самих себя, а также разрушение существующей любви. Таковые описания наличествуют в текстах Тибулла, Вергилия, Овидия и Клавдиана[46]. Популярным подтипом является пьяная ведьма-сводница, старая карга, влюбляющая с помощью магии мужчин в своих девиц, а затем получающая огромные суммы денег за доступ к последним. Такие образы также мимоходом связываются с некромантией в поэзии уже упомянутых Тибулла и Овидия, а также Проперция[47]. На греко-римской земле – в Фессалии, где Медея вступила в брак – находилось своеобразное прибежище ведьм. Яркими примерами некроманток из Фессалии являются Эрихто Лукана и разнообразные ведьмы Апулея (мы их рассмотрим ниже). Кроме того, Стаций и Валерий Флакк предоставляют некоторые дополнительные детали, касающиеся этого явления[48].

Обратимся теперь к наиболее разработанным образам ведьм-некроманток латинской поэзии. Гораций описывает каргу Канидию в ряде поэм приблизительно в 30 г. до н.э. В «Эподах» она утверждает, что может поднять даже кремированного мертвеца. В «Сатирах» ей сопутствует аналогичная напарница, Сагана, и обе описываются как «Фурии». Здесь Канидия бледна, одета в чёрное, ноги её обнажены, а волосы растрёпаны. Ведьмы выкапывают яму на старом эскилинском кладбище своими ногтями, а затем неподалёку разрывают жертвенного ягнёнка голыми руками. Сагана ведёт тяжкую и скорбную беседу с вызванным призраком. Затем ведьмы пугаются взирающей на них статуи Приапа, которая пускает ветры. Убегая, Канидия теряет свои фальшивые зубы, а Сагана – свой незатейливый высокий парик. Цель осуществлённого ими вызова призраков заключалась – по меньшей мере – в реализации некоей приворотной магии. Они снова занимаются приворотами в «Эподах», где, вместе с двумя пришедшими позже товарками, внутри дома замаривают голодом мальчика, чтобы сделать приворотное зелье из его мозга и печени. Отсюда мы также узнаём, что волосы Канидии переплетены змейками, и что она грызёт свои нестриженные ногти. Сагана очищает дом водой из Авернского озера[49].

Наиболее разработанным образом ведьмы-некромантки в греко-римской литературе является пассаж из 400 строк, посвящённый Эрихто, которая оживляет труп для Секста Помпея в «Фарсалии» Лукана (прибл. 65 г. н.э.)[50]. Её появлению предшествуют два обширных введения, первое из которых представляет собой широкий обзор феномена фессалийского ведовства. Ведьмы обладают рядом сил, известных по традиционным шаблонам; среди таковых шутливо подчёркнута их способность раскалывать землю: «Поражённая их голосом, вся тяжеленная громада [планеты Земля] расшаталась, и сквозь неё открылся вид на движущееся небо»[51]. Второе введение сфокусировано на самой Эрихто, и, в частности, на её одержимости магическим использованием трупов, на которые она и сама похожа. Эрихто стара и измождена, у неё кожа по-стигийски бледна, а волосы (которые она перевязывает змейками, когда занимается воскрешением трупов) косматы; одна её поступь убивает растительность. Она с лёгкостью управляет призраками, говорит с «молчаливыми» мертвецами и отправляет послания призракам подземного мира через уста трупов. В юмористической инверсии практики упокоения духа она выгоняет призраков из их могил, чтобы самой в них обитать, выходя лишь по ночам – опять-таки,

словно сама она призрак[52]. Осуществляемые ею магические убийства парадоксально связываются с использованием ею трупов в качестве материала для некромантии или проклятий:

«Она погребает в могилах живые души, ещё не покинувшие свои тела. Смерть приходит за ними вопреки своей воле, и умершим причитаются непрожитые годы. Посредством извращённых погребальных церемоний она освобождает тела от смерти»

Лукан, «Фарсалия», 6.529-32

Её техники собирания частей тел детально описаны. Кости безвременно умерших похищаются из костров, глаза вырываются из погребённых тел, а плоды вырезаются из животов. Когда она не может снять труп повешенного, то перекусывает верёвку зубами и обрывает своим весом. Она посещает погребальные церемонии и откусывает части лиц трупов, притворяясь, будто целует их. С помощью заклинания она приказывает яростной римской гражданской войне продолжаться в Фессалии, чтобы получить огромное количество частей тел для своей работы – в особенности её привлекает перспектива получить трупы наиболее выдающихся полководцев. Однако же, когда Эрихто выходит на сцену, её реальная личность расходится с тем чудовищем, которое мы ожидаем увидеть после данного ранее описания. Она от всего сердца гордится тем, что её слава опередила её, ей приятно помочь Сексту, и в последующем поиске и воскрешении трупа она предстаёт как учтивый, вежливый, внушающий доверие компетентный профессионал[53].

Стаций (кон. I в. н.э.) дважды обращается к сцене с участием Эрихто. В «Фиваиде» он сравнивает фиванку Иду, ковыляющую и причитающую над телами на поле боя в поисках своих мёртвых близнецов, с фессалийской ведьмой. Он объясняет, что для фессалиек свойственно нечестие, могущее оживлять (*renovare*) людей путём заклинаний. Такие ведьмы приходят к мёртвым воинам, полеглим на поле брани, и вопрошают призраков (*manes*), над чьим трупом (*bustum*) следует воззвать к богам (забавно, что имеются в виду небесные боги), в то время, как души (*animae*) недовольно ропщут, а отец Авернского мрака гневается. В «Сильфах» Стаций утешает вдову Лукана Поллу Аргентарию, допуская, что призрак Лукана может ответить на её призыв, вернувшись на один день на поверхность земли (подобно Протесилаю)[54].

«Метаморфозы» Апулея (прибл. 160 г. н.э.) знакомят нас с некоторыми фессалийскими ведьмами, обладающими, помимо прочего, некромантическими способностями – вместе с обычным списком из шаблонной традиции – в частности, способностью превращать себя и других в любых животных. Ужасная старая карга Мерое, хозяйка кабака в Гипате, что близ Лариссы, способна призывать призраков и открывать путь в подземный мир. С помощью вызываемых призраков она осуществляет привороты. Совершив погребальные жертвоприношения над ямой, ей удалось заключить всех горожан в их домах. В жутком повествовании Апулей рассказывает, каким образом, вместе со своей товаркой Пантией, она отслеживает изменившего ей любовника по имени Сократ, а затем с помощью магии снимает с петель дверь, ведущую в его гостиничную комнату, пока тот спит. Она перерезает Сократу горло и собирает его кровь в мех, а затем достаёт его сердце через горловую рану и заменяет его губкой, не оставляя ни следа насилия, завершая свои действия заклинанием: «О, губка, рождённая в море, никогда не пересекай рек». Уходя, ведьмы опорожняют свои мочевые пузыри на Аристомена, перепуганного приятеля Сократа, и магическим образом возвращают дверь на петли. Уверенность Аристомена в убийстве Сократа по пробуждению оказывается ошибочной, однако, позже, когда Сократ наклоняется к реке, чтобы попить, губка из него выскакивает, и он умирает на этот раз навсегда. По всей видимости, он был убит ночью, но затем временно воскрешён, чтобы

ничего не связывало ведьм с его смертью. Ведьма Памфила (также из фессалийской Гипаты) описывается как владычица всех заклятий, связанных с могилами, почитаемая призраками. В своих трудах (закрывающихся, предположительно, в некроантических практиках и проклятиях) она использует множество частей тел, а также гвозди с распятий (вместе с плотью, в которую они были вбиты) и металлические таблички с записями. Также и в фессалийской Лариссе местные ведьмы, «Гарпии», способные обращаться в птиц, собак, мышей, мух и хорьков, и собирающие части тел в магических целях, пытаются ночью поднять тело Телефрона, находясь снаружи комнаты, в которой оно заперто, чтобы заставить его пролезть в проём и позволить ведьмам отрезать нос и уши трупа с последующей заменой их восковыми протезами. Позже, в ходе приключений Луция, мельничиха обращается к некоей жадной старухе, известной своими познаниями в проклятиях и колдовстве, чтобы та приказала несчастному призраку женщины убить её мужа, мельника. Его обнаруживают повесившимся, предположительно доведённым до самоубийства ужасным призраком. В результате своей смерти, призрак мельника получает пророческий дар и является своей дочери, чтобы рассказать ей о происшедшем. Локализация этого эпизода неясна, но, по всей видимости, во время описанных событий Луций всё ещё находился в Фессалии[55].

Гелиодор написал свой греческий роман «Эфиопика» не позже IV в. н.э. Его старуха-египтянка из Бессы изначально представляется обычной безвредной скорбящей матерью, ищущей тело своего сына на поле боя, подобно Иде у Стация; однако, найдя тело, она занимается его оживлением, желая спросить умершего о судьбе его брата. Гелиодор сначала пишет так, словно в самой некроантии как таковой, осуществлённой египтянкой, нет ничего ненормального, но, под конец эпизода, брань, которой труп осыпает старуху, показывает, что её действия совершенно недопустимы. Откровение трупа о том, что за ней наблюдали, повергает старуху в неистовый раж. Она боится стать жертвой сглаза[56].

Связь Сивилл с некроантией относится к традиции, связанной с Авернским озером и рассмотренной выше. Сивилла Деифоба у Вергилия, дочь Главка, в некоторой степени подобна ведьме. Так, она «ужасна» (*horrendae*), она стара, и она – жрица Гекаты/Тривии. Также, она выполняет в «Энеиде» структурную роль Кирки из «Одиссеи» – объясняет герою, как осуществить консультацию. Но в ней нет ничего «недозволенного», губительного, злого или лукавого, и она также занимает почтенное место жрицы Аполлона. Сивилла Автоноя у Сиция Италика (кон. I в. н.э.), наставляющая Сципиона Африканского в области некроантии, не особо описана, однако, она также напоминает ведьму, поскольку её советы насчёт обряда строго соответствуют советам, данным Одиссею Киркой, а её роль в обряде соответствуют роли Деифобы Вергилия. Автоноя находится на пике могущества предшествовавших ей умерших Сивилл (также толком не описанных), однако она по большей части предположительно отождествляется с Деифобой Вергилия. Когда возникает призрак мёртвой Сивиллы, Автоноя передаёт ей право консультанта; так эта мёртвая женщина, подобно более ранним Тиресию у Гомера и Анхизу у Вергилия, выполняет роль эксперта в описании консультируемому подземного мира, его организации и жителей[57].

Некоторые из упомянутых некроанток охарактеризованы как несомненно злые, но это никоим образом не касается их всех. Тенденция характеризовать их таким образом объясняется тем фактом, что большая часть сведений о некроантках происходит от латинской литературной традиции злых ведьм. Эта традиция, сохранившая относительно малую часть истинных форм некроантии, обладает специфической динамикой. Негативное отношение к ведовству не было неуместным в римском обществе, которое в целом вмешивалось в вопросы магии и прорицания в значительно большей мере, чем



греческое общество за всю историю своего существования, в чём мы убедимся в [следующей главе](#).

Перевод Александр Артамонов для Ордена Хранителей Смерти  
18.08.2017

[1] Классическими трудами на английском языке по данным темам являются следующие: о чужаках — Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford, о женщинах — Zeitlin, F. I. 1996. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago. Магический контекст раскрыт в статье: Gordon R. 1987 “Aelian’s Peony: The Location of Magic in Graeco-Roman Tradition.” *Comparative Criticism* 9 (сс. 73-80 о чужаках и сс. 80-84 о женщинах). В [первой главе](#) я подчеркнул греко-римскую тенденцию приписывать т.наз. «инкубацию» другим народам или представителям других религий (кельтам, иудеям, христианам). По поводу связи гендера и гоэтии см. также: Johnston S. I. 1999. *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley (сс. 112-115).

[2] По поводу Эрихто см.: Лукан, «Фарсалия», 6.449 – ср. с 6.425-34. Насчёт осведомлённости Секста в тайнах жестоких магов см.: Germain, G. 1954. *Genèse de l’Odyssée. Le fantastique et le sacré*, Paris, с. 371. Тертуллиан, «О душе», 55 и 57. Ср.: Bidez, J., and F. Cumont. 1938. *Les mages hellénisés*, Paris: т.1, с. 184, т.2, сс. 287-88. Псевдо-Демокрит, «Physica et Mystica», 2 (см. также сс. 317-18 в книге Bidez и Cumont: собранные там комментарии доказывают, что в Псевдо-Демокрита действие происходит в Мемфисе). Эней из Газы, «Теофраст»; ср.: Hopfner, T, 1921-24. *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, т. 2, с. 595, и Collard, M. 1949. “La necromancie dans l’antiquité.” Thesis, University of Liege, сс. 116 и 122. Посидоний, фр. 133; ср.: Страбон, «География», С638; О Пифагоре: Геродот, «История», 2.81 и 123; Аристоксен, фр.13; Исократ, «Бусириис», 28; Плиний, «Естественная История», 30.1.9; Лукиан, «Продажа жизней», 3; Диоген Лаэртский, 8.2-3; Порфирий, «Жизнь Пифагора», 6-7; Ямвлих, «О Пифагоровой жизни», 12-13, 18-19, 151, 154 и 158; и Ипполит, «Опровержения», 1.2, ср.: Philip, J. A. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto, сс. 189-91. Вместе с тем, Климент Александрийский в «Строматах» (5.103) называет самого Зороастра прообразом Эра, героя весьма пифагорейского мифа Платона, чтобы тем самым объяснить его изначальную просвещённость; ср.: Ganschinietz, R. 1919. “Katabasis.” *RE* 10, с. 2412. Насчёт Орфея (и Пифагора) как получивших свою мудрость из Египта: Гекатей Абдерский, фр. 25; Диодор Сицилийский, 1.96 (см. также [Главу 8](#)).

[3] Насчёт мидийского происхождения магов см.: Bickerman, E. J., and H. Tadmor. 1978. “Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi.” *Athenaeum* 59, сс. 250, 259-60; Bemand, A. 1991. *Sorciers grecs*. Paris, сс. 44-47. Один лишь Геродот (1.101) приписывает им мидийское происхождение, однако, он, вероятно, делает такой вывод из своей ошибочной этимологии, на основе которой «Мидия» происходит от имени волшебницы Медеи (7.62). О халдеях: Massoneau, E. 1934. *La magie dans l’antiquité romaine*. Paris; Bemand, 1991, сс. 48-54.

[4] Эсхил, «Персы», 698-680. Разбор этого эпизода см. в: Headlam 1902; Eitrem 1928; Lawson 1934; Bidez 1937; Hickman 1938: 19-24; Rose 1950; Scazzoso 1952; Broadhead 1960: 302-9; Alexanderson 1967; Haldane 1972; Taplin 1977: 114-19; Bickerman and Tadmor 1978; Jouan 1981; Belloni 1982 и 1988; and Hall 1989: 89-90 и 1996.



[5] *ῥάρβαρα... ῥάγματα*: Эсхил, «Персы», 633-37. Нё и т.д.: Эсхил, 651, 656, 663 и 671-72. Аристофан, «Лягушки», 1028-29; ср.: Dover 1993: ad loc. Headlam 1902: 55-56, вместе с Lowe 1929: 55; Bides 1937; Scazzoso 1952; Hopfner 1935: 2220-22; Cumont 1949: 99-100; and Johnston 1999: 117-13; против: Lawson 1934: 31; Vrugt-Lentz 1960: 35; ср.: Hall 1939: 37-33. «Незапятнанное море»: Эсхил, «Персы», 530. Тиридат: Плиний, «Естественная история», 30.17.

[6] Геродот, 7.43; Bickerman, Tadmor 1973: 250; Johnston 1999: 110; см. [Главу 1](#) о призраках троянской долины. Дарий: Геродот, 7.12- 18.

[7] О Пифонике: Пифон, *TrGF* 91, F1, Афиней 596e-f; Снелл (1967, сс. 99-117) утверждает, что эта сатирическая драма датируется 362 г., а местом действия является Вавилон, поскольку именно там была похоронена Пифоника (Феопомп, *FGH* 115, F253); Страбон, C762; Харитон, «Каллироя», 5.9.4, ср.: 5.7.10. О магах Нерона: Светоний, «Нерон», 34; Плиний, «Естественная история», 30.14-18; ср.: Cumont 1949, сс. 99-100; Плиний, «Естественная история», 30.14 (ср. сведения об Остане: Bidez, Cumont 1938, 1: 167-212, 2: 267-354), 30.19 (всё ещё бьющееся сердце), 37.191 («*συνοχίτης*»). «*Physica et Mystica*»: см. сноску 2; Плутарх, «Моралии», 369e-f; ср.: Cumont 1949, с. 99; Арнобий, «Против язычников», 1.52; ср.: Bidez, Cumont 1938, 1: 141.

[8] Посидоний, F133; Его слова повторяют Страбон (C762) и Августин («О Граде Божьем», 7.35); ср.: Cumont 1949, с. 99 и [Главу 12](#); О Дидии Юлиане см. [Главу 10](#).

[9] В оригинале – Simon Magus, «Симон Маг» (прим. переводчика).

[10] Климент Римский, «Воспоминания», 2.13-15 (о мальчике) (книга «Воспоминания» относится к т.наз «Псевдо-Климентинам», т.е. к подложным сочинениям Климента – прим. переводчика) и Тертуллиан, «О душе», 57 (о последователях Симона-Волхва); см.: Johnston 1999, с. 137-39 (о более широком значении понятия «magus»).

[11] =*Anthologia Latina*, no. 299; *PLM* 4, с. 392 (ed. Baehrens); ср.: Hopfner 1921-24, 2: 589-90. Текст последнего предложения неоднозначен: по версии Беренса, он переводится так: «Мне кажется, всё куда хуже – быть тебе вечно в нужде, коли ты обращаешься к трупам!».

[12] Либаний, 41.51.

[13] Кантус – род персидского плаща (прим. переводчика).

[14] Лукиан, «Любители лжи», 11-13, Менипп, 6-11 (ср. Bidez, Cumont 1938, 2: B30). Пифон, *TrGF* 91, F1. Ямвлих, «Вавилоника» (Плотин, 75a-b) (ср.: Tropper 1989: 56-57, 178-80). Также вскользь упоминаются вавилонские халдеи, практикующие некромантию, у Феодорита Кирского «*Graecarum Affectionum Curatio*», 10 (*PG* 83, с. 1061).

[15] То есть, единое ценностно-смысловое пространство (прим. переводчика).

[16] Burkert 1983b, 1992, с. 65-73. О *koine* Восточного Средиземноморья см.: Turpet 1986: 2591. О значении Персидской империи в контексте передачи магических идей грекам см.: Graf 1997a: 172.

[17] О некромантии в древнем Междуречье см. прежде всего: Finkel 1983-84, Tropper 1989: 47-109; см. также: Meier 1937; Reiner 1938; Castellino 1953; Bayliss 1973; Tsuki- moto 1985; Bottero 1992: 268-86; Schmidt 1995: 117-18, 121-26; Scurlock 1988 and 1995; and

Johnston 1999: 87-90. О магии Междуречья в более широком контексте см: Contenau 1940; Reiner 1966, 1987; Abusch 1987; Bottero 1987-90; Caplice 1970; и Graf 1997a: 287 (в основном ради современной библиографии). По поводу некромантии в Угарите см: Dieterich, Loretz 1990; по поводу хеттов см.: Goetze, Sturtevant 1938; и Tropper 1989: 110-17.

[18] Охватывает часть дней июля и августа современного календаря (прим. переводчика).

[19] «Эпос о Гильгамеше», 12.3.1.28, ср.: Ganschietz 1919: 2389-91; Hopfner 1921-24, 2: 592; Collard 1949: 6; Germain 1954: 375-76; Vrugt-Lentz 1960: 2; Clark 1979: 34; Tropper 1986, 1989: 62-69; Burkert 1992: 65; West 1997b: 151-52, 344-45. Об Аксархаддоне: Finkel 1983-84: 1-3; Tropper 1989: 76-83; Schmidt 1995: 117. О «лу гидим-ма»: Lu II iii 27'; Lu Excerpt I 183; OB Lu A 357, C<sub>4</sub> 4; Hg. B IV 149; OB Lu C<sub>4</sub> 6; Lu Excerpt II 19; ср.: Tropper 1989: 58-62, Scurlock 1995: 106. Руководства по заклинаниям: RAM 215:59//*SpTU* 2, no. 20 r. 22-26; ср.: Tropper 1989: 83-103, Scurlock 1995: 106-7. Об упокоении призраков у аккадцев см. [Главу 7](#).

[20] 1Цар.28:3-25. Анализ эпизода: Klostermann 1912; Caquot 1968; Ebach, Rutgersworden 1977; Burns 1978; Smelik 1979; Finkel 1983-84: 15; Grotanelli 1987; Tropper 1989: 161-350 (особенно сс. 205-27, вместе с библиографией на сс. 362-71); Schmidt 1995; West 1997b: 550-52 (с углублённым сравнением эпизода с некромантией Дария у Эсхила). Призрак Самуила также произносит посмертные пророчества в: Сирах. 46.23.

[21] Вергилий, «Эклоги», 8.95-99; Геродот, 2.13 и 101. Он использует понтийские травы, что отсылает нас к Медее (и Гераклею Понтийской?), а также намекает на таинственную природу используемых им веществ.

[22] Лукан, «Фарсалия», 6.677-80; ср.: Геродот, 2.73-75. Volpilhas 1978: особенно сс. 278-80 и 285-86; ср. также: Collard 1949: 60, 132; Baldini-Moscadi 1976; Brashear 1992: 46. Ни Tupet (1988: 424), ни Gordon (1987a, несправедливо называющий статью Volpilhas «бессмысленной» на с. 235) не согласились с этим предположением.

[23] «Святылища», «крипты» (прим. переводчика).

[24] Климент Римский, «Воспоминания», 1.5; ср. Cumont 1949: 87, 100. Фессал Тралльский, «De virtutibus herbarum», сс. 43-53; ср.: Merkelbach, Totti 1990-92, 3: 84-85; Bernand 1991: 269; ср. также с инструкцией египетского заклинателя у Лукиана («Любители лжи», 34); призраки и демоны также появляются в подземных залах Египта у Веттия Валента (67.5, 112.34, 113.17). Климент Александрийский, «Протрептик», III P; ср.: Евсевий, «Приготовление к Евангелию», 2.3.4-5, и Феодорит Кирский, «Graecarum Affectionum Curatio», 10 (*PG* 83, с. 1061). О романе: «Papyrus Oxyrhynchus», 416; ср.: Stephens, Winkler 1995: 409-15. Эвнапий, «Жизни философов и софистов», 473.

[25] Пс.-Демокрит, «Физика и мистика», 2, сс. 42, 21 (Bidez, Cumont 1938, 2: 317-18). Плиний, «Естественная История», 30.9.

[26] *Setne* = *P. Cairo* 30646, 1973-80, 3: 127-38. См.: S. West 1983: 57; и (на счёт греческих влияний) Schmidt 1995: 116. Для большей информации о посвящениях и книгах в египетских *ἄδουα* см.: Псевдо-Киприан, «Confessiones», 12; Иероним Стридонский, «Житие Илариона Великого», 12; Арнобий, «Против язычников», 1.43; и Дион Кассий, 75.13.2 (ср.: Graf 1997a: 90).

[27] Апулей, «Метаморфозы», 2.28-30. Ср.: Hopfner 1921-24, 2: 579-81; Collard 1949: 72; по поводу египетского ритуала отверзания уст см.: Otto 1960.

[28] Гелиодор, «Эфиопика», 6.13-15. Ср.: Bernard 1991: 282. Обратите внимание: главная характерная черта её обряда (блуждание среди мёртвых тел) приписывается вульгарной и низменной из двух египетских мудростей (3.16).

[29] Во время правления Тиберия, Апион, александрийский ритор, пришёл в Рим и говорил о некромантии, но Плиний назвал его мошенником (Плиний, «Естественная история», 30.18). В тексте «Confessiones», приписываемом Киприану (ранее III в. н.э.), рассказчик утверждает, якобы он «слышал голоса мёртвых из могил» в Египте (Пс.-Киприан «Confessiones», 2, с. 1107; ср.: Hopfner 1921-24, 2: 596). Макриан, верховный маг Египта, совратил императора Валериана (правившего в 253-60 гг.) приносить в жертву детей и младенцев с некромантическими целями (Эвсевий, «Церковная История», 7.10; см. гл. 10). Афанасий, епископ Александрии во времена Юлиана (правившего в 361-63 гг.) предположительно разрезал мальчиков и девочек, чтобы исследовать их внутренности (Сократ Схоластик, «Церковная История», 3.13).

[30] Лукиан, «Любители лжи», 30-31. См. [Главу 13](#) по поводу некромантии в *PGM IV*.

[31] Исая: Ис. 19:3. Народная некромантия египтян см.: Demaree 1983; Tropper 1989: 27-46; Ritner 1993: 180-83; Schmidt 1995: 115-16; Johnston 1999: 90-94.

[32] Лукиан, «Любители лжи», 13-14; гипербореи: см.: Mellor 1968; Вергилий, «Энеида», 4.478-93.

[33] Гомер, «Одиссея», 11.13-19.

[34] Атосса: Эсхил, «Персы», 598-842; ср.: Lawson 1934: 80; Алкимед: Валерий Флакк, «Аргонавтика», I.730-51; ср. Halm-Tisseratn 1993: 35 (по поводу имени; ср. «Медее» и «Перимеда»).

[35] Основные способности Кирки: Гомер, «Одиссея», 10.212-15, 237-43, 316-20, 392-96, 569-74, 11.7. Об Одиссее и Кирке вообще см.: Paetz 1970; Marinatos 1995. Насчёт Кирки как «персиянки», дочери Перса или Персия, см.: Headlam 1902: 55, Lowe 1929: 87.

[36] Гомер, «Одиссея», 10.301 и 341. Попавшиеся ведьмам не возвращаются домой: ср. с судьбой Одиссея, попавшего в руки Калипсо («Одиссея», 1.13-15) и с судьбой пленённых песнями Сирен (12.41-46). В «Метаморфозах» Апулея ведьма Мерое смогла поработить Сократа и удерживать его вдали от дома, единожды переспав с ним (1.7), а ведьмы Лариссы удерживали Телефрона от возвращения домой, изуродовав его (2.30).

[37] Гомер, «Одиссея», 10.488-540 (некромантические наставления Кирки), 10.538-40 (потребности Одиссея), 11.105-13 (Тринакрия), 12.37-141 (маршрут, данный Киркой); схолиасты 12.492 вместе с Эвстахией (схолиастом 12.491) недоумевали по этому поводу. Насчёт античных исследований фрагмента «Νεκυια» см.: Petzl 1969; Heubeck и др., 1988-92, 2: 82 83. Ср. с наблюдениями Bouche-Leleercq 1879-82, 3: 332-33; Headlam 1902: 55; Lowe 1929: 52; Lawson 1934: 80; Collard 1949: 24; Lloyd-Jones 1967: 224. Marinatos 1995 предлагает интересный взгляд, якобы Кирку следует понимать (помимо всего прочего) в качестве «богини смерти» и пограничной фигуры между сферами жизни и смерти.

[38] Молчание Одиссея насчёт Эльпенора в его описании своего отплытия с острова Кирки (10.551-60) предполагает его неведение насчёт утраты (а чем же в это время были заняты его товарищи?). Однако если понимать *kateleipomen* буквально, то можно предположить, что труп Эльпенора был оставлен без погребения сознательно. Ср.: Clark 1979: 161; Уэст (1997b: 164-65) указывает, что в шумерской версии «Эпоса о Гильгамеше» (12.4-6) упавшие с крыш выделялись в отдельную категорию мёртвых в подземном мире.

[39] Гомер, «Одиссея», 11.1-5 (начало) и 12.1-7 (конец). Насчёт исследований в области истории композиции эпизода «Неκνία» см., например, Rohde 1881 и 1925: 32-33; Schwartz 1924: 137-49; Van der Valk 1935: Merkelbach 1969: 185-91, 209-30; Kirk 1962: 236-40; Bona 1966: 55-58; Clark 1979: 39 45, 98; Vermeule 1979: 28; Bremmer 1983: 81; Burkert 1985: 196; Garland 1985: 150; Heubeck и др. 1988-92, 2: 5-11, 75-77, 90-91; Bernstein 1993: 23; Sourvinou-Inwood 1995: 70-76. Насчёт Утнапиштира: «Эпос о Гильгамеше», табличка 10; ср.: Clark 1979: 25-26, 208; West 1997b: 405-12. Я использую «Эпос о Гильгамеше» в качестве примера восточно-средиземноморского народного предания, но не допускаю, что этот эпос генетически предшествовал «Одиссее».

[40] Аполлоний Родосский, «Аргонавтика», 4.659-717. Овидий, «Метаморфозы», 14.403-15; ср.: Headlam 1902: 58; Lowe 1929: 96; и Rabinowitz 1998: 105-6. Схолиаст (псевдо-Ликофрон), «Александра», 805. Стаций, «Фиваида», 4.50-51.

[41] Эмония (Ἄζονια) – древнее название Фессалии (прим. переводчика).

[42] Аполлоний Родосский, «Аргонавтика». 4.51. Овидий, «Метаморфозы», 7.206; ср.: Halm-Tisserant 1993: 28. Валерий Флакк, «Аргонавтика», 6.439 50. Сенека, «Медея», 740 49; ср.: 771-842 (моление к Гекате). Стаций Фиваид, 4.504-6. Насчёт Ахерусийского моста: Луций Ампейлий, «Памятная Книжица», 8.3; ср.: Hammond 1967: 366, сноска 4; см. также [Главу 4](#). Спекуляции на тему того, якобы некогда некромантическими практиками в «Аргонавтике» руководила Медея, слабо обоснованы: Huxley 1969: 67, 72; ср.: Clark 1979: 61. По поводу Медеи в целом см.: Lowe 1929: 67-87; Moreau 1994; Clauss, Johnston 1997.

[43] Аполлоний Родосский, «Аргонавтика», 3.1024-45, 1194-1224; ср.: Rabinowitz 1998: 111. В «Орфической Аргонавтике» повторяется сюжетная последовательность Аполлония. Здесь Медея, наряду с Орфеем, призывает Гекату и другие ужасающие подземные силы, используя, помимо всего прочего, кукол Вуду из ячменя, а также принося в жертву чёрных щенков.

[44] Овидий («Метаморозы», 7.159-349) предоставляет наиболее проработанный список; другие списки, которые относятся к VII и VI вв. до н.э., представлены у Halm-Tisscrant (1993: 243-47) вместе с глубоким их обсуждением на сс. 26-36. Ср.: Bouche-Leclercq 1879-82, 1: 332 и [Глава 13](#) – насчёт родства подобных омолаживающих техник с некромантией.

[45] Диодор Сицилийский, 4.51-52.

[46] Тибуллу известна ведьма, способная раскалывать землю, поднимать призраков из могил и призывать скелетов из тёплых кострищ, удерживая их магическими воплями и изгоняя кроплением молока (1.2.45-48; ср.: Tupet 1976: 338-40). Предположительно, Амариллис Вергилия (если таково её имя) была способна призывать призраков из могил с помощью понтийских трав, однако, как подчёркивается, этому её обучил мужчина Мерис («Эклоги», 8.98). У Дидоны Вергилия была массивная ведьма, принуждавшая мертвецов блуждать по ночам, а землю – стонать под ногами («Энеида», 4.478-91). Свою

собираетелный образ ведьмы Овидий описывает как старуху, раскалывающую землю нечестивыми заклинаниями, и выводющую призраков из их могил («Лекарство от любви», 249-60). В труде Клавдиана «Против Руфина» (395-97 гг. н.э.) Фурия Мегера притворяется мужчиной-чародеем, а затем демонстрирует ряд магических способностей, знакомых читателю по шаблонным описаниям ведьм; помимо всего прочего, она заявляет: «Я часто умилоствляла призраков и Гекату своими обрядами в ночи, и заклинаниями своими возвращала к жизни погребённые трупы» («Против Руфина», 1.154-56; ср.: Levy 1971). Насчёт некромантии как популярного топоса латинской поэзии см.: Liedloff 1884, Collard 1949: 49. О низведении луны см.: Hill 1973; Tupet 1976: 92-103; Bicknell 1984. О ведьмах в латинской поэзии вообще см.: Luck 1962, Caro Baroja 1964: 17-40; Tupet 1976.

[47] Проклиная одну из таковых ведьм, Тибулл молит о том, чтобы призраки вечно кружили вокруг неё, жалуясь на свои судьбы (1.5.49-56). Дипсада («Жаждающая») Овидия призывает своих древних предков и раскалывает земную твердь («Любовные элегии», 1.8.17-18). Аканфиду Проперция также можно связать с некромантией: призывание призраков ради проклятия (посевов?) можно вывести из следующей фразы: «Если она положит коллинские травы в ров, хлынут воды, и всё сметут» (4.5.11.-12, согласно интерпретации Гульда (1990) – хотя Тьюпет (1976: 361-64) предлагает другую интерпретацию, заслуживающую внимания). О характеристиках ведьмы-старухи Аканфиды см.: Проперций, «Элегии», 4.5.2, 9-10, 13-18, 75-76).

[48] Когда у Стация Гермес выводит из подземного мира призрака Лая, другой призрак предполагает, что Лаю приказала выйти из его потаённой гробницы фессалийская жрица («Фиваида», 2.19-25). У того же Стация Тиресий презрительно заявляет, что подземные должны повиноваться скорее ему, чем свихнувшейся фессалийке («Фиваида», 4.504). Когда Алкимеда, мать Ясона, беспокоится о своём сыне в «Аргонавтике» Валерия Флакка, она обращается к фессалийке, которая организовывает жертвоприношение подземному Зевсу и стигийским призракам, кропит яму кровью, произносит заклинания и приказывает призраку Кретея, отчима Алкимеды, успокоить свою падчерицу («Аргонавтика», 1.730-51, 780; ср.: Eitrem 1941: 72-74). Насчёт феномена фессалийского ведовства вообще см.: Лукан, «Фарсалия», 6.413-506, Плиний, «Естественная история», 30.1; ср.: Bowersock 1965: 278-79; Hill 1973. Название «Фессалия» изначально значило «земля волшебников»: Gregoire 1949.

[49] Гораций, «Эподы», 5 (о заморенном голоде мальчике; ср.: Tupet 1976: 309-29), 17.79 (о сожжённом трупе), и «Сатиры» 1.8 (об Эсквилине; см. важное обсуждение этого эпизода: Tupet 1976: 298-309). Детальное исследование трех стихов Горация о Канидии: Ingallina 1974 (особенно 97-101, где речь идёт о некромантии); см. также Della Corte и др. 1991-94. Мэннинг (1970) разделяет убеждение Помпония Порфириона, якобы в «Эподах» Горация (3.8 и 5.43) «Канидия» представляет собой реальную неаполитанскую ведьму Гратидию.

[50] Лукан, «Фарсалия», 6.413-830. Этот эпизод детально разобран в следующих трудах: Fahz 1904; Bruce 1913; Rose 1913; Bourgerie 1928; Eitrem 1941: 70-72; Dick 1963; Morford 1967: 59-74; Ahl 1969, 1976: 130-49; Schotes 1969: 50-99; Paratore 1974, 1992: 55-66; Fauth 1975; Baldini-Moscadi 1976; Martindale 1977, 1980; Volpillhac 1978; Marastoni 1979; Gordon 1987a (Образ Эрихто вдохновлён Ламией?); Johnson 1987: 19-33; O'Higgins 1988; Tupet 1988 (кн. 6 «Фарсалии» — это смысловой антипод кн. 6 «Энеиды»?); Verberne 1988; Braund 1989; Longo 1989; Masters 1992: 179-215 (хороший анализ комбинации комедийного и ужасного в этой сцене); Viansino 1995; Korenjak 1996.



[51] Согласно замечанию Ф. А. Петровского, имеется в виду, что трещина расколола землю полностью, открыв противоположные небеса (прим. переводчика).

[52] Лукан, «Фарсалия», 6.483 -84, 507-21, 654-56, 568.

[53] Лукан, «Фарсалия», 6.553-87 (собираение частей тела; ср. «Anthologia Latina», no. 294), 6.604 (о славе и гордости; ср. 569), 6.657-66 (о ведьме как учтивом профессионале; ср.: Ahl 1976: 132). См. [Главу 13](#) по поводу воскрешения.

[54] Ида: Стаций, «Фиваида», 3.140-46; ср.: 4.503-4, где также вскользь упомянута некромантия фессалийских ведьм; Norfner 1921-24, 2: 568: Стаций, «Сильвы», 2.7.120-23; Marastoni (1979) делает из приведённого текста вывод, якобы Полла была прообразом Эрихто!

[55] Апулей, «Метаморфозы», 1.7-19 (о Мерое и Пантии), 2.5, 3.15-18 (о Памфиле), 2.21-30 (о Телефроне), и 9.29-31 (о мельнике; этот эпизод происходит в Фессалии с учётом 10.18; я выражаю благодарность Джону Моргану за совет на этот счёт).

[56] Гелиодор, «Эфиопика», 6.12-15.

[57] Вергилий, «Энеида», 6, особенно строки 10 -13, 35-36, 268, 564; ср.: Eitrem 1945: 90-91, 102-8. Силий Италик, «Пуника», 13.401-34, 488-894.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 10. НЕКРОМАНТИЯ СРЕДИ РИМЛЯН

В целом, римляне относились к практикующим некромантам со значительно большей неприязнью, чем греки. Уже во время поздней Республики римлянин мог оскорбить своих врагов, обвинив их в практике некромантии; негативное отношение к некромантии базировалось на том, что её ассоциировали с человеческими жертвоприношениями. В период Империи, если не ранее, некромантические практики осуждались в текстах основных законов, запрещающих магию и гадание, а также (в случаях обвинений в человеческих жертвоприношениях) – преследовались как убийства. В имперский период практики некромантии приписывались самим императорам, равно как и их предполагаемым врагам, которые якобы занимались некромантией, чтобы предсказывать смерть правителя. Приписывание некромантических практик императорам помогало в различных ситуациях изображать их в качестве обезумевших, отчаявшихся и неуравновешенных. Страх императоров перед некромантическими прорицаниями обстоятельств их будущей смерти был вызван не только несомненной враждебностью таких действий и их революционным характером, но также и опасением, что таковой акт предсказания может сам по себе приблизить предсказанную гибель.

\*\*\*

Среди римлян эпохи Республики с некромантией непосредственно связаны Ватиний, Нигидий Фигул, Аппий Клавдий Пульхр и Секст Помпей. Цицерон обвиняет Ватиния в некромантических практиках во фрагменте своей высокомерной инвективы (56 г. до н.э.):

«...ты, привыкший называть себя пифагорейцем и прикрывать свои чудовищные и варварские деяния именем образованнейшего человека; такое сумасбродство завладело тобой, такое великое безумие, что, хотя ты и занимался неслыханными преступными обрядами, хотя ты и привык уже вызывать призраков мёртвых, хотя ты и привык приносить в жертвы призракам мёртвых внутренности мальчиков...»

Цицерон, «Против Ватиния», 14

Если эта риторическая речь и основана на каких-либо реальных фактах, вероятно, что одним из них является принадлежность Ватиния к пифагорейцам[1]. Когда некромант приносит в жертву мальчиков, он делает это с целью получения призрака для некромантической эксплуатации, однако намного более распространённой ролью мальчиков в некромантии было, вероятно, использование их в качестве медиумов (см. Главу 12).

Комментатор речи «Против Ватиния» ошибочно отождествляет «образованнейшего человека», чьим именем прикрывался Ватиний, с пифагорейцем Нигидием Фигулом (ум. в 45 г. до н.э.), однако эта ошибка позволяет установить, что Нигидия Фигула – независимо от Ватиния – также связывали с некромантией. По крайней мере, поговаривали о том, что он использовал заколдованного мальчика-медиума для определения судьбы неких украденных денег, часть которых была зарыта, а часть потрачена. Возможно, мальчик общался с призраками, подобными Мелиссе, открывшей Периандру место нахождения утерянного сокровища. Сохранившиеся фрагменты работ Нигидия демонстрируют его интерес к ряду прорицательных техник: авгурологии, гиероскопии, онейромантии, бронтоскопии (прорицанию по грому) и астрологии. Распространённое мнение, о том, что якобы Нигидий познакомил Рим с некромантией, выглядит необоснованным и неприемлемым с учётом того, что римлянам издавна были известны кумские некромантические традиции[2].

В 45-44 гг. до н.э. Цицерон дважды кратко и уничижительно утверждал, что «обряды некромантии» совершал Аппий Клавдий Пульхр, консул 54 г. до н.э., а впоследствии – наместник Ахайи. В то же время он хитро сравнивал появление Аппия на гладиаторских боях с появлением призрака Деифила, описанным в «Илионе» Пакувия, используя отдельные цитаты из речи, которую призрак произносит в пьесе. Даже если обвинение в некромантии и было ложным, в него поверили из-за присущего Аппию увлечения прорицаниями, подземным миром и комбинацией оных. Будучи в 63 г. до н.э. авгуром, он написал книгу о своей службе; в 50 г. до н.э. он восстановил малый пропилей в Элевсине, за что афиняне отблагодарили его статуей; за жертвы Амфиараю он был аналогично отблагодарён статуей, воздвигнутой жителями Оропа. Аппий прославился как некромант уже в 56 г. до н.э., когда Цицерон обвинил его брата Клодия и сестру Клодию в своей речи в защиту Целия. Судьи впоследствии решили, что «пустые кошмары ночи», которые привели Клодия в постель Клодии и стали причиной их инцеста, были призваны Аппием. Обвиняя Аппия в другой речи, Цицерон риторически призвал его дальнего предка Аппия Клавдия Цека восстать из мёртвых (*existat*), чтобы тот обличил развратную Клодию[3]. Цицерон не раз оправдывал подобные риторические приёмы: «ораторам и философам позволено заставлять немых говорить, а мёртвых – являться из подземного мира». Впоследствии этот приём получил название *eidolopoia*, «сотворение призрака» (другой случай применения такого образа заслуживает упоминания: в 55 г. до н.э. Помпей Великий пошутил, что Гельвий Манция Формианский, весьма престарелый человек низкого происхождения, обвинявший Либона перед цензорами, был «прислан теми, что внизу». Гельвий воспользовался этим образом и заметил, что множество призраков выдающихся римлян, которых он видел там, внизу, стеноют о том, что Помпей их

перебил, как скот[4]). Лукан изобразил одержимого прорицаниями Аппия, который принуждает Пифию Фемоною восстановить закрытый дельфийский оракул и предсказать его судьбу в гражданской войне, предопределив тем самым её смерть. Среди критиков существует спорное мнение касательно того, что данный эпизод в значительной степени копирует сцену некромантических практик, осуществляемых Эрихто[5].

Множество некромантических историй было связано с фигурой Секста Помпея, сына Помпея Великого. Именно он является инициатором некромантического обряда оживления трупа, осуществлённого Эрихто у Лукана. Именно Сексту дал спонтанное пророчество труп Габиена во время Сицилийской войны (38-36 гг. до н.э.). Согласно преданию, в ночь, предшествующую гибели Секста Помпея в 36 г. до н.э. на Сицилии (на самом деле, он погиб в Азии), призрак его отца явился ему во сне и предложил либо бежать, либо прийти к нему. Мог ли Секст быть (или быть связанным с) «нечестивым верховным жрецом неизрекаемой религии», с помощью которой постыдно был призван призрак Помпея Великого в латинской эпиграмме, приписываемой Сенеке? Эпитет «нечестивый» (*impius*) выглядит как подчёркнутый антоним принятого Секстом прозвища «Благочестивый» (*Pius*). Представление о Сексте Помпее как о могущественном некроманте возникло, вероятно, вследствие опасений Агриппы насчёт призраков Авернского озера, на берегу которого он построил военный порт в 37 г. до н.э.; сделал он это в ходе и вследствие войны против Секста. Либон Друз, обвиняемый в призывании призраков во времена Тиберия (см. ниже) был внучатым племянником Секста[6].

В имперский период некромантия в первую очередь ассоциировалась с самими императорами. Приписывание им некромантических практик позволяло подчеркнуть их совершенное безумие, их причастность к отвратительным не римским обычаям, их злоупотребления богатством и властью, их одержимость своими должностями, их смертоносную жестокость и вытекающую отсюда вину, а также их страсть к соперничеству с богами.

Нерон (правил в 54-68 гг. н.э.) был императором, которому некромантия приписывается в наиболее разработанных преданиях. Убив свою мать Агриппину в Байи (в 59 г. н.э.), он подвергся преследованию её призраком и Фуриями с хлыстами и факелами, как мы читаем у Светония. Он обратился к персидским магам, чтобы призвать призрак и иметь возможность вымолить у него прощение. До убийства матери Нерон никогда не видел снов, но после – начал страдать от тягостных, безысходных сновидений, в которых, помимо всего прочего, он видел самостоятельно открывающиеся двери мавзолея, куда его приглашали войти. Осознавая своё нечестие, после убийства, Нерон опасался участвовать в Элевсинских мистериях; возможно, он боялся встретить Агриппину вновь, спустившись, в соответствии с посвятителем обрядом, в подземный мир. Тацит и Дион говорят, что после убийства на Нерона производил ужасающее впечатление берег возле Байи, а также слышавшиеся ему звуки трубы у прибрежных холмов и стенания у места погребения Агриппины (погребена она была без соблюдения необходимых обрядов). Он не избежал этих кошмаров даже сменив дом, и был вынужден переехать в Неаполь. Но чего же ещё мог ожидать человек, совершивший убийство не где-нибудь, а возле Авернского озера? Действительно: ведь первая попытка Нерона убить мать, повредив её корабль, была осуществлена в Лукринском заливе, буквально рядом с Авернским озером, и, согласно некоторым свидетельствам, рядом с Ахерузским озером[7].

Несколько деталей «биографии» Нерона напоминают о коринфянине Периандре. Как Периандр забил насмерть беременную Мелиссу, так и Нерон в 65 г. н.э. забил насмерть свою беременную жену Поппею. Нерон приказал забальзамировать её тело; такое же нехарактерное для римлян отношение к трупу, связанное с некрофилией, мы можем

приписать и Периандру, проведя параллели между Мелиссой и Мариамной[8]. Мы также видим, что предание о сексе между Периандром и его матерью было тесно связано с преданием, относившимся к Мелиссе. Ходили слухи о попытке инцеста между Нероном и Агриппиной. Даже если инцестуальная страсть Агриппины и преувеличивалась в слухах, у Нерона так или иначе была похожая на неё любовница, заменявшая Агриппину. Нерон ласкал труп своей матери и обсуждал его красоту с увлечённостью некрофила. Весьма значимо то, что Агриппина предложила своим убийцам поразить её ударом в живот, породивший Нерона – аналогично и Мелисса с Поппеей погибли от ударов в живот. Нерон лично встречался с несколькими коринфскими призраками, когда начал работу над коринфским каналом[9].

Согласно Плинию, Нерон увлекался магией в целом, и чаще всего отдавал приказания самим богам. Никакие обряды – какими бы инородными и дикими они ни были – не могли превзойти дерзость его собственных мыслей. Обратив величайшие в мире власть и богатство на службу некромантии, он, ничего не получив от своих практик, впоследствии забросил их. Согласно ироническому замечанию, жестокость Нерона, в отличие от его некромантических практик, успешно наполнила Рим призраками. Плиний называет армянского мага Тиридата его главным инструктором в области некромантии. Он прибыл в Рим в 66 г. н.э., несколько лет спустя после смерти Агриппины, но вскоре после смерти Поппеи. Плиний насмехается над объяснениями неудач, которые даёт Нерону Тиридат (тот указывает на потребность в совершенно чёрной овце и человеческом жертвоприношении). Некоторые критики считают Нерона прообразом некроманта-Секста Помпея у поэта Лукана. Стоит ли упоминать о том, что Фессал посвятил свою книгу, с её квазинекромантическим введением, Нерону?[10]

Некромантические практики приписывались некоторым последующим императорам – языческим и христианским. В ранней империи некромантию практиковали императоры Отон (правил в 69 г. н.э.) и Адриан (правил в 117-138 гг. н.э.). Отон убил Гальбу и провозгласил себя императором. В течение следующей ночи его устрасал призрак Гальбы, и он вопил во весь голос. После этого он сделал всё, чтобы умиловить призрак, и, несомненно, его меры включали в себя и отдельные формы некромантии. Хотя некоторые и считали, что любимец Адриана, Антиной, утонул в Ниле, другие утверждали, что он был принесён в жертву (*hierourgetheis*) Адрианом, интересовавшимся всеми видами прорицаний и чародейств, который вполне мог практиковать некромантию, но нуждался для этого в «согласной душе». Адриан создал искусственный подземный мир на своей Тибуртинской вилле: был ли это *psuchomanteion*, где он общался с призраком Антиноя? Неупокоенный призрак Антиноя мог и в дальнейшем требовать для себя магической эксплуатации. Одну из важнейших сохранившихся античных текстов таблички с проклятием – текст III или IV в. н.э., найденный вместе с луврской куклой вуду в городе с говорящим названием «Антинополь» — был адресован Антиною, местному беспокойному призраку[11].

Кон. II и нач. III вв. н.э. были особо богаты примерами императоров-некромантов, в число которых входили Коммод (правил в 180-192 гг.), Дидий Юлиан (правил в 193 г.), Каракалла (правил в 198-217 гг.) и Элагабал (правил в 218-222 гг.), по слухам практиковавшие некромантию. В «Суде» заметка о слове «*psichagogoi*» сопровождается сбивающим с толку заявлением, якобы «Антонин, император римлян, призвал призрак своего отца Коммода». При этом, ни один император из династии Антонинов не был сыном Коммода. Хорошее решение этой проблемы предлагает Бернхарди (Bernhardy), утверждающий, что имена были перепутаны местами: император Коммод вызвал призрак своего отца Марка Аврелия, который как раз и был Антонином. Если это так, вероятно, задачей Коммода было успокоение мстительного призрака, поскольку своего

отца он отравил. Коллард предполагает, что, скорее, «император Антонин» — это Каракалла (формально называвшийся Марком Аврелием Севером Антонином), и что он призвал Коммода не *в* качестве отца, а *как и* своего отца. Дион сообщает, что Каракалле преследовал с мечом призрак его отца, Септимия Севера, и его брата, Геты (последнего он убил). Чтобы освободиться от них, Каракалла призвал множество призраков, включая и призрак своего отца, сопровождаемый незванными призраками Геты и Коммода: последний был единственным призраком, говорившим с Каракаллой. Некромантия также ускорила гибель самого Каракаллы. Считая, что его прорицатели снабжают его ложными предсказаниями, он написал Матерниану, своему наместнику в Риме, и приказал тому проконсультироваться с лучшими прорицателями и призвать мёртвых (*nekuiai chresamanoi*), чтобы узнать обстоятельства смерти императора, а также убедиться, не замышляется ли его свержение. Матерниан, либо по личным причинам, либо потому, что призраки всё правильно предсказали, назвал в качестве заговорщика, стремившегося заполучить в свои руки империю, Макрина. Но причудою судьбы Макрин перехватил письмо и убил императора, чтобы самому избежать смерти. Дидий Юлиан убил множество мальчиков ради магических обрядов, «словно он мог бы что-то изменить в будущем, если бы знал его заранее», как пишет Дион. Здесь опять же может иметь место ошибочное понимание использования мальчиков в качестве медиумов. Спартиан сообщает, что император занимался катопромантией, завязывая мальчику глаза, а затем (вероятно, развязав их) заглядывая в эти глаза, как в зеркала. Об Элагабале аналогично говорили, якобы он исследовал внутренности красивых мальчиков[12].

Из поздних императоров, как считалось, к некромантии обратились Валериан (правил в 253-260 гг.) и Максентий (правил в 306-312 гг.). Евсевий сообщает, что христианин-Валериан был совращён Марцианом, верховным волхвом Египта. Тот убедил Валериана совершать магические обряды. Последние включали в себя перерезание горла нищих мальчиков, приношение в жертву детей из бедных семей, а также исследование внутренностей новорожденных младенцев для обретения процветания. Если это и не было некромантией, описанные обряды были к ней близки. Евсевий аналогично сообщает, что Максентий обратился к колдовству, призывал демонов, вскрывал животы беременных женщин и исследовал внутренности новорожденных младенцев. Констанция II (правил в 337-361) не связывали непосредственно с некромантическими практиками, но говорили, якобы во снах на него нападали вопящие призраки тех, кого он убил[13].

При этом забавно, что именно в Римской Империи было разработано наиболее враждебное некромантии во всём антично мире законодательство. Уже во время Республики римское государство опасалось чужих культов, с которыми были связаны предсказания и другие формы деятельности магов и халдеев. Культы эти воспринимались в качестве рассадников революционной деятельности. Это хорошо демонстрируется знаковым судебным процессом по делу Вакханалий (186 г. до н.э.). С приходом Империи государство воплотилось в личности императора, и революционная угроза, предположительно представленная чужими культами, магами и халдеями, теперь соответственным образом сфокусировалась на императоре[14]. Об этом хорошо говорит Дион устами Агриппы после изгнания в 33 г. до н.э. «астрологов и заклинателей»:

«Тебе следует ненавидеть и наказывать тех, которые вводят чуждые элементы в нашу религию — не только ради богов (ведь если человек презирает богов, он едва ли сможет уважать хоть кого-то), но и потому, что подобные люди, принося нам новые силы (*daimonia*), убеждают многих перенимать чужие обряды: из этого возникают заговоры, собрания и тайные общества, в чём монархия нуждается в самую последнюю очередь. Посему, не позволяй людям быть атеистами или заклинателями (*goetes*)»



Эти опасения часто реализовывались в форме особого страха по отношению к людям, прорицающим обстоятельства смерти императора. Прорицание смерти было тем родом прорицаний, к которому некроманты имели наибольшую склонность. Поскольку речь шла об императорах, подтекстом стремлений проникнуть в тайну их смерти мог быть лишь злой умысел. Таких практик могло быть вполне достаточно для того, чтобы объект прорицания был проклят – хотя бы в простейшей форме связывания, осуществлявшегося путем называния имени жертвы проклятия призраку (см. Главы [15](#) и [16](#)). С другой стороны, обвинение в некромантии удобно было предъявлять людям, которых императоры желали уничтожить, поскольку традиционная таинственность некромантических практик позволяла опустить формальные требования свидетельств и доказательств при судебном разбирательстве.

Так, в эпоху Ранней Империи, Октавиан Август (правил с 27 г. до н.э. по 14 г. н.э.) запретил использование магии и прорицаний для предсказания смерти. Тиберий (правил в 14-37 гг.) возвёл в ранг высшего преступления консультацию с провидцем касательно смерти императора. Либон Друз был обвинен в том, что замыслил революцию против Тиберия, и доведён до самоубийства. Предположительно, занимаясь халдейскими оракулами и онейромантией, он склонил некоего Юлия вызвать (*elicere*) призраков с помощью заклинаний. Он также написал загадочные символы напротив имён членов императорской семьи и сенаторов, что, вероятно, было расценено в качестве магических приказов призракам убить их. После рассмотрения дела Друза, сенат изгнал астрологов (*mathematici*) и магов из Италии, казнив двоих из последних. В 52 г. Нерон отправил в ссылку Фурия Скрибониана для консультации с халдеями, чтобы узнать дату его смерти. Аполлоний Тианский предположительно обвинялся, как мы уже видели, в жертвоприношениях мальчиков для прорицания будущего, чтобы помочь Нерве победить Домициана (правил в 81-96 гг.). Септимий Север (правил в 193-221 гг.) казнил людей, спрашивающих у халдеев или провидцев, сколько императору осталось жить. Эдикт 199 г., изданный префектом Египта, предписывал высшую меру наказания за прорицание – магическое или любое другое[\[15\]](#).

В Поздней Империи некромантия была также запрещена законом «*De maleficis et mathematicis et ceteris similibus*», изданным Констанцием II в 357 г. Выдержки из закона, сохранившегося в «Кодексе Феодосия» и «Кодексе Юстиниана», свидетельствуют о том, что запрещались все формы прорицаний, особенно осуществляемых халдеями и «волшебниками». Законом также запрещались ночные жертвоприношения и заклинание демонов, а те, кто вызывал призраков мёртвых или тревожил их, чтобы уничтожить своих врагов, законом проклинались. Аммиан Марцеллин сообщает, что закон предписывал казнить тех, кого подозревали в блуждании по ночам посреди могил с целью приготовления ядов или использования останков тел или же призраков, и уравнивал их преступления с консультациями на Кларосе, в Додоне или Дельфах по поводу смерти императора. Сравнение с обращением к оракулам позволяет предположить, что эти люди подозревались в использовании мёртвых как для некромантии, так и для проклятий. Аммиан называет в качестве мотивации для издания этого закона личный страх императора лишиться своего статуса. Либаний был обвинён одним из своих учеников в отсечении голов двух девочек в магических целях, одной из каковых было применение голов против императоров Констанция II и Галла Цезаря (правил в 351-54 гг.). В 371 г. н.э. мстительный дух (*alastor*) подтолкнул Валента (правил в 364-378 гг.) к жестоким деяниям, как сообщает Сократ Схоластик. Дух заставил нескольких связанных с Валентом людей узнать имя будущего императора с помощью некромантии (*nekuomanteia*). Демон открыл четыре первых буквы имени – Ф, Е, О и Д, и сказал, что имя состоит из двух основ. Узнав

об этом, Валент отбросил свои христианские убеждения, чтобы уничтожить максимальное число кандидатов – Феодоров, Феодотов, Феодосиев, Феодулов и даже одного Феодосиола. В силу охватившего всех страха, многие изменили свои имена, данные при рождении. Произвол, с которым правил Валент, демонстрируется тем фактом, что он, несмотря ни на что, не наказал Полленциана. Последний же обвинялся в том, что он, согласно собственному признанию, вырезал плод из живой женщины с целью призыва призраков мёртвых и вопрошания их о смене императоров[16].

В Греции, напротив, ни один закон не запрещал некромантию как таковую. Некромантия приобретала противозаконные формы у греков лишь постольку, поскольку она была сопряжена с призыванием мёртвых с целью осуществления вредоносных связывающих проклятий. В своих «идеальных» «Законах», частично отражающих законы некоторых греческих государств, Платон запрещал вредоносные связывающие проклятия и в качестве наказания предписывал казнь пророков и прорицателей (*mantis, teratoskopos*)[17]. Следовательно, предполагалась тесная связь как между призыванием мёртвых с целью прорицаний и с целью проклятий, так и между теми группами практиков, которые эти задачи осуществляли. Некромантия как таковая – если она не применялась для нанесения вреда – не была наказуема в рамках подобных законов, однако, доказательство того, что мёртвые были призваны для безвредных, а не вредоносных целей, на практике могло оказаться сложной задачей. Нам известны два реальных греческих закона против вредоносной магии. В записи закона из Теоса («*Drae Teiogram*»), созданной примерно после 479 г. до н.э., объявляется смерть всем тем, кто практикуют вредоносную магию (*pharmaka deleteria*) против теосцев. Непонятно, предполагал ли закон судебное разбирательство и смертную казнь подозреваемых, или же просто проклинал виновных, чтобы они сами умерли. Священный закон, принятый частным культом в I в. до н.э. в Филадельфии (в Лидии), также запрещал использование вредоносных трав и амулетов; предположительно, речь в первую очередь шла о любовных зельях, веществах для аборта и контрацептивах. Недавно было сделано предположение о том, что практикующие вредоносную магию преследовались в Афинах классического периода в рамках общего «публичного преследования вредящих» (*dike blabes*). В конце IV в. до н.э. афиняне казнили лемносскую жрицу-пророчицу Феориду. Некоторые авторы сообщают, что причиной было её нечестивое поведение (*asebeia*); помимо пророчествований, предполагаемой ведьме приписывалось использование заклинаний и трав или заговоров (*pharmaka*)[18], а её сын обвинялся в обладании дурным глазом. Приписывание Феориде пророчествования предполагает маловероятную теоретическую возможность того, что некромантия преследовалась законом как нечестие, возможно, даже будучи наказуемой смертью. Впрочем, другие авторы сообщают, что её казнили за то, что она подстрекала рабов обманывать своих хозяев[19].

Отношение ранней Церкви к некромантии не было однозначно враждебным, как можно было бы предположить. Иустин Философ (II в. н.э.) апеллировал к истинности некромантии как к доказательству бессмертия души. Климент Римский, как предполагают, зашёл настолько далеко, чтобы замыслить путешествие в Египет, дабы там египетский иерофант или пророк призвал призрак мёртвого и доказал Клименту, что это возможно (как мы видим в последней главе книги). Св. Макарий Египетский (IV в. н.э.) с удовольствием практиковал некромантию с целью освобождения честной женщины из рабства[20]. Однако, помимо этого, разве в Ветхом Завете не описывается успешная некромантическая практика Аэндорской волшебницы? Или воскрешение мальчика в Сарепте, которое совершил пророк Илия? Разве Иисус не воскресил Лазаря и дочь Иаира из мёртвых – а затем и себя самого? Попытка Тертуллиана разграничить воскрешение Лазаря и некромантию выглядит коряво. В тексте «*Martyrium Pionii*» сообщается, что иудеи приписывали Иисусу некромантические практики, и многие христиане,

несомненно, соглашались с этим. Следовательно, занятия императора Валента и епископа Афанасия Александрийского не свидетельствуют о том, что они отказались от своих христианских верований. Но для других христиан, вроде Василия Кесарийского, некромантия очевидно была порочной[21]. Некоторые враждебно настроенные христиане могли согласиться с тем, что сверхъестественные силы достижимы с помощью некромантии, но при этом они заявляли, что таковые силы являются не призраками, но лживыми демонами, притворяющимися умершими[22]. Проблема Аэндорской волшебницы очевидно оказалась в центре теологических дебатов. Некоторые теологи считали, что она действительно призвала дух Самуила; другие же называли его демоном, принявшим форму Самуила и появившимся лишь по экстраординарному попустительству Божьему; для прочих лживый демон возник без попустительства; остальные же вовсе не знали, что об этом думать[23].

*Переводчик Александр Артамонов для Ордена Хранителей Смерти  
01.10.2017г.*

[1] Tupet (1976: 206-8 и 1986: 2664 и 2671 -72) настаивает на верности предположений; ср.: Garosi 1976: 55-58 и 68. О римских неопифагорейцах и приписываемой им связи с магией см.: Furtwangler 1900, 3: 257-63; Nock 1927 и 1929: 187-88; Dodds 1973: 207; и Rawson 1985: 30 и 94.

[2] Схолии к речи Цицерона «Против Ватиния», 14 = там же о Нигидии Фульгии (см. Swoboda); ср.: Furtwangler 1900, 3: 260-61; Morford 1967: 63; Garosi 1976: 55-56; Tupet 1976: 205 и 1986: 2670-72; Volpilhac 1978: 275; и Dickie 1999: 168 — 72 (последний из которых, тем не менее, считал, что Цицерон называет Нигидия учителем Ватиния). Нигидий использует мальчика для нахождения денег: Апулей, «Апология», 42. Фрагменты работ Нигидия: собрание в Swoboda 1964; о том, как он произносит астрологические предсказания см.: Лукан, «Фарсалия», 1.638-72. Нигидий не знакомил Рим с некромантией: Kroll 1936; Cumoiu 1949: 98; и Viansino 1995: 499.

[3] О некромантии Аппия: Цицерон, «Тускуланские беседы», 1.37 (*nekuonanteia*, греческий текст 44 г. до н.э.) и «О дивинации», 1.132 (*psuchomanteia*, латинский текст 45-44 г. до н.э.); ср.: Tupet 1976: 206 и 1986: 2671. Аппий как Деифил: Цицерон, «Тускуланские беседы», 1.44; Пакувий: Warmington 1935-40, 2: 239; ср.: Hickman 1938: 81. Насчёт книги по авгуриологии: Цицерон, «Письма к друзьям», 3.4.1, 3.9.3, и 3.11.4; ср.: Münzer 1899: 2833. Eleusis: CIL 1.619 = CIL 3.547 (надпись); IG II: 4109 (основание статуи); и Цицерон, «Письма к Аттику», 6.1.26 и 6.6.2; ср.: Münzer 1899: 2853. Амфиарай: Petrakos 196.8: 154 № 9. Об инцесте в семье Клодия: Цицерон, «Речь в защиту Марка Целия Руфа», 36. О Цеке: Цицерон, «Речь в защиту Марка Целия Руфа», 34.

[4] О риторическом приёме у Цицерона: «Тописка», 45; ср.: «Об ораторе», 1.245 и «Оратор», 85; ср. Ganschietz 1919: 2417. *Eidolopoia*: Гермоген, «Прогимнасмата», 9 (II в. н.э.) и Афтоний Антиохийский, «Прогимнасмата», 11 (IV-V вв. н.э.). О Гельвие Манции: Валерий Максим, 6.2.8.

[5] Лукан, «Фарсалия», 5.111-236: см. Ahl 1976: 130 и Masters 1992: 181-95; ср.: также Morford 1967: 65-66. Соответствия между Фемоной и безумной Сивиллой Вергилия подробно рассмотрены на стр. 183; ср.: Вергилий, «Энеиды», 6.77-97.

[6] Эрихто: Лукан, «Фарсалия», 6.419-830. Габиен: Плиний Старший, «Естественная история», 7.178-79. О сне: Лукан, «Фарсалия», 6.813 (вместе со схолией к этому фрагменту); также см.: Masters 1992: 203 и Viansino 1995: о месте настоящей смерти

Секста в Азии: Дион Кассий, 49.18. Об эпитафии Сенеки: «*Anthologia Latina*» № 406 Riese = PLM 4 с. 60 Baehrens (Сенека №16); Herrmann (1946: 305 7) и Grenade (1950: 28-33) оба считают, что титул *Magnus* относится к призывателю, но, на самом деле, он относится к призраку, о чём во многом свидетельствует аннотация к поэме: «На обряде призывания призраков Великого»; ср.: Collard 1949: 51-52; Herrmann утверждает, что призывателем был Гней Помпей Магн (приёмный сын Клавдия, казнённый в 47 г. н.э.), который исповедовал нечестивую христианскую религию. Об Агриппе: Страбон, С245. О Либоне Друзе: Тацит, «*Анналы*», 2.28; ср.: Syme 1986: 256-57.

[7] Светоний, «*Нерон*», 34 и 46; Тацит, «*Анналы*», 14.5 и 9-10 (ср.: Köstermann 1963-68); и Дион Кассий, 61.14; ср.: Публий Папиний Стаций, «*Сильвы*», 2.7.119. Призрак Агриппы также упоминается в «*Октавии*» Пс.-Сенеки, 593 — 645. См. о Лукринских водах в [Главе 5](#).

[8] Согласно Талмудическому преданию, Ирод Великий занимался сексом с трупом своей жены Мариамны (*прим. перев.*).

[9] Об убийстве Пoppеи: Плиний Старший, «*Естественная история*», 12.83; Тацит, «*Анналы*», 16.6; Светоний, «*Нерон*», 35; и Дион Кассий, 62.28; ср.: Ameling 1986b и Holzrattner 1995: 128-32 и [Глава 4](#), для сравнения с Периандром; ср.: Cumont 1949: 47; и Volpilhas 1978: 286, о мумифицировании. Об инцесте с Агриппиной: Тацит, «*Анналы*», 14.2-3 и 8; и Дион Кассий, 61.11 и 13. О Коринфском канале: Дион Кассий, 67.16.

[10] Плиний Старший, «*Естественная история*», 30.14-18; ср.: Cumont 1933, 1949: 102; Massoncau 1934: 124-25; Garosi 1976: 24-25; и Gordon 1987b: 76-77. О Нероне как прообразе у Лукана: Bourgerie 1928: 304; Cumont 1949: 102; Morford 1967: 70; Fauth 1975: 332; Baldini-Moscadi 1976: 141-42; Volpilhas 1978: 286; Gordon 1987a: 241; и Masters 1992: 179 и 211. О посвящении Фессалом книги Нерону см.: Volpilhas 1978: 285.

[11] Марк Сальвий Отон: Светоний, «*Жизнь двенадцати цезарей*»: Отон, 7. О принесении в жертву Антиноя Адрианом: Дион Кассий 69.11. Тибуртинский *psychomanteion*: Ganschinietz 1919: 2379 – на основе Спартиана («*Жизнеописание Адриана*», 26.5). Текст проклятия, адресованного Антиною: издан в Suppl. Mag. № 47 (= Gager 1992: № 28 и Jordan 1985a: № 152); текст сильно напоминает проклятие из РСМ IV.296-408; о кукле см. Faraone 1991a: № 27; тождество Антиноя из надписи и знаменитого Антиноя неоднозначно.

[12] «*Суда*» о *psychagogias*; см.: Bernhardt 1843 и Collard 1949: 113; ср. также Massoneau 1934: 128. Об отравлении Коммодом своего отца: Дион Кассий, 72.33. О Каракалле, Гете и Коммод: Дион Кассий, 77.15. О Каракалле, Матерниане и Макрине: Геродиан, 4.12-14 и Дион Кассий, 79.4- 7; ср.: Norfner 1921-24, 2: 590-91. О Дидие Юлиане: Дион Кассий, 73.16; Элий Спартиан, «*Жизнеописание Дидия Юлиана*», 7; ср.: Delatte 1932: 139-41. Об Элагабале: Элий Лампридий, «*Жизнеописание Элагабала*», 8; Bevan (1926) отождествляет его с «*Антонином*» из «*Суды*».

[13] Евсевий Кессарийский, «*Церковная история*», 7.10 (О Валериане), 8.14, и «*Жизнь царя Константина*», 1.36 (О Максентие). О Констанции II: Аммиан Марцеллин, 14.11.17.

[14] О процессе по делу Вакханалий: см. de Bacchanalibus = ILS 18, Тит Ливий, 39.8-14. Ср. изгнание халдеев и иудеев Корнелием Гиспалом в 139 г. до н.э. (Валерий Максим, 1.3.3), и комментарии Юлия Павла на «*Lex Cornelia*» Суллы 81 г. до н. э., настаивает на сожжении магов («*Сентенции*», 5.23.14-19). О римском законодательстве против магии см.: Pharr



1932: 277-95; Massoneau 1934: 136-261; Barb 1963; и Gordon 1999: 243-66; ср. также: Segal 1981: 357; Annequin 1973 (на с. 150 есть полезная в этом плане таблица). О предположениях насчёт основных задач обвинений в чародействе в эпоху Поздней Империи см.: Brown 1970.

[15] О законодательстве Октавиана Августа: Дион Кассий, 56.23 и 25; ср.: 49.43 и 52.36. О законодательстве Тиберия: Юлий Павел, «Сентенции», 5.21.3; ср.: Светоний, «Тиберий», 63.1. О деле Либона Друза: Тацит, «Анналы», 2.27-32, особенно 28; ср.: Bourguery 1928: 300; Barb 1963: 103-6; Porter 1994: 16 и 69; Graf 1997a: 54. О Скрибониане: Тацит, «Анналы», 12.52. Об Аполлонии: Филострат Старший, «Жизнь Аполлония Тианского», 7.11 и 8.7. О Септимии Севере: Элий Спартиан, (SHA), «Север», 15. О Египетском эдикте: P. Yale inv. 299, опубл. в: Parassoglou 1976.

[16] О «De maleficis», «Кодексе Феодосия» (9.16.4) и «Кодексе Юстиниана» (9.18.6) см.: Pharr 1932: 283 и Graf 1999. Аммиан Марцеллин, 19.12.14-15, Либаний, 1.98. О Флавии Юлии Валенте и alastor'e: Сократ Схоластик, «Церковная История», 4.19; Аммиан Марцеллин, 29.1 приводит несколько другую версию событий; ср.: Barb 1963: III-14. О Валенте и Полленциане: Аммиан Марцеллин, 29.2.17.

[17] Д. Огден переводит греческое слово «μάντις» как «пророк» (англ. «prophet»); такой перевод не является адекватным, поскольку в греческом языке различаются «μάντις» («предсказатель», «гадатель») и «προφήτης» (генетически связанное с английским «prophet») («пророк» как человек, которому Бог открывает свою волю). Т.о., на самом деле, у Платона осуждаются прорицатели, пытающиеся самостоятельно истолковывать знаки мира, а не пророки, получающие знания непосредственно от богов (*прим. перев.*).

[18] На греческом языке слово «фармака» может значить и заклятие, и некое снадобье, и магическую траву, и т.д., т.е. по большому счёту его смысл охватывает широкий диапазон средств, входящих в арсенал античных колдунов и ведьм (*прим. перев.*).

[19] Платон, «Законы», 933c-e; ср.: Johnston 1999: 122. О «Dirae Teiorum»: Meiggs и Lewis 1969: №30 = Dittenberger 1915-24; № 27; ср.: Pharr 1932: 275-76. О Филадельфии: Dittenberger 1915-24: № 985, строки 15-26. О «Dike blebes»: Gordon 1999: 250. О Феориде: Демосфен, 25.79-80; Филохор, FGH 328 F60; и Плутарх, «Демосфен», 14.

[20] Иустин Философ, 1.18. Пс.-Климент Римский, «Воспоминания», 1.5, «Epitome Altera Auctore Symeone Metaphrasta», 5.4, и «Epitome de gestis Petri praemetaphrastica», 54; Св. Макарий, «Aprophthegmata», PG 34, 244 45 (см. [Главу 4](#)).

[21] Эйн-Дор: 1 Цар. 28:3-25. Об Илии, 3 Цар. 17. О Лазаре: Ин. 11:1-44; Тертуллиан, «О душе», 57. О дочери Иаира: Лк. 8:49-56. Мученик Пионий 13.8.2 (IV в. н.э.). Об Афанасии: см. [Главу 9](#). Василий Великий, «Orationes/Exorcismi», PG 31. 1684.43.

[22] Августин, «О Граде Божьем», 7.35; Лактанций, «Божественные установления», 217; Никифор Григора, «Схолии к Синезию» ст. 615; Эней из Газы, «Феофраст или о бессмертии души и воскресении», с. 54 (Колонна цитирует Пифагора Родосского); ср.: Nopfher 1921- 24. 2: 588 и Collard 1949: 116-17.

[23] Иероним Стридонский, «Толкование на Евангелие от Матфея», 6.31, «Толкование на книгу Иезекииля», 13.17, и «Толкование на книгу Исаии», 7.11; Иустин Философ, «Диалог с Трифоном Иудеем», 105. PG 6. 721; Ориген, «Гомилия на книги Царств», 2.493 94 и «Комментарии к Евангелию от Иоанна», 20.42.393 и 28.17.148; Августин «О



различных вопросах к Симплициану», 2.3 и «О почитании усопших», 15; Иоанн Златоуст, «Коментарии к Евангелию от Матфея», 6.3. PG 57, 66; Феодорит Кирский, «Вопросы к 3 книге Царств» 28. PG 80.590; Пс.-Юстин, «Вопросы и ответы к православным», 52, PG 6. 1296-97; Тертуллиан, «О душе», 57.8-9; Евстафий Антиохийский, «Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоушестельнице», 3; Григорий Нисский, «Письмо к Епископу Феодосию о пифониссе»; Сульпиций Север, «Вопросы и ответы к различным аргументам», 112; Григорий Назианзин, «Против Юлиана», 1.54. Широкое обсуждение данного вопроса дают Klostermann 1912 (осмысление текстов Оригена, Евстафия Антиохийского и Григория Нисского), а также Hopfner 1921 24, 2: 594; Waszink 1947: 582-83; и Smelik 1979: ст. 164 -65.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 11 ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ ПРИЗЫВА

В части III мы обратим внимание на методы, которые используются в некромантии. Их можно условно разделить на три категории, имеющие, однако, множество пересечений и взаимопроникновений. Первая – это основной и наиболее часто описываемый метод вызывания, подобный используемому в «Одиссее» (он будет рассмотрен в этой главе). Вторая, описанная, например, в греческих магических папирусах, это некромантия при помощи различных отражающих поверхностей; методы этой категории обычно используют мальчиков-медиумов, представления о том, что дети могут быть принесены в жертву в ритуалах некромантии, могут происходить именно отсюда (Глава 12). Наконец, самым важным нововведением в некромантической традиции было временное оживление трупов. В литературных источниках ритуалы поднятия трупов строятся на ритуалах призыва (эвокации); если бы у них был какой-то аналог в «реальном» мире, это, вероятно, была бы некромантия, основанная на использовании частей трупов (Глава 13).

\*\*\*

Основная часть свидетельств и упоминаний древних ритуалов призыва относится к достаточно консервативной традиции описания сцен некромантии в художественной литературе, но на этом основании нельзя считать их полностью вымышленными. Более объективные детали этих литературных описаний отражают реальную обстановку, элементы и структуру реальных ритуалов. Обряды призыва, используемые Одиссеем в «Одиссее», о которых мы упомянули во введении к этой главе, составили основу представлений о некромантии в древности. В самих этих обрядах нет ничего явно «магического», хотя Апулей и говорит о «магической яме» Одиссея.[1] В этой главе мы рассмотрим различные элементы обрядов «Одиссеи», развитие этих элементов в литературной традиции, описывающей некромантию, и другие особые черты и элементы ритуалов, которые были в той или иной мере интегрированы в «Одиссею». В процессе обсуждения мы также обратимся к другим документальным свидетельствам.

Именно здесь мы встречаем одну из величайших загадок истории некромантии. Как мы видели, мёртвых обычно призывали в сон, получая ответы посредством инкубации (Глава 6). Но художественные произведения, описывающие призывы, не отправляют вопрошающих спать в середине обряда. Призраки изображаются приходящими к ним и являющимися перед бодрствующими очами, чтобы говорить напрямую. Мы могли бы предположить, что такое иногда случалось во время призывов. Но сами писатели не

нуждались в обосновании своих описаний некромантических ритуалов: изображённые таким образом призраки выглядят более понятными, более драматичными и в некотором смысле создают более «ощутимый» эффект. Но для нас остаётся проблемой отсутствие простого или очевидного способа интегрировать акт инкубации в сложный набор обрядов призыва, которые неоднократно и довольно консервативно излагаются в художественной литературе. Я обозначаю эту проблему, но не могу предложить окончательного её решения. Лучшее из моих предположений состоит в том, что описанные ритуалы могли быть подготовкой к инкубации, перед её началом копали яму и разжигали огонь, делали возлияния, жертвовали овец, произносили молитвы и заклинания. Напомним, что Элисий из Терины «принёс обычные предварительные жертвы, лёг спать, и увидел следующее видение...»[2]. Ритуалы для управления явившимися призраками, должны были выполняться перед и/или после инкубации, если это было необходимо, или же непосредственно во сне (умозрительно).

Важная особенность основных обрядов призыва заключается в том, что их элементы (яма, возлияния *melikraton*, вина и воды, приношение ячменя, жертва крови, всесожжение и молитвы) в целом идентичны обычным элементам подношений умершим, совершаемым на гробницах, о которых мы уже говорили (Глава 1). Некоторые считают, что эта обыденная система приношений преобразовывалась в «некромантическую» путём дополнительного произнесения какого-то магического «заклинания» (*epoide*). Тем не менее, в «Одиссее» нет никаких упоминаний такого заклинания, упоминаются лишь воззвания к призракам и богам подземного мира. Очевидное отсутствие такого магического заклинания в «Одиссее» в итоге привело к его составлению и интерполяции в текст. Автором фрагмента, возможно, является Аристодем из Нисы, I в. до н.э., а сохранился этот фрагмент в «Кестах» («Магическая вышивка») Юлия Африкана. Другие утверждают, что обычный набор подношений преобразовывался путём перемещения действия к входу в подземный мир.[3]

*Предшествующее очищение.* Первые упоминания об обрядах очищения относятся к периоду империи. Очищение может быть применено к вызываемому дух человеку, к месту, где происходит призыв или, в случае временного оживления, к телу, куда будет возвращён дух. Примеры двух последних применений очищения мы видим у Стация в описании Тиресия, очищающего пространство при помощи внутренностей овец, серы, свежесобранных трав и заклинаний, и у Овидия в описании Медеи, которая очищает Ясона серой перед его воскрешением-омоложением. Мы находим очищение как человека, так и места перед консультацией Фессала с Асклепием, которая может считаться некромантией. Он очищался в течение трёх дней (дольше?) и затем был закрыт в очищенном помещении для контакта с духом. Больше можно сказать о личном очищении. Менипп у Лукиана очищается перед консультацией с умершим в течение двадцати девяти дней. Ежедневно Митробарзан купает его перед рассветом в Евфрате. Маг совершает сложные заклинания демонов и трижды плюёт в лицо Мениппу. Обрато они возвращаются, ни на кого не глядя. Они едят только орехи и пьют только молоко, *melikraton*, и воду Евфрата. Они спят на улице, прямо на траве. Непосредственно в ночь консультации происходят дополнительные очищения. Митробарзан омывает Мениппа в другой реке, Тигре, и ходит вокруг него, чтобы защитить от призраков (*phasmata*), возвращаются они спиной вперёд. Личные очищения, которые предшествовали спуску к Трофонию, через пещеру которого Менипп возвратился после своего путешествия, были схожими. Тот, кто хотел получить консультацию, жил несколько дней в доме Доброй Удачи и Доброго Демона. Он не пользовался горячей водой и купался только в реке Геркине. Он приносил множество жертв ряду богов, питаясь жертвенным мясом, а их внутренности тщательно изучались предсказателем. Опять же, в ночь консультации происходили дополнительные очищения. Барана

приносили в жертву над ямой, призывая Агамеда, внутренности животного затем рассматривали в поисках окончательного предзнаменования. Если знаки при жертвоприношении были благоприятными, ищущего консультации помазывали оливковым маслом и омывали в Геркине мальчишки-Гермесы. Затем он пил воду из источников Леты и Мнемозины, забвения и памяти. Прежде чем обратиться к Амфиараю, консультирующийся также очищался, пожертвовав овцу ему и другим богам, с которыми тот делил свой алтарь.[4]

Эней у Вергилия также проводит очищение в рамках подготовки к своему ритуалу некромантии, но парадоксальным образом. Он очищает флот от осквернения смертью Мисена, погребая его. Не погребённый Мисен должен был бы способствовать, а не препятствовать некромантии. Надо полагать, Вергилий пренебрёг конфигурацией и значением истинной практики очищения перед ритуалами некромантии, дабы показать крайнее благочестие своего героя.[5]

*Время консультации.* Некромантические консультации обычно проходили ночью – это было время, принадлежащее призракам. Ночь была наиболее естественным временем для инкубации на могилах или общения с духами при помощи *nekuomanteia*. Фрагмент некромантической молитвы из «Феспротии» Алексиса содержит обращение к Ночи в тёмных одеяниях рядом с обращением к Гермесу. Эней у Вергилия перед началом консультации приносит чернорунного барана в жертву Ночи, как матери Фурий.[6] В идеале ритуал начинается в полночь и длится до рассвета, когда призраки умерших должны вернуться обратно в свои могилы или в подземный мир, как мы видим это в случае с призраками Анхиса у Вергилия (в 5 книге «Энеиды»), Лая у Стация, Филиннии у Флегонта и Ахиллеса у Филострата.[7] В «Одиссее» ночь переносится из измерения времени в измерение пространства. Одиссей отправляется в тёмную страну ночи, чтобы исполнить свои ритуалы, и после их завершения возвращается в страну рассвета. Секст у Лукана обращается к Эрихто ровно посреди ночи, когда на противоположной стороне земли уже полдень, и их консультация заканчивается на рассвете. Сципион у Силия начинает свою консультацию, когда часть ночи, которая прошла, равна той, которая осталась. Маг из Гипербореи у Лукиана также вызывает призрак отца Главка в полночь. Греческие магические папирусы описывают ритуалы некромантии при помощи человеческого черепа и черепа осла, проводимые в полночь. В Египте ритуалы некромантии также начинались на закате. Тогда же начинается другой некромантический ритуал, выполняемый при помощи человеческого черепа, описанный в греческих магических папирусах, и тогда же ведьма Гелиодора начинает свой обряд, чтобы завершить его на рассвете. Сложные обряды Энея занимают всю ночь, и только перед самым рассветом он встречается с призраками. Он может позволить себе такую задержку, потому что собирается спуститься в подземный мир (*katabasis*), а не вызывает призраков. Однако, Затхлас у Апулея уложился со своей некромантией Телефрона в последние минуты ночи, потому что он обращается к божественной силе солнца, и должен обратить свою молитву к нему, когда оно восходит. Это ограничение времени может оказать давление на консультирующегося. Мёртвая Сивилла у Силия постоянно напоминает о том, сколько времени у Сципиона осталось на консультацию и со сколькими призраками нужно успеть поговорить. Один случай некромантии, исполняемой днём, описан в «Персах» Эсхила, но здесь выбор времени ритуала обоснован тем, что действие трагедии должно происходить в течение одного дня.[8]

Необходимая для некромантии тьма может быть найдена как в используемом для неё месте, так и в лице самого некроманта. Как мы уже видели, такие места, как пещеры и густые леса, могут быть выбраны для некромантии из-за присущей им темноты даже в дневное время (Глава 2). Эрихто волшебством удваивает продолжительность ночи, и

дополняет её за счёт своей личности. Слепой Тиресий у Стация живёт в постоянной ночи; когда он начинает видеть призраков, она отступает и тьма отходит от его лица.[9]

При всей важности темноты, ритуалы некромантии отлично выполнялись при полной луне. Гиперборейский маг у Лукиана вызывает призрак отца Главка в полночь полнолуния. Предварительные очищения у Лукиана начинаются для Мениппа на холме в ночь полнолуния, а сама консультация происходит в полнолуние следующего месяца. Гелиодор использует вторую ночь полной луны. Медея у Овидия также омолаживала Ясона в полночь полнолуния.[10] Эти дни не совпадали с теми, что были предусмотрены для обычных жертвоприношений умершим, совершавшихся в двадцатый день календарного месяца.[11] Согласно гороскопам греческих магических папирусов, Весы благоприятствовали некромантии. Среди византийских магических текстов трактат Соломона рекомендует Рыбы; Боннский трактат – пятницу, а астрологический – девятый час субботы.[12]

Можно было бы предположить, что культовые празднества, во время которых призраки возвращались в мир живых, были особенно подходящим временем для некромантии, однако ничто в наших свидетельствах не подтверждает это предположение. Среди таких праздников главными были бы, в Афинах – *Antesteria* и *Genesia*, а в Риме – *Parentalia* и *Lemuria*, и, раз в три года, открытие *mundus* – ямы в земле, из которой являются призраки.[13]

*Яма и огонь.* Некромантические ритуалы, как правило, были организованы вокруг двух важных центров: ямы (*bothros*) для крови и возлияний, и костра для жертв во всеожжение. Эти объекты мы встречаем уже в «Одиссее», особенно ясно они выделены в описании некромантии у Гелиодора, где ведьма скачет между ними (предположительно по кругу, как мы увидим далее). По общему правилу приношения, которые помещали в яму или вокруг нее, предназначались призракам, в то время как те, которые помещали в огонь, были адресованы богам подземного мира. Но иногда эти объекты могли объединяться в одном месте: яма служила также очагом для костра. В таких случаях яму можно рассматривать как перевёрнутый алтарь, подходящий для сил из нижнего мира (преисподней).[14] Для рытья ямы не обязательно было использовать меч, как это делал Одиссей у Гомера; отчаянные ведьмы, такие как Канидия и Сагана у Горация, могли использовать собственные ногти. Яма Одиссея была «локоть в обе стороны», вероятно, круглой, а не квадратной формы.[15] Он вылил кровь в яму и сделал возлияния вокруг неё, но в других источниках и кровь и возлияния могли сливаться в яму или совершаться вокруг неё.[16] Поскольку приношения спускались к призракам через яму, сами призраки иногда могли подниматься из неё. Гораций, во всяком случае, похоже, подразумевает, что Канидия и Сагана вызвали своих призраков из ямы, у Лукиана призрак поднимает голову из ямы у своей гробницы.[17] Когда литературные некроманты волшебным образом раскалывают землю, выпуская и освобождая призраков, яма, по-видимому, является эпицентром этой трещины.[18] Девять ям вырыты для некромантии в «Фиваиде» у Стация, вероятно, из-за желания латинского поэта превзойти сцены некромантии, описанные у предшественников. Латинские поэты стремились увеличить роль богов подземного мира в некромантических обрядах, и, соответственно, увеличивали размеры и количество используемых для них костров. Эней у Вергилия делает алтарь для Аида и приносит на нём во всеожжение быка. Тиресий у Сенеки сжигает чёрных овец и волов. Тиресий у Стация имеет отдельный костёр-алтарь, возведённый для Гекаты, Фурий, Аида и Персефоны.[19]

*Возлияния.* Возлияния, используемые как в некромантии, так и в общих жертвоприношениях мёртвым, были полными (*choai*), а не символическими (*spondai*). Они

предназначались для того, чтобы успокоить и поделиться живительной силой. Все используемые жидкости были явно умиротворяющими и успокаивающими, как говорит Эсхил, или завораживающими (привлекательными) и тем самым способствующими призванию мёртвых, как говорит Еврипид. Вода утоляет жажду и очищает. Молоко успокаивает младенцев. Мёд подслащает. Вино также сладкое и улучшается с опьянением. У Гомера Эсхил добавляет к жидкостям оливковое масло, которое также успокаивает.[20]

Эти продукты вместе с зерном представляли собой набор обычных деревенских продуктов питания, а также были символами плодородия.[21] Любопытный фрагмент Еврипида сохранил предшествующую некромантии молитву Аиду. Консультирующийся предлагает возлияние, хлебное приношение (*pelanos*), а также «жертвоприношение *pankarpeia*, полное, вылитое». *Pankarpeia* буквально «всеплодная», этот термин обозначал пирог или густой компот, сделанный с мёдом и плодами всех сортов. Приношения, символизирующие плодovitость, похоже, временно изменяли существование призраков. Примечательно, что олива – вечнозелёное растение. Поскольку *melikraton* давали новорождённому, он был также подходящим для возрождённого; он ещё больше напоминал пищу бессмертных, нектар и амброзию. Отказ живых от этих ценных продуктов, как выражение их горя, вероятно, мог иметь и призывающий эффект. Но, как ни парадоксально, бесплодие смерти также можно было отдать в жертву. Описанные у Эсхила, дары, принесённые призраку Дария, являются «девственными»: вода из девственного источника, вино из дикой виноградной лозы и молоко метафорически девственной (то есть свободной от ярма) коровы. Уже у Гомера такое мышление ведёт к жертве девственной телицы.[22]

Дополнительное значение могло придаваться отдельным элементам возлияний. Разбрызгивание воды и масла вокруг ямы напоминает очистительную жертву. И сама вода считалась хтонической. Красное вино напоминало кровь, пролитую при вызывании. Приношение вина иногда отличалось от приношения других возлияний: Тиресий у Сенеки наливает его только левой рукой; Тиресий у Стация делает его первым из возлияний и изливает девять раз. Белое молоко рассеивало призрачную тьму. Антисептический мёд был консервантом, и призраков могли представлять в виде пчёл, которые его производят. У Гелиодора ведьма придаёт особое значение хлебному подношению, превращая его в печенье, напоминающее куклу вуду.[23]

Другие твёрдые (не мясные) продукты также могут быть пожертвованы мёртвым. Обычно приносились яйца, как очень яркий символ плодородия. Куманский художник изобразил женщину-некромантку (см. рис. 10) предлагающей призракам яйца на мини-алтаре.[24]

*Жертва и кровь.* Жертвоприношение животного не было основной частью обряда. Она отсутствует в вызывании призрака Дария в «Персах» Эсхила, нет упоминания о жертвоприношении и в описании некромантии у Еврипида, который, как представляется, суммирует все предлагаемые приношения, и *pankarpeia* здесь фактически описывается как безогненная. Однако некоторые считают, что жертва не упоминалась при описании некромантии в трагедиях только из-за того, что её трудно было изобразить на сцене. Когда Аполлоний Тианский призывал призрак Ахилла, используя индийское заклинание, он избегал жертвоприношения животных, так как в целом выступал против него, будучи (вегетарианцем) пифагорейцем. Интересно, что слог Филострата подразумевает, что жертва овец была основой обряда нормального призыва (*oude arnon haimati psuchagogesas*). Ни одна жертва не была убита непосредственно в ходе обрядов Эрикто у Лукана, и старухи из Бессы у Гелиодора, хотя обе они используют кровь.[25]



Обычными жертвенными животными в некромантических обрядах были одна или две чёрных овцы. Скорее всего, чёрными были обе овцы, принесённые в жертву Одиссеем. Искусно уравновешенную формулировку Гомера «барана и чёрную овцу» не следует воспринимать, так, будто баран не был чёрным. То же самое можно сказать и об описании жертвы, обещанной им после: «девственная телица и могучий баран». Их чернота приветствует тьму подземного мира и, возможно, темноту самих призраков. Даже их жертвенная кровь исходит «тёмным паром» (*kelainephes*).[26] В духе предшественников, латинские и римские поэты указывали количество чёрного скота в некромантическом обряде. Эней у Вергилия жертвует четырёх чёрных тельцов, бесплодную тёлку, черную овцу и неуточнённое количество быков в одном ритуале. Тиресий у Сенеки и Стация жертвует неуказанное количество овец и крупного рогатого скота, все чёрные.[27] Более смиренные существа могли быть принесены в жертву в обряде некромантии. Орфей в «Орфической Аргонавтике» жертвует трёх чёрных щенков в подобном обряде, чтобы вызвать Гекату (чёрные щенки были традиционным подношением этой богине). Эней из Газы говорит, что халдеи, египтяне и греки могли призывать души Гомера, Орфея, Форонея или Кекропа, рисуя магические символы и принося в жертву петухов.[28]

Когда Одиссей перерезает горло овцам, их головы он поворачивает в сторону подземного мира (при жертвоприношении олимпийцам голова жертвы была поднята вверх, к небу), а сам смотрит на Океан. Очевидно, что в момент жертвоприношения создаётся сакральная связь объекта и места, так что Одиссей должен оглянуться назад на землю живых, если он хочет вернуться к ней.[29] Эти темы преломляются в подготовительных очищениях Мениппа. Он избегает смотреть на живых после своего ежедневного омовения в Евфрате и возвращается домой после последнего омовения в Тигре. Возможно, у него есть ещё одна причина избегать зрительного контакта с живыми, а именно, чтобы преодолеть свою принадлежность к ним и таким образом облегчить спуск. Но Одиссей отвращает глаза от призраков, так как они, по-видимому, не любят, когда на них смотрят, особенно в момент выхода из подземного мира. Когда Орфей во время подъёма взглянул на призрак Эвридики, она безвозвратно бежала обратно. И то же самое произошло с призраком Филиннии, когда её застали родители.[30] Такое же избегание взгляда на призраков при встрече с ними, мы видим в ритуалах Селинунта, и во время римской *Lemuria*, или при формальных встречах со связанными с ними сущностями, такими как Геката.[31] По словам Плиния, маги утверждали, что призраки не позволяли смотреть на себя людям с веснушками и не подчинялись им. Стаций даёт нам исключение, доказывающее правило: его Тиресий прямо просит призрак Лая посмотреть ему в глаза, но Тиресий слеп. В «Эдипе» у Сенеки описан крупный рогатый скот Тиресия, который вели на убой задом наперёд (*retro*). Возможно, здесь перевернуто представление о том, что когда приношения делаются олимпийским богам, животные должны идти на заклание добровольно. В жертвоприношении можно было обойтись и без меча: ведьмы Горация разрывают горло чёрного ягнёнка зубами.[32]

В «Одиссее» и «Пунике» Силия Италика различные части жертвенных животных предназначаются разным получателям. Кровь попадает в яму для призраков, тогда как туша приносится во всеожожение для богов подземного мира (жертвы богам подземного мира совершаются всеожожением, в отличие от жертв олимпийцам, часть которых съедают).[33] В «Одиссее» выражена идея, что питье крови частично восстанавливает утраченную телесность призраков и, таким образом, возвращает им физический механизм, при помощи которого можно говорить, а также то, что нужно, чтобы воспринимать и думать; но эта идея несовершенна.[34] В цитированном стихотворном фрагменте «Тускуланских бесед» Цицерона упоминается призрак, вызываемый в Аверно «солью» (*salso*) крови. Это, возможно, искажение слова «подложный» (*falso*). Если это так, то подразумевалось, что кровь животного была заменена человеческой.[35] Человеческая

кровь используется в некромантии у Гелиодора, когда старуха из Бессы рассекает мечом руку. Медея у Сенеки также использует свою кровь для жертвы Гекате, призывая её при изготовлении ядовитого свадебного платья для Главки/Креузы. Кровь может также применяться в других некромантических обрядах. Некоторые заклинания греческого магического папируса требуют её использования для написания знаков в ходе магического обряда, также её можно использовать в качестве жидкости в леканомантической некромантии.[36]

В некромантии, описанной в «Психагогах» Эсхила, кровь отправляется прямо в озеро, и это, возможно, было обычным в *nekuomanteia* у озёр. В этом случае озеро, вероятно, принимало на себя функции ямы. Кровь, пожертвованная в огонь, предназначалась богам. У Сенеки и Стация кровь из горла жертв сначала льют в чашу, а затем выливают в огонь для всесожжения. Поскольку Стаций хочет показать приношение крови и в ямах для призраков, вместе с внутренностями, использующимися для очищения, появляется также некоторое количество крови, из неизвестного источника. Возможно, Сенека и Стаций отчасти обращались к трудам Вергилия. Хотя обряды, выполненные Энеем при подготовке к некромантии, были представлены как традиционные, они предшествовали нисхождению самого Энея, а не поднятию призраков, что повлекло за собой их переработку. Таким образом, возливаемое Энеем вино и масло передаются от призраков к богам; молитвы адресованы только богам, а не призракам; и, что самое сложное, кровь жертв не может быть отправлена в землю, и поэтому собирается в чаши, без явной цели. Ведьма у Гелиодора также проливает кровь из своей руки в огонь.[37]

Когда приносили овец над ямой в святилище Трофония для Агамеда или в святилище Амфиарая для него и отдельных богов, целью было очищение. Жертва овец в некромантии также может быть очистительной. «Одиссея» не сообщает, что стало со шкурами овец, после того, как они были сняты с туш, но, как мы видели, есть признаки того, что шкуры, оставшиеся от некромантических обрядов, могли использоваться при инкубации сновидений, чтобы задать вопросы призракам. Руно (шкура) само по себе может обладать очищающими свойствами. Эту роль оно, по-видимому, выполняло в Элевсинских мистериях (Глава 8).[38]

*Молитвы и воззвания.* Молитвы и воззвания, использующиеся в некромантических ритуалах, можно разделить на несколько взаимопроникающих категорий: невербальные (обсуждаемые в Главе 14); молитвы / заклинания над мёртвыми; молитвы / заклинания для богов подземного мира; клятвы мёртвым; угрозы мёртвым; угрозы богам. Молитвы обычно должны быть вознесены как самим мёртвым, чтобы они пришли, так и богам подземного мира, чтобы те их отпустили. Порядок молитв в «Персах» Эсхила кажется логичным: здесь обращение к призракам органично вытекает из обращения к их хозяевам. Обе части тесно связаны и у Тиресия Сенеки. Гомер делает терминологическое различие между молитвами к умершим и богам, первые названы *litat*, последние – *euchai*. В Гомеровской «Одиссее» молитвы к Аиду и Персефоне, которые контролируют восхождение мёртвых, кажутся запаздывающими. К тому времени, когда их творят спутники Одиссея, мёртвые уже восстали. Евстафий обратил внимание на эту проблему и предположил, что начальные молитвы призракам, должно быть, уже содержали молитвы Аиду и Персефоне. Поскольку Эней у Вергилия не призывает призраков, а спускается к ним сам, он возносит молитвы только богам подземного мира. Эрихто у Лукана прямо обращается к силам подземного мира, чтобы оживить труп. Хотя не указано, что ведьма у Гелиодора молится каким-либо богам, она говорит заклинание телу, которое оживляет, и оно может быть переадресовано богам внизу, а также вызываемому призраку, подобно тому, как Эрихто имела возможность передавать сообщения в подземный мир через уста трупа.[39]

С течением времени перечисление имён богов подземного мира могло быть включено в некромантические молитвы, которые продолжали расширяться. У Гомера упомянуты только Аид и Персефона. У Эсхила есть Земля, Гермес и Аид (обращение к ним происходит в форме «церковного» гимна, призыва). У Харитона есть «небесные правители» и «подземный мир». Эрихто у Лукана упоминает Фурий, Стикс, Пойн, Хаос, Аида, Элизиум, Персефону, Гекату, Янитора («Привратника», возможно, Эака?), Судьбу и Харона. Тиресий у Стация – Тартар, Смерть, Аида, Пойн, Персефону, Харона, Гекату, Тисипкону (Ярость) и Цербера. Митробарзан у Лукиана призывает демонов, Пойн, Фурий, Гекату, Персефону и использует многочисленные *voces magicae*.<sup>[40]</sup> Не могло быть божеств, менее хтонических, чем Солнце и Луна, но в мире греко-египетских магических папирусов они были главными силами, и здесь Солнце может вызвать души (см. ниже). Так, Солнце является единственным божеством, к которому обращается египетский жрец Затклас у Апулея, призывая его во время оживления, а Луна – единственное божество, к которому обращается ведьма у Гелиодора, которая дополнительно использует *voces magicae*. Другой магический папирус содержит простую молитву Тоту/Гермесу для оживления мёртвых.<sup>[41]</sup>

Обеты Одиссея о дальнейших жертвоприношениях мёртвым по возвращении домой, не были даны просто потому, что у него нет при себе необходимых жертв; Цирцея могла дать их ему вместе с овцами. Функция этих обетов заинтересовать мёртвых в сотрудничестве с ним, чтобы, выпив кровь, они отпустили его обратно в землю живых потомков. Подобным же образом, Эрихто у Лукана обещает духу, тело которого использует, что освободит его от всякой возможности дальнейшей магической эксплуатации, если он будет сотрудничать с ней, и сдерживает своё обещание. И Тиресий у Стация также обещает, что даст мир призраку Лая на святой земле и поместит его в лодку, плывущую по Лете (здесь, по-видимому, река). Точно так же таблички с проклятиями могут успокаивать беспокойных призраков, которых они используют, если те исполнят приказание, как, например, в проклятии Антиноя, написанном на кукле-вуду из Лувра. Мы снова видим близость между проклятием и успокоением призраков.<sup>[42]</sup>

Общей чертой некромантии периода империи является «второе заклинание». Некромант начинает с вежливого и почтительного обращения к призраку, чтобы вызвать его, или к управителям подземного мира, чтобы они отпустили его. Когда это не удаётся, он прибегает ко второму заклинанию, которое является для них принуждающим и устрашающим, в результате чего некромантия всё-таки происходит; таким образом, это угрожающее обращение можно рассматривать как вполне правомерное второе заклинание. Когда Тиресий у Сенеки делает второе обращение к мёртвым, голосом более настойчивым и эмоциональным, земля сразу же разверзается. Эрихто у Лукана даёт нам самый драматический пример. После того, как она закончила своё первое заклинание, она угрожает призраку, чей труп использует, что фурии будут бичевать его хлыстами в подземном мире. Звучат различные угрозы в адрес владык подземного мира. Она обращается к фуриям, используя их личные имена (таким образом, обладая полной властью над ними), угрожая вытащить их на дневной свет и лишить власти над мёртвыми. Она грозит Гекате, что покажет богам её лик без грима (комедия). Угрожает, что откроет секрет пищи, которая удерживает Персефону в подземном мире и то, как она осквернилась, в результате чего её мать Деметра отказалась принять её обратно (это выглядит как угроза раскрыть тайны Элевсинских мистерий). Что выставит правителей подземного мира на солнечный свет. Наконец, она грозит наслать на них Демогоргона, бога подземного мира для богов подземного мира. Даже прежде, чем она закончила своё описание Демогоргона, призрак вошёл в труп у её ног. Подобным образом, Тиресий у Стация прибегает к оскорблениям и угрозам во втором заклинании, грозя раскрыть истинное имя Гекаты и призвать Демогоргона. Опять же, подземный мир открывается, как

только упоминается Демогоргон. У Апулея труп Телефрона сначала отказывается отвечать на вопросы, заданные ему Затхласом, и просит отпустить его. Затхлас повторно, более сердитым тоном, призывает дух войти в тело и угрожает ему пыткой со стороны фурий. Гелиодор наглядно демонстрирует превосходящую силу второго заклинания: первого заклинания его ведьмам хватает лишь на то, чтобы удержать труп на ногах и заставить его неопределённо и бесполезно кивать; второе заклинание снова поднимает его и заставляет говорить ясно. Сирийский маг у Лукиана использует подобный метод для экзорцизма: он сначала приказывает вселившемуся призраку или демону уйти, а когда это не удаётся, изгоняет его с помощью угроз. В греческом магическом папирусе Питиса один из рецептов приворота, подобно Эрикто, предлагает призраку кнут или пряник: призраку угрожают наказанием, если он не приведёт возлюбленную, но обещают жертву, если он это исполнит.[43]

Можно было обрести власть над призраками, используя истинные имена для обращения к ним. Возможно, поэтому призрак Дария (Darius) был вызван под именем Дариан (*Darian*). Эсхил, возможно, считал эту форму более близкой к персидскому оригиналу.[44]

Иногда требовались значительные усилия, чтобы услышать мёртвых, которые уже были погребены в земле. Это могло означать, что голосу трудно пройти сквозь неё.[45] Внимание мёртвых обычно привлекали стуком по земле. Например, в «Троянках» у Еврипида Гекуба призывает мёртвых, ударяя по земле обеими руками, а Филострат рассказывает, что Герод Аттик бросился на землю и стучал по ней, выкрикивая обращения к своей мёртвой дочери, прося, чтоб его похоронили с ней. Подобным же образом Алтея «Илиады» бьёт по земле, взывая к Аиду и Персефоне, и Эриннии отвечают ей.[46] Некоторые берут начало в описании сцены в некромантии в «Персах» Эсхила, где хор барабанит по земле, чтобы вызвать призрак Дария, но другие используют это, чтобы указать, что земля скорее раскрывается магическим заклинанием, чтобы выпустить призрак.[47]

*Кружение.* Иногда вызывающий мёртвых перемещался по кругу вокруг центра некромантического ритуала, каким бы он ни был. Гелиодор дважды упоминает египетских некромантов, кружащихся вокруг мёртвых тел. Когда он описывает старуху из Бессы, скачущую от ямы к огню, между которыми она уложила труп своего сына, предполагается, что она делала это по кругу. Маг-обманщик у Либания «катается вокруг» (*kalindoummos*) могил. У Пс.-Квинтилиана колдун связывает и запирает беспокойный призрак в его гробнице, «окружая» его (*circumdantur*) рассеивающим заклинанием. В «Суде» описано, что после того, как *psychagogoi* обнаружил место, где лежит труп беспокойного призрака, он отмечает его и ходит вокруг, выясняя причину его беспокойства. В священных предписаниях Селинуна (ок. 460 до н.э.), где описаны способы избавления от преследования призраком (см. Главу 8), рекомендуется перемещаться по кругу, предложив призраку пищу и принеся в жертву Зевсу поросёнка.[48]

Это согласуется с использованием круговых возлияний вокруг ям, описанных выше. Как и в случае с этими возлияниями, цель круговых движений заключалась в том, чтобы очистить отмеченную ими область. Круг может рассматриваться как своего рода защитная преграда между живым и призраком, как это видно, например, в «Мениппе» Лукиана. Здесь речь идёт не о призвании отдельного призрака в мир живых, а о спуске живого человека в царство мёртвых. Хождение вокруг Мениппа перед его некромантическим нисхождением, это часть ритуала очищения, проводимого Митробарзаном, направленная на то, чтобы оградить его от призраков.[49]



*Управление призраками.* Противоречивыми были идеи о том, как относятся призраки к своему призыванию. Их могли считать отчаянно стремящимися к этому или совершенно этого не желающими. Оба варианта вызвали определённые трудности, и были разработаны способы справиться с ними. Сначала рассмотрим вариант положительного отношения. Мёртвые жаждут жизни в любой форме. Призрак Ахилла у Гомера однозначно выражает предпочтение тому, чтобы жить нищим рабом, нежели быть правителем в царстве мёртвых. В описании Стация ещё один призрак, увидев, что Гермес выводит Лая из подземного мира и предположив, что тот вызван фессалийской ведьмой, поздравил его с такой удачей.[50] Прямая или косвенная цель некромантии часто заключалась в успокоении беспокойного призрака, и этот призрак должен был, по крайней мере, на каком-то уровне, одобрять эту цель. Те, кто вызывал духи своих близких, по-видимому, не верили, что они тем самым подвергают их чрезмерным страданиям, будь то люди, призывавшие призраки своих жён (Орфей и Эвридика [?]; Периандр и Мелисса), подруг (Гарпал и Пифионика) или друзей (Адриан и Антиний), жёны, оживляюще мужей (Лаодика и Протесилай, Атосса и Дарий), отцы, оживляющие сыновей (Элизий и Евтиной), или сыновья, вызывающие отцов (Остан младший и Остан старший, Главкий и Алексил). И те, кто предлагал себя для некромантии после смерти, по-видимому, не ожидали, что они будут чрезмерно страдать от выполнения этих ритуалов (Глава 1). Основными приношениями мёртвым в некромантии были обычные приношения, совершаемые на могилах, и они, безусловно, были им рады. Следовательно, когда кто-то совершал некромантическое жертвоприношение, он рисковал быть окружённым множеством призраков, которые тоже хотели получить жертву. Одиссей сталкивается с незамужними девами и юношами, стариками и убитыми воинами, которые со всех сторон наступают на него с ужасными криками, заставляя бледнеть от страха. Поэтому необходимо иметь возможность отпугнуть нежелательных призраков от жертвенной крови, допуская лишь тех, с кем планируется говорить. Одиссей использует свой меч (скорее всего, бронзовый, а не железный), чтобы позволить получить доступ к крови лишь Тиресию и другим избранным. Призраки бестелесны, и можно подумать, что удар мечом не может причинить им вреда, точно так же, как объятие Одиссея прошло сквозь призрак его матери. Однако живая Сивилла у Силия Италика советует Сципиону, если какие-либо призраки приблизятся к жертвенной крови раньше, чем умершая Сивилла, изрубить их на куски своим мечом. Сервий пишет, что Эней использовал свой меч, чтобы принести чёрных овец в жертву Ночи и девственную телицу Персефоне, и таким образом освятить его против призраков, которых встретит, спускаясь в подземный мир, он держит его наготове. Меч, кажется, выступает в качестве защитного оберега для консультирующегося с призраками. Оглядываясь назад, мы предполагаем, что меч, при помощи которого Одиссей оберегал свою яму, был бронзовым, им же он резал своих овец, несмотря на утверждение схоласта о том, что его меч был сделан из железа. И бронза, и железо превосходили сверхъестественные силы. Пс.-Ликофрон описывает меч Одиссея как «ужас подземного мира».[51] Сам клинок, бронзовый или железный, пугает призраков.[52] Возможно, именно поэтому Эрихто разрезала трупы каменным ножом. Ведьма у Гелиодора размахивает мечом в воздухе, прыгая взад и вперёд между ямой и огнём. Цель этого неясна; мы не видим явных указаний на то, что рядом с ней витают нежелательные призраки. Металл можно было использовать и для связывания призраков: маг-обманщик у Пс.-Квинтилиана привязывает беспокойный призрак к его могиле камнями и железом, а бронзовая статуя Актиона была прикована железом к камню. У Стация дочь Тиресия Манто, чтобы оттеснить напирающих призраков использует заклинание. Она отталкивает лодку Харона назад через Стикс, чтобы Тиресий мог спокойно выбирать тех, с кем хочет говорить, в особенности Лая.[53]

Гомер подразумевает, что Одиссей не сделал ничего, чтобы довести своё дело до логического завершения, и что он просто сбежал, когда страх, что Персефона могла



послать против него голову горгоны, стал сильнее его. Возможно, Гомер считал, что лишь Персефона могла рассеять призраков. Во времена Империи считалось, что можно изгнать призраков, окропив их молоком. Когда Тиресий у Стация закончил общаться с призраком Лая, Манто опрыскала его молоком и попросила покинуть рощу. У Тибулла также есть колдунья, кропящая на призраков молоком, чтобы заставить их уйти. Возможно, основная идея состоит в том, что если молоко распылить, каждый получит жертву и сможет удалиться с честью.[54] Леканомантический рецепт некромантии из греческого магического папируса включает заклинание для изгнания призрака, когда ритуал закончен. Обычно нет необходимости использовать какие-то специальные способы окончить сеанс оживления: после того, как выскажет своё пророчество, труп снова умирает, самостоятельно и немедленно. Но Лукан понимает это по-другому: тело может умереть лишь один раз, так что оживлённый труп будет жить вечно, если не применить специальные дополнительные заклинания и зелья для второй смерти.[55]

Обратимся к отрицательному отношению. Похоже, что оно было основано на понятии о том, что некромантия может беспокоить призраков, уже успокоившихся или уже сильно преданных преисподней. У Апулея оживляемый Затхласом юноша просит оставить его в покое. Призрак у Гелиодора настолько разгневан тем, что его беспокоит мать, что произносит пророчество о её смерти. Сервий производит *Orcus*, латинское название подземного мира, от греческого *borkos*, «клятва», и объясняет его тем, что мёртвые должны были принести присягу, что не будут помогать живым. Останес у Пс.-Демокрита говорит вызвавшим его дух, что демон не позволит ему раскрывать секреты алхимии, хотя он может указать, где найти его книги, в которых были написаны эти секреты. В некоторых обстоятельствах, как мы видели, мёртвые не могут переносить взгляд живых. Можно также подумать, что призраки получали от владык подземного мира разрешение покинуть его только на ограниченный период. У Эсхила призрак Дария говорит вызвавшей его Атоссе, что ему нужно вернуться в срок. Призрак Протесилая получил разрешение покинуть мир мёртвых только на один день, или даже на три часа, чтобы увидеться с Лаодамией. Призраки, следовательно, имели тенденцию ускользать при первой возможности, оставив своего собеседника неудовлетворённым и с вопросами без ответов. Так поступает призрак Анхиза с Энеем («Энеиды», книга 5), и дух Деменеты с Евкратом у Лукиана. Призраки особенно неохотно возвращались в свои трупы при некромантических оживлениях; Лукан объясняет это тем, что процесс повторного выхода из трупа сродни второму умиранию.[56]

Следовательно, были разработаны дополнительные технологии для удержания призраков, которые были призваны, хотя их известно не так много. Например, ведьма у Тибулла, которая окропляла призраков молоком, также обладает способностью удерживать их магическим заклинанием. Плиний делает краткую, но интригующую ссылку на «удерживающий камень» (*synochitis*), используемый магами для удержания призраков после их вызова (см. Главу 12). Сервий утверждает, что один и тот же призрак не может быть призван дважды, но это, вероятно, просто предположение, объясняющее, почему Орфей не смог попытаться снова вывести Эвридику из подземного мира. Это утверждение опровергает Эрихто, обещающая призраку, который она призывает в труп, освобождение от возможности быть снова призванным.[57]

Как было указано в начале этой главы, практики, обсуждаемые здесь, являются наиболее трудными для интеграции с распространённой практикой вызывания призраков посредством инкубации. Предписанные ритуалы выполняли во сне (то есть, просто грезили об их исполнении), или исполняли отдельно от акта инкубации, перед ней или после неё, если это необходимо. Ожила ли ведьма Гелиодора труп? Может быть, она грозила мечом миру духов, чтобы отогнать нежелательных, но пока ещё невидимых

призраков, прежде чем уснуть? Или манила жезлом желаемый призрак (см. следующий подраздел)? А кто-то кропил молоком, чтобы изгнать задержавшихся призраков после пробуждения от сна?

*Жезлы.* Нет прямых доказательств использования жезлов в некромантии, но косвенные свидетельства достаточно интересны. В «Одиссее» Гермес, божественный проводник душ, извлекает души мёртвых женихов из их тел и ведёт в подземный мир при помощи золотого жезла (*rhabdos*), этот жезл может также очаровывать людей, заставляя их спать и бодрствовать. Он держит жезл-кадуцей, когда посещает некромантический ритуал Одиссея, где тот беседует с духом Эльпенора, так он изображён на вазе (рис. 8). Буркерт видит в Гермесе, очаровывающем души, проекцию фигуры шамана. Мы должны вспомнить золотую стрелу, на которой летала душа Абариса. Клеарх пишет, что Аристотель был убеждён в бессмертии души, когда он стал свидетелем того, как человек ударил спящего мальчика «жезлом душ» (*psuchoulkos rhabdos*), выгнав из него душу и направив её с помощью этого жезла. Тело мальчика перестало чувствовать боль от ударов. Человек снова ударил тело жезлом, через который душа вернулась в него и рассказала о произошедшем.[58]

Гомер не упоминает прямо ни о каком жезле, связанном с консультацией Одиссея, хотя, возможно, меч выполнял здесь аналогичную функцию. Цирцея, которая, как мы видели, наставляла Одиссея в том, как провести ритуал некромантии, таинственным образом, имеет жезл (*rhabdos*), с помощью которого превращает людей в животных и которому противопоставляется меч Одиссея. Самым близким аналогом волшебному жезлу в некромантическом обряде Гомера выступает посох Тиресия, который, как и жезл Гермеса, был золотым. Возможно, что в какой-то из версий легенды Тиресий был с Одиссеем на его стороне ямы, в роли живого, специалиста-некроманта, направляющего героя (так же как Сивилла наставляла Энея, Эрихто Секста Помпея, а Митробарзан Мениппа).[59]

Когда слепой Эдип у Еврипида описывает свой выход на свет через метафору выхода призрака, он обращается к своей дочери Антигоне за поддержкой в слегка неловкой фразе: «с посохом (*baktreumasi*) для каждого слепого шаг». Изобретательность этого образа будет хорошо видна, если для некромантов было обычной практикой использование посохов для того, чтобы выводить призраки из подземного мира.[60]

На иллюстрациях Кумского художника мы видим, как женщины-некроманты поднимают ветви, стоя напротив призванных призраков.[61] Вероятно, ветвь могла быть использована как некромантический жезл. Как мы уже упоминали выше, женщины на этих изображениях, вероятно, связаны с кумской сивиллой (Глава 9). Это предполагает аналогичную функцию для омелы, подобной золотой ветви, которую Эней у Вергилия срывает в лесу Аверно, и которую несёт Сивилла при спуске в подземный мир, в то время, как Эней несёт свой меч. Она использует её в качестве пропуска, чтобы заставить Харона взять их в свою лодку и, наконец, кладёт её на порог Персефоны. Происхождение и значение этой ветви являются предметом научных споров, как в древности, так и в современности. Довольно правдоподобной кажется версия, предложенная Хейном (Heune) и Кларком, о том, что она отражение золотого жезла Гермеса. Но у многих исследователей были иные версии. Корнут у Макробия считал, что Вергилий просто выдумал её. Сервий вывел её из культа, сложившегося вокруг находящегося рядом озера Неми, но с оговоркой, что другие производят её от ветвей, которые несут посвящённые мистерий. Фрезер отлично развил первую версию, а Норден (Norden) последнюю.[62] По крайней мере, когда Эней впервые срывает ветвь, она покрыта золотыми листьями. Были ли они значимыми сами по себе? Они кажутся, по крайней мере, внешне похожими на золотые пластины орфиков, содержащие инструкции по преодолению пути в подземный мир,

которые хоронили с посвящёнными умершими. Преодоление препятствий подземного царства – это именно та задача, которая стоит перед Энеем, и Эней выбирает правый путь на развилке дорог, этот же путь рекомендуют орфические пластинки. Возможно, это не так важно, поскольку и в наше время эти пластинки исследователи называют «листами», но факт, что орфические пластинки, обнаруженные в Пелинне, были изготовлены в виде листьев плюща, несомненно, является значимым.[63] Сенека намекает, что его Тиресий делает взмахи ветвью во время своего некромантического ритуала по вызову духа Лая (с какого она дерева – не уточняется); это может быть просто производным от Вергилия, или может опираться на более широкую традицию использования жезлов.[64]

*Кукла.* В этом и следующем подразделах мы рассмотрим два инструмента, применявшихся в некромантических обрядах, которые играли в них менее заметную роль – куклы и кольца. Куклы имели специфическое применение для удержания призраков (такое применение засвидетельствовано уже в Микенский период) и при вызывании призраков с целью наложить чары на живых (такое применение засвидетельствовано ещё в архаике). В первом случае они «представляли» призрак, во втором – его живую жертву, и в обоих случаях их функция заключалась в том, чтобы ограничить активность объекта. Не ясно, как одна функция возникла из другой. Возможно, сначала имена врагов заклинателя включались в обряды успокоения призраков, при этом призрак должен был забрать с собой живую душу (её часть) в место упокоения. По мере развития методики проклятий кукла косвенно связывалась с живым человеком, так как при помещении её на кладбище такая связь будет эффективнее, чем привязка к призраку.[65]

Один простой пример использования куклы в некромантии мы можем видеть у Гелиодора. Здесь ведьма делает куклу из теста, коронует лавром и фенхелем, а затем бросает в яму. Канидия и Сагана у Горация используют пару кукол во время своего некромантического обряда: большая, сделанная из шерсти (черной?), грозит небольшой восковой, затем обе куклы сжигают. Но изображение пары кукол и таяние воскового изображения используются в любовной магии, и ясно, что ведьмы у Горация смешали её с некромантическими проклятиями. Не понятно, считал ли Гораций, что куклы являются чисто некромантическим атрибутом.[66] В «Орфической Аргонавике» Орфей с помощью Медеи вызывает целый ряд подземных сил, среди которых Геката (в параллельной версии «Аргонавики» Аполлония, призыв Ясоном Гекаты, в котором он следует указаниям Медеи, очень некромантичен). Орфей говорит, что он создал несколько кукол из ячменного теста (*ouloplasmata*) в ходе ритуала, а затем бросил их в костёр, горящий в яме и принёс трёх чёрных щенков в жертву мёртвым. Термин *ouloplasmata*, встречающийся только здесь, с этимологической точки зрения, мог быть произведён как от *oulos*, «шерсть», так и от *oulos*, «ячмень». Скорее всего, Эмилиан обвинил Апулея в использовании куклы для некромантии. Он утверждал, что Апулей обладал статуэткой, изображавшей убогую и страшную фигуру, которую он описывал по-разному: как истощённый и опустошённый скелет, призрак и *daimonion*; что Апулей тайно изготовил её из драгоценного дерева для вредоносной магии; и что он провозглашал её «царём» (*basileus*). Доводы Апулея в свою защиту не кажутся сильными: это действительно была статуэтка Гермеса (т. е. проводника душ), сделанная из эбенового дерева (т. е. чёрного дерева). Он заканчивает обсуждение статуэтки несколькими ироничными замечаниями. Во-первых, он шутит, что любой, кто думает, что статуэтка представляет призрак (*larva*), сам «вызывает призраков» (*larvans*, редкий термин). Во-вторых, глумясь, он наводит на Эмилиана проклятие, в котором требует, чтобы Гермес противопоставил ему призраков подземного мира всех видов (*umbrae, lemures, manes, larvae*), всех призраков ночи, гробниц и могил. Эти возражения, по-видимому, отражают функции, которые Эмилиан приписывает статуэтке. В одном из фрагментов греческого магического папируса используется подобная кукла в виде статуэтки, изготовленной полый из лаврового дерева

Аполлона, для обряда, похожего на некромантический: его целью является предвидение, и он должен проводиться либо на глубокой реке, либо в гробнице.[67]

Мы можем найти намёки на использование куклы для некромантии в двух любовных драмах Еврипида. Во многих пересказах мифа о Протесилае и Лаодамии, которые, вероятно, восходят к утраченному «Протесилаю» Еврипида. Протесилай стал первым греком, погибшим в Трое, успев провести лишь одну ночь со своей невестой. Боги прониклись сочувствием к отчаянно влюблённой невесте и отпустили к ней призрак Протесилая на три часа (в другой версии – один день). До этого (или, по мнению некоторых авторов, после) у Лаодамии была кукла Протесилая в натуральную величину, которую она держала в спальне и брала в постель. По-видимому, изображение было изготовлено из воска (Овидий), дерева (Щец) или бронзы (Гигин). Щец говорит, что кукла была сделана из-за того, что Лаодамия видела во сне призрак Протесилая (*eidolon*). Гигин рассказывает, что её отец Акаст, думая, что это изображение опасно, приказал сжечь его на погребальном костре. Это напоминает практику похорон статуи-заместителя для успокоения призраков. Кажется странной попытка сжечь бронзовую статую. Возможно, «медный» *aereum* Гигина следует читать как «восковой», *cereum*, что приведёт его в соответствие с рассказом Овидия (и обратите внимание, что восковая кукла у Горация была сожжена). Вы заметили, что Лаодамия – фессалиянка?[68] Еврипид, вероятно, помнил о Протесилае и во время написания свой пьесы «Алкеста». Адмет, царь Фессалийской Феры, тоскует о своей умершей жене. Он заявляет, что заставит своих мастеров создать её изображение, чтобы он мог брать его в постель и обнимать (мастера названы *tektones* – плотниками, что указывает на то, что статую планировалось изготовить из дерева). Он приглашает призрак навестить его ночью во сне; он хочет петь, как Орфей, чтобы спуститься в Аид и очаровать Аида и Персефону, чтобы те отпустили к нему его жену. Соответственно, скорее всего, кукла была нужна, чтобы стимулировать встречи с призраком.[69]

Предположительно, функцией кукол в некромантии, как и при удержании призраков, было служить временным пристанищем для вызванного духа. Похоже, что они играли аналогичную роль и в месопотамской некромантии. Но если это так, то зачем понадобилась кукла в вызывании, описанном у Гелиодора, ведь там присутствовал труп, в который мог войти призрак? Хопфнер предполагает, что призрак был вселён в куклу и лишь затем в тело, но в тексте на это нет никаких указаний. Воск кажется достаточно подходящим материалом, для изготовления заместителя тела, поскольку «трупные» части, съеденные фессалийскими ведьмами, в описании Апулея были заменены восковыми протезами. Коллард определяет функцию куклы у Гелиодора совершенно по-другому: она используется как замена человеческой жертвы.[70]

Некоторые древние полагали, что чудотворные статуи были одушевлены призраками людей, которых они изображали. В 170-х годах Афинагор, опровергая эту идею, указывал на то, что в Александрии Троянской позолоченная чудотворная статуя Нериллия, установленная при его жизни, обладала чудесной силой ещё до его смерти. Лукиан описывает домашние статуи Гиппократы и безобразного коринфского полководца Пелиха (эта тоже была позолочена). Они могли исцелить от болезни или перенести её на другого, ночью статуи покидали свои пьедесталы и бродили по дому.[71]

*Кольца.* Сохранился ряд рецептов для изготовления колец, которые могут считаться предназначенными для некромантии. Греческий магический папирус, содержит рецепт изготовления кольца, которое даёт владельцу способность контролировать умы других, открывать двери, причинять страдания и болезни, изгонять бесов, призывать души мёртвых, вызывать грёзы и давать пророчества. Ключом к власти кольца является



вставленный в него камень. Гелиотроп, зелёный халцедон с вкраплениями красной яшмы, должен быть гравирован изображением Гелиоса, Солнца, представленного как *ouroboros* (змея, что свившись в кольцо, глотает собственный хвост), со скарабеем в центре, от которого исходят лучи. Имя Гелиоса должно быть записано иероглифами на оборотной стороне. Кольцо должно быть освящено заклинаниями, включающими *voces magicae*, которые читаются на рассвете до восхода Солнца в течение 14 дней. Затем нужно зарезать петуха и поместить драгоценный камень в его кишки, не нарушая целостности внутренностей, и оставить его там на один день. Кольцо должно быть активировано именем OUPHOR и *historiola* (парадигматической притчей, историей). Другой рецепт папируса содержит инструкции для изготовления кольца Гермеса со скарабеем, позволяющего его владельцу слышать мысли как живых, так и мёртвых. В первой книге «Кираниды», составленной в IV в. н.э., приведён рецепт изготовления кольца Немезиды, который также следует считать некромантическим. Образ Немезиды с линейкой, жезлом и колесом Фортуны должен быть выгравирован на камне, который был освящён на жертвеннике богини. Под камень следует вложить крыло голубя и часть растения коровяк, *phlomos*, также известного как *nekuia* или *nekudia*, «растение смерти» в гадательном контексте (Глава 12). Считалось, что такое кольцо раскрывает своему владельцу – предположительно, во сне – количество лет, которое ему отпущено, причину и место его смерти, это типы пророчеств, особенно подходящие для некромантии (см. Главы 15 и 16). Кольцо может также изгнать вселившихся в человека демонов и, как говорят, способно предотвратить демонические проявления и детские кошмары. Соответственно, оно обладало свойствами, схожими с теми, которые имели бобы, влиявшие только на сновидения, но, лишь способствовало некромантическому сновидению (о бобах, см. Главу 6; более подробно о коровяке, Главу 12). Евкрат у Лукиана обладал кольцом, контролировавшим силы подземного мира благодаря тому, что оно было изготовлено из железа, а именно из использовавшихся при распятиях гвоздей. Это кольцо он получил от некоего араба. Столкнувшись в лесу с чудовищной Гекатой, в сопровождении собак размером с индийских слонов, Евкрат повернул кольцо на руке, и Геката открыла пролом в земле и отскочила назад, открыв, таким образом, подземный мир и его призраков.[72]

*Одежда.* Мы мало знаем об одежде, которую носят практикующие *nekuomanteia*. Те, кто спускался к Трофонию, носили полноразмерный (до пола) белый льняной хитон, тяжелые сапоги и, возможно, по желанию, красный военный плащ, хотя Аполлоний Тианский успешно спустился в своём грубом плаще философа. Сапоги были специфической чертой оракула Трофония. В сценах некромантии Кумского художника голова женщины-некроманта покрыта капюшоном. В иллюстрациях «Одиссеи» Одиссей (только он) обычно героически обнажён.[73] В литературе одежде некромантов придавалось большое значение, она отражала либо похоронную одежду, либо одежду в некотором смысле подходящую для подземного мира. Проводящий свой обряд Тиресий у Сенеки изображён в погребальной одежде и венке из смертоносного тиса, а Атосса у Эсхила оставляет свою богатую одежду и носит цветочный венок.[74] Очевидно, наиболее подходящим цветом одеяния, уместного для подземного мира, был чёрный, так как его покровы были темны. Некромантическая Ночь сама была покрыта чёрной мантией. Канидия у Горация облачается для некромантии в чёрное. Ясон у Аполлония также был облачён в чёрное, когда призвал Гекату в квази-некромантическом ритуале, следуя инструкциям Медеи, как и Орфей в параллельном сюжете «Орфической Аргонавтики». Ведьмы также склонны были избегать различных завязок и узлов во время выполнения своих некромантических обрядов (связующие духов не должны быть связаны сами). Поэтому волосы и ноги Канидии свободны (т.е. она была босой), хотя её одежда подпоясана. Когда Медея у Овидия совершила омоложение Ясона, она была простоволоса, не опоясана и боса.[75]



Вероятно, многоцветное платье, в которое облачается Эрикто для своей некромантии, выполняет защитную функцию, подобно шнуру, скрученному из нитей трёх разных цветов; возможно, его также следует сравнить с разноцветными шнурами, повязанными вокруг надгробных камней на изображениях аттических белофонных *lekuthon*. Эрикто перевязывает свои волосы змеями, чтобы принять образ Гекаты или фурий, и такой головной убор, возможно, также служил защитой во время ритуалов.[76] Менипп у Лукиана защищает себя, применяя атрибуты смертных, которые успешно посетили и благополучно вернулись из подземного мира: шапка Одиссея (показана на вазе Элпенора, рис. 8), львиная шкура Геракла и лира Орфея. Его проводник Митробарзан носит мединское платье мага.[77]

*Перевод: Орден Хранителей Смерти,  
05.11.2018г.*

---

[1] Гомер «Одиссея» 10.516-37 и 11.24-50; археологические свидетельства культа мёртвых у Гомера см. Andronikos 1968; Апулей «Апология» 31.

[2] Плутарх «Моралии» 109b-d.

[3] О необходимости магического заклинания для некромантии: Headlam 1902: 56-57; ср. Dodds 1973: 207-8 который считает, что «магия» была неотделима от некромантии и поэтому в оракулах прорицания при помощи мёртвых не проводились! Иустин Африкан: «Кесты» 18 = PGM XXIII; ср. Vieillefond 1970: 30-39 и 279-81 и Thee 1984. Евстафий (на «Одиссею» Гомера 10.535) также ощутил недостаток заклинания. Близость к входу в подземный мир как необходимое условие для некромантии: Hopfner 1921-24, 2: 333; ср. Collard 1949: 23.

[4] Стаций «Фиваида» 4.416-18; Овидий «Метаморфозы» 7.261; Фессал из Тралл «О свойствах растений» стр. 51, 53-54 Freidrich; Лукан «Менипп» 7. Трофоний: Павсаний 9.39.4 и «Суда» о Трофонии... Амфиарай: Павсаний 1.43.1-3.

[5] Вергилий «Энеида» 6.150.

[6] Алексис «Феспротия» F93 K-A; Вергилий «Энеида» 6.249-51; ср. Headlam 1902: 52.

[7] Вергилий «Энеида» 5.721-23; Стаций «Фиваида» 2.60 и 120-21; Флегонт из Тралл «Удивительные истории» 1; и Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4.16 (призраки исчезают с криком петуха); принцип, сформулированный у Проперция для призрака Синтии, 4.7.87-92.

[8] Гомер «Одиссея» 11.19 и 12.3; Лукан «Фарсалия» 6.569-71 и 828; Силий Италик «Пуника» 13.406 (полночь), 752-66, 807-8, и 850-52 (осознание времени); Лукиан «Любители лжи или Невер» 14.413 и 419-20; PGM IV.1955 (закат), IV.1969, и XIa.5 (полночь); Гелиодор 6.12 и 14; Вергилий «Энеида» 6.255; Апулей «Метаморфозы» 2.28; Эсхил «Персы»: 598-680 (ср. Lawson 1934: 82 и Hickman 1938: 22).

[9] Лукан «Фарсалия» 6.642-48 (ср. Martindale 1977: 380-81); Стаций «Фиваида» 584-85.

[10] Лукиан «Любители лжи или Невер» 14 и «Менипп» 7; Гелиодор 6.14; и Овидий «Метаморфозы» 7.184.

[11] Тридцатый же день был посвящён Гекате. См. Плутарх «Моралии» 272с; комментарии к «Облакам» Аристофана 408; «Большие этимологии» об *apophrades*, Zonaras 240 Lcutsch; и Bekker «Anecdota graeca» 308.5 (Геката); см. Headlam 1902: 53, с дальнейшими ссылками.

[12] Гороскопы: РСМ 111.275-81 и VII.284-99. Византийские тексты: Delatte 1927, 1: 403, строки 1-5 (Саломон), с. 589, строка 31-р. 590 строка 28 («Cod. Bononiensis Uniter», 3632); и Olivieri и др. 1898-1936 («Catal. codd. astrol. graec»), 8.2: 149 строка 12. Ср. Collard 1949: 140.

[13] *Antesteria*: см. Harrison 1922: 32-76; Deubner 1932: 93-123; Rose 1948; Burkert 1983a: 213-47; Bremmer 1983: 108-22, Hamilton 1992: 50-33; и Johnston 1999: 63-71; Heubeck и др. (1988-92: том. 2 об «Одиссее» Гомера 10.516-40) сравните некромантический ритуал Одиссея с наиболее близкими ритуалами *Antesteria*. *Genesis*: см. Jacoby 1944; Kurtz и Boardman 1971: 147-48; и Johnston 1999: 43-46. *Parentalia* и *Lemuria*: см. Lowe 1929: 18 и 66; Cumont 1949: 396-98; Vrugt-Lentz 1960: 56-59; Deonna и Renard 1961: 125-26; Heurgon 1961; Toynbee 1971: 63-64; и Bernstein 1993: 101-2. *Mundus*. см. в частности Magdelain 1976; ср. также Cumont 1949: 59 и 82; Vrugt-Lentz 1960: 55; Burkert 1972: 155; Puhvel 1976; Castagnoli 1986; Bernstein 1993: 100; Byrne 1997; и Felton 1999: 12-14.

[14] Гелиодор 6.14. Однако как общее правило у Еврипида E912 Nauck, так как сохранилось, что аромат всех подношений уходит к богам. Яма и костёр в одном месте: Стаций «Фиваида» 4.451-52; Сенека «Эдип» 550-66; и ср. Аполлоний Родосский «Аргонавтика» 3.1034 и 1207-8 и «Орфическая Аргонавтика» 569-75; Периандр сжигает одежду Мелиссы в яме у Геродота 5.92; см. Nitzsch 1826-40, 3: 160; Stengel 1920: 16; Headlam 1902: 53; Lawson 1934: 79; и Collard 1949: 18.

[15] Ногти: Гораций «Сатиры» 1.8.26-27; то же у Гелиодора в «Эфиопике» 6.14, где ведьма берёт меч только после рытья ямы. Меч также используется у Силия Италика в «Пунике» 13.406 и 427. Размер в локоть: Гомер «Одиссея» 10.517 и 11.25; круглые ямы на вазе Эльпенора (рис. 8; см. Главу 4) и у Аполлония Родосского в «Аргонавтике» 3.1032 (ср. 1207); см. Robert 1939: 321. Eitrem (1928: 2) и Turst (1976: 125) считают что такая площадь была предусмотрена для них изначально. Евстафий (на «Одиссее» Гомера 10.517) уже обсуждал форму, описанную Гомером.

[16] В яму: Стаций «Фиваида» 4.451-52; ср. Гелиодор «Эфиопика» 6.14 (только возлияния). Вокруг ямы: Лукиан «Менипп» 9-10.

[17] Гораций «Сатиры» 1.8.28; Лукиан «О скорби» 16; но Eitrem (1928: 4) анализируя документы, не считает, что призраки выбирали этот путь. Кледемий из Атена FGH 323 F14 (ок. 350 г. до н.э.) поясняет, что яму выкапывали на западной стороне могилы.

[18] Таким образом, Сенека («Эдип» 574-81; Стаций «Фиваида» 4.520 (ср. 477); Лукиан «Менипп» 10; и, возможно, Эсхил «Персы» 685 (*charassetai pedon*), и Headlam 1902: 57-59. Другие важные примеры расщепления земли, открытия для освобождения призраков: Лукан «Фарсалия» 3.8-11, 6.483-84; и Лукан «Любители лжи или Невер» 24.

[19] Стаций «Фиваида» 4.451-52 (девять ям; ср. Collard 1949: 67) и 4.473-87 (погребальные алтари); Вергилий «Энеида» 6.252-53; Сенека «Эдип» 557-58.

[20] *Choai*: Евстафий на «Одиссее» Гомера 10.518; ср. Stengel 1920: 102-5; Rudhardt 1958: 240-48; Casabona 1966: 231-97; Henrichs 1984: 259; Garland 1985: 114 и 169; и Jemeson и др.

1993: 70-73; Эсхил «Персы» 609-10 (*preumeneis; melikteria*). Еврипид «Ефигения в Тавриде» 159-66 (*thelkteria*) и «Гекуба» 535 (*choas kleteriosis agogous*); см. «Орфическая Аргонавтика» 569-75; ср. Eitrem 1928: 7 и Garland 1985: 118. Вода: Collard 1949: 30. Молоко и мёд: Евстафий на «Одиссею» Гомера 10:519 и Никифор Григор схолии на «Сонник» Синезия PG 149, стр. 615; ср. Софокл F879 TrGF/ Представление призраков в виде пчёл; а также Davies и Kathirithamby 1986: 64-65. Вино: Никифор Григор схолии на «Сонник» Синезия PG 149, стр. 615. Масло: Эсхил «Персы» 615-17; ср. Вергилий «Энеиды» 6.254.

[21] Но Graf (1980) считает, что жидкости представляли собой противоположность привычной еде живых: он считает сладкий *melikraton* (т.е. смесь: см. Эсхил «Персы» 614) из вина, воды и масла символически противопоставляемым нормальному напитку живых – вину, смешанному с водой, и, таким образом, обозначающим как надлежащий для мёртвых; эта версия не очень хорошо объясняет их связь с зерновыми подношениями.

[22] Еврипид F912 Nauck; ср. Collard 1949: 38 и о жертвенной выпечке в целом Stendel 1920: 98-102. Символы плодородия: Collard 1949: 34. *Melikraton*: Схолии на Аристофана «Женщины на празднике Фесмофорий» 506 и Порфирий «Пещера нимф» 28; см. Collard 1949: 33 и Tupet 1976: 125 и 340. Отрешение: Burkert 1983a: 54-55. Девственность: Эсхил «Персы» 607-15; Гомер «Одиссея» 10.522 и 11.30 и, что важно, схолии; также о девственности смерти см. Еврипид «Просительницы» 607-15; см. Rohde 1925: 38 и №75; Eitrem 1928: 8; Vermeule 1979: 54-55; и Garland 1985: 72.

[23] Жертва у ямы: Robert 1939: 321 и Tupet 1976: 25-26; ещё один пример возлияний в круге вокруг ямы видим у Орфея, вызывающего Гекату и др. «Орфической Аргонавтике» 950-87. Хтоническая вода: Ninck 1921: 1-46 везде; см. также Eitrem 1915: 76-132. Красное вино, как кровь: Collard 1949: 33; Tupet 1976: 125; и Faraone 1993: 74. Тиресий: Сенека «Эдип» 566-67; Стаций «Фиваида» 4.449-54. Белое молоко: Никифор Григор, схолия на Синезия «Сонник», PG 149, стр. 615. Donnadieu and Vilatte (1996 стр. 81-86) утверждают, что цвет возлияний и жертвоприношения имеет большое значение (красная кровь, черная овца, белое зерно, бежевый *melikraton*, прозрачная вода, тёмное вино), он символизирует переход от жизни к смерти и в более широком смысле естественный цикл; Я в этом не убеждён. Мёд: см. Tupet 1976; а также Главу 4. Гелиодор «Эфиопика» 6.14.

[24] Яйца для мёртвых: Garland 1985: 113 и 158. Куманское изображение: Кампанская краснофигурная амфора, Портлендский художественный музей, инв. №26.282; см. Kerrigan 1980: 24. Яйца, используемые для вызывания: Delate 1932: 178 (в методе, описанном у Bozantine, использовалось яйцо от черной курицы) и Luck 1999: 156.

[25] Эсхил «Персы» 598-680; Еврипид F912 Nauck. Отсутствие жертвы в трагедиях: см. Eitrem 1928: 6 и Collard 1949: 35 и 38. Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4.11 и 16. Лукан «Фарсалия» 6.667-69; Гелиодор «Эфиопика» 6.14-15.

[26] Интерпретация фразы Гомера: см. Rohde 1925: 36 и №71; Eitrem 1928: 2; и Germain 1954. Тьма подземного мира: Евстафий на «Одиссею» Гомера 10.535; и Headlam 1902: 54; Nophner 1921-24, 2: 551; и Eitrem 1945: 100-101. Темнота призраков: см. Главу 14. Темнота крови: Гомер «Одиссея» 11.36.

[27] Вергилий «Энеида» 6.245-53; Сенека «Эдип» 556; и Стаций «Фиваида» 4.443-50; чёрные быки также у Валерий Флакк «Аргонавтика» 1.774-80; см. важное обсуждение у Eitrem 1945: 97-101.

[28] «Орфическая Аргонавтика» 950-87. Эней из Газы «Феофраст», стр. 18-19 колонка; Hopfner 1921-24, 2: 563 и 587.

[29] Схолия на «Аргонавтику» Аполлония Родосского 1.587; см. Dimock 1989: 136. Однако ок. 300 г. н.э. в сцене, изображённой на саркофаге из музея dell'Opera, в Орвието, Одиссей (если это он) поднимает головы животных вверх. Рядом два спутника, один из которых преклонил колени: Touchefeu-Meynier 1968: 140 и рис. 2.22. Изображённую реку нельзя отождествлять с Ахероном, как у Dakaris (1993: 9) потому, что это происходит перед ямой.

[30] Лукан «Менипп» 7. Прогулка назад после исполнения обрядов распространена в греческих магических папирусах: PGM 1.1-42, IV.26-51, 2441-621 (в 2493) и XXXVI.264-74. Орфей и Эвридика: см. Главу 8; ср. Clark 1979: 122-23 и Johnston 1999: 47. Филинния: Флегон из Тралл «Удивительные истории». Но отвращение взгляда могло также иметь другие магические значения: Медей отводила взгляд, когда срезала растения для магии в «Root-Cutters» Софокла («Rhizotomoi», F543 TrGF).

[31] Селинунт: «Священные предписания» Селинунта говорят, что нужно вернуться назад, предложив пищу мстительному призраку (Jameson и др., 1993: В стр. 5, см. комментарий на стр. 43, с важными дополнительными ссылками). *Lemuria*: когда глава семьи умиротворял призраков во время римской *Lemuria*, бросая бобы перед ними, он отводил взгляд (Овидий «Календарь» 5.435-39). Геката: В кваз-некромантических ритуалах, с помощью которых Ясон Аполонния Родосского активизирует мазь непобедимости, данную ему Медеей, он должен отвести взгляд, когда Геката поднимается, и не оглядываться назад, чтобы не разрушить магию («Аргонавтика» 1036-41).

[32] Люди с веснушками: Плиний «Естественная история» 30.1.16. Слепой взгляд: Стаций «Фиваида» 4.619-20. Крупный рогатый скот, который ведут задом на перёд: Сенека «Эдип» 557; редакторы не должны исправлять. Зубы: Гораций «Сатиры» 1.8.28-29.

[33] Гомер «Одиссея» 11.35-46 и Силий Италик «Пуника» 13.405-33. Всесожжение для богов подземного мира см. Stengel 1886; Rohde 1925: 116; и Winkler, 1980: 166. Fitrem (1928: 3) считает, что туша жертвы была просто несущественным табуированным элементом, поэтому Одиссей отдаёт её своим спутникам для всесожжения; ср. также Robert 1939: 160 и Tupet 1976: 126. Схолии Евстафия на «Одиссею» Гомера 11.23 указывают на то, что Гомер использовал слово *hiereia* для жертвы, оно должно было закрепить её за богами.

[34] Гомер «Одиссея» 11.147-49; ср. Eitrem 1928: 6; Cumont 1949: 32 (кровь, как сама жизнь); и Vermeule 1979: 57 (мёртвые, охарактеризованные как жаждущие) и 213.

[35] Цицерон «Тускуланские беседы» 1.37. Hickman 1938: 85 приписывает фрагмент «Троянкам» Аккия. *False* читается многими более старыми редакторами, включая Ernesti. *Fuso*, «пролитый», было предложено Bendey. Hopfner 1921-24, 2: 563 (затем Clark 1979: 69) удовлетворён вариантом *salso*, сравнивая «Кресфонт» Энния F59 Jocelyn, *salsum sanguinem*, для использования соли, ср. Parker 1983: 226-27.

[36] Гелиодор «Эфиопика» 6.14; Сенека «Медей» 805-11. Письмо кровью: PGM IV.1928-2005 и 2006-2125 и Xia.1-40. Леканомантия: см. Главы 9 и 12.

[37] Эсхил «Психагоги» F273a; также Глава 4. Сенека «Эдип» 563-65. Стаций «Фиваида» 4.542-24 и 464-72. Сбор крови в чашу: см. интерпретации Rohde's, 1925: 194, также схолии

пс. Платона «Озарение» 315с, из неясного термина *enchutristriai*, обозначающего женщин, которые подставляли чаши под жертвенную кровь и использовали её для очищения; см. также Bolkestein 1922; и Garland 1985: 144. Вергилий «Энеида» 6.244-54; но Norden (1916: b lh.) и Eitrem (1945: 99) считают, что кровь была вылита из чаш в необработанную яму, Гелиодор «Эфиопика» 6.14: Collard 1949: 82.

[38] См. Eitrem 1928: 3-4 и Главы 6 и 8.

[39] Эсхил «Персы» 627-80; см. Eitrem 1928: 3 и 6; другую молитву, посылаемую призракам, см. Еврипид E912 Nauck. Сенека «Эдип» 559-63 и 567-68. Гомеровская терминология: Eitrem 1928: 2, Евстафий на «Одиссею» Гомера 11.34. Лукан «Фарсалия» 6.563-68 (через рот трупа) и 695-749 (обращение к подземному миру; см. Graf 1997a: 190-98 это как «извращённая» версия обычной молитвы). Гелиодор «Эфиопика» 6.14.

[40] Гомер «Одиссея» 11.46-47; Эсхил «Персы» 627-56; Харитон «Каллироя» 5.7.10; Лукан «Фарсалия» 6.693-718; Стаций «Фиваида» 4.473-87; Лукан «Менипп» 9. Об использовании Эсхилом формы церковного гимна, см. Eitrem 1928: 9-10; Collard 1949: 35; Rose 1950: 263-64; Citti 1962; Taplin 1977: 115; Belloni 1988: 208; и Hall 1989: 89; ср. также Moritz 1979: 190-92; и Volpillhas 1978: 272. Полезная таблица большинства богов, упоминаемых в некромантических ритуалах: см. Lowe 1929: 55. О Гекате в целом, см. Heckenbach 1912; Kraus 1960; Nouveau-Piobb 1961; Johnston 1990: стр. 21-38 и 1999: стр. 72-74 и 203-49; и Rabinowirz 1998.

[41] Солнце и Луна в папирусах: см., например, PGM XI 1.270-350. Апулей «Метаморфозы» 2.29. Геродот «Эфиопика» 6.14. Тот / Гермес: PGM XVIIb.

[42] Причина обета Одиссея: Eitrem 1928: 2. Лукан «Фарсалия» 6.762-64 и 822-27. Стаций «Фиваида» 4.622-24. Таблички с проклятиями: Иордания 1985a: № 152 = Gager 1992: № 28 = «Suppl. Mag.» № 47, Антинополь от третьего до четвертого века; см. Главу 10 о кукле из Лувра; см. также Jordan 1985a: 173 = Gager 1992: № 48, от третьего до первого века до н.э. Olbia (дары мёртвым в обмен на сотрудничество).

[43] Сенека «Эдип» 567-68. Лукан «Фарсалия» 6.730-49; см. Nock 1929: 186-87 и Volpillhas (1978: 281-83), которые находят египетские прецеденты; о Демогоргоне, см. «Adnotationes super Lucanum» 6.746; и Fauth 1987: 57-61. Стаций «Фиваида» 4.500-518. «Метаморфозы» Апулея 2.29. Гелиодор «Эфиопика» 6.14. Лукан «Фарсалия» 16. PGM IV.2006-2125. Для возможно более раннего примера принуждения божеств в некромантическом контексте см. Платон «Государство» 364b-c, в сочетании с «Законы» 909 A.

[44] Eitrem 1928:11; Monty 1979:191. На самом деле она была более отдалённой *Darayarant*.

[45] Трудно говорить: Эсхил «Плакальщицы» 315-19; ср Haldane 1972: 43; и Hall 1996: 153.

[46] Еврипид «Троянки» 1302-6. Филострат «Жизни софистов» 2.1.10. Гомер «Илиада» 9.568-72. См. также «Гомеровский гимн Аполлону» 332 и 340; Софокл «Эпигоны» 1; 186 TrGF / Pearson; Валерий Флакк «Аргонавтика» 7.311; и Плутарх «Моралии» 774b. См. Headlam 1902: 53 и Rohde 1925: 105 № 10. с другими примерами.

[47] Эсхил «Персы» 683. Удары по земле: Lawson 1934: 79, 83-84 и 86 (исправление, предложенное в 89, является крайне произвольным), Taplin 1977: 118; Broadhead 1960:



275-77 и 309, Jouan 1981: 406 7. Раскрытие земли: Headlam 1902: 57 59 и Belloni 1988: 222-24.

[48] Гелиодор 3.16 и 6.14 (оба εἰλόμεαι). Либаний 41.7. Пс. Квинтилиан «Большие декламации» 10.7. «Суда» о [*peri*] *psuchagogias*. Селинунт: Jameson и др. 1993: col. В. Для кружения в контексте общения с призраками, также Платон «Федон» 81c-d (нечистые души ходят вокруг своих гробниц); Петроний «Сатирикон» 61 (оборотень мочится вокруг одежды); Плутарх «Нума» 14.4 (пифагорейский обычай) и «Моралии» 267b = «Римские вопросы» 14, со ссылкой на Варрона (римские мужчины кружатся на могиле, см. Rous 1924: и др.); «Орфическая Аргонавтика 887-1021 (Орфей вызывает Пандору и Гекату в квази-некромантическом обряде кружа вокруг ямы).

[49] Лукиан «Менипп» 7. Животные: с.г., «LSCG» № 156 А строки 14-15; сь. Jameson и др. 1993: 43. Козлы отпущения и прелюбодеяние: Ogden 1997: 15-23.

[50] Противоречивое отношение призраков к вызыванию: см. Collison Morley 1912: 41. Гомер «Одиссея» 1.488-91. Стаций «Фиваида» 2.19-25.

[51] Гомер «Одиссея» 11.42 (призраки обступают), 11.48-50, 206-22 и 231 (меч и т. д.); см. Sourvinou-Inwood 1995: 83. Силий Италик «Пуника» 13.443-44. Вергилий «Энеида» 6.249-51 и 260, с Servius и др.; см. Eitrem 1928: 2; Collard 1949: 22; и Tupet 1976: 37. Бронзовый меч Одиссея: Гомер «Одиссея» 11.45, схолии на 11.48; Пс.-Ликофрон «Александра» 686; даже ведьмы, такие как Цирцея, боялись меча, когда его направляли против них — Гомер «Одиссея» 10.323 24 (см. Евстафий на «Одиссею» Гомера 11.48) и Петроний «Сатирикон» 63.

[52] Феокрит «Идиллии» 2.35-36, см. Gow 1950: и др.; Плутарх «Моралии», 944b; Лукан «Фарсалия» 15-16; Александр Афродийский «Problemata» 2.46; и Схолии на «Одиссею» Гомера 11.48. См. Rohde 1925: 37; Tupet 1976: 37; Marrinez 1991: 2 № 6; Kingsley 1995: 240; и Felton 1999: 5. Но блуждающий призрак у Плиния гремит цепями, чтобы напугать живых («Письма» 7.27.8 10). Поскольку призрачные воины Гомера всё ещё носят свою броню, бронза для них, по-видимому, не является проблемой.

[53] Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.551-52; Volpilhac 1978: 277. Гелиодор «Эфиопика» 6.14-15. Пс.-Квинтилиан «Большие декламации» 10. Актеон: см. Главу 7; см. также ниже о железном кольце Евкрата у Лукиана, которое защищало его от Гекаты. Стаций «Фиваида» 4.478-79, 549-50 и 610-24.

[54] Одиссей: «Одиссея» 11.653-37; см. 385 о Персефоне. Стаций «Фиваида» 4.544- 46. Тибулл 1.2.45-48; Tupet 1976: 339-40.

[55] PGM IV. 154-285. Спонтанная смерть: Гелиодор «Эфиопика» 6.15; см. Плиний «Естественная история» 7.173-79 (Gabienus); и Флегонт из Тралл «Чудеса» 3 (Bouplagos). Лукан «Фарсалия» 6.822-24.

[56] Апулей «Метаморфозы» 2.29. Гелиодор 6.15. См. также нарушенный покой призрака у Лукиана «О Горе» 16. Сервиус на Вергилия «Георгики» 1.227: см. Bouche-Leclercq 1879-82, 1: 335. Пс.-Демокрит «Физика и мистика» 2 р. 42, 21 Berthelot (у Bidez и Cumont 1938, 2: 317-18). Эсхил «Персы» 692; см. Eitrem 1928: 12. Протесилай и Лаодамия: Схолии Аристиды том. 3 стр. 671-72 Dindorf; и Гигин «Фабула» 103. Анхиз и Эней: Вергилий «Энеида» 6.539. Евкрат и Деменета: Лукиан «Любители лжи» 27. Лукан «Фарсалия» 6.758-59.

[57] Плиний «Естественная история» 37.192; см. Главу 12. Сервий на «Георгики» Вергилия 4.502; см. Norfner 1921-24, 2: 579 и Collard 1949: 123 в защиту. Лукан «Фарсалия» 6.730-49.

[58] Гермес: Гомер «Одиссея» 24.1-4; см. «Гомерский гимн В Гермес 4,14, где Гермес является «лидером сновидений». Для Пиндара (олимпийца 11.33) сам Аид также ведет мертвых с помощью палочки (рабдос), ср. Харрисон 1922: 44-45. Эльпкорр: см. Главу 4 и Тиг 8. Буркерт 1962: 46. Абарис: Порфирийская жизнь Пифагора 29, и Ямвлих Пифагорейская жизнь 91 и 136. Клеарх F7 Wchrli, ср. Болтон, 1962: 148, Бренунер 1983: 50.

[59] Гомер «Одиссея» 10.238, 293. 319-21 (жезл Цирцеи) и 11.91 (посох Тиресия). Тиресий, как живой некромант: см. Главу 16.

[60] Еврипид «Финикиянки» 1539-45; некоторые обсуждения у Mastronarde 1994: и др.

[61] Kerrigan 1980: 25.

[62] Вергилий «Энеида» 6.183-211, 406-10, и 636. Ветвь, как отражение жезла Гермеса: Heyne 1873-92, 2: 1015; и Clark 1979: 217-18 (также справедливо подчеркивая, что её несёт Сивилла) и 195-224 в целом для обзора дебатов о золотой ветви. Ветвь — вымысел: Макробий «Сатурналии» 5.19.2. Сервий на «Энеиды» Вергилия 6.136. Ветвь Неми: Frazer 1913. Ветвь посвящённых: Norden 1916 на «Энеиду» Вергилия 6.138 и 142-43. Другие версии у Eitrem 1945: 103-4; Brooks 1953; Preaux 1960; Kresic 1968; и Austin 1977 стр. 138-39.

[63] О золотых пластинках орфиков см. Guthrie 1952: 171-91; Zuntz 1971: 277-93 (по-прежнему лучшая публикация текстов, но неудовлетворительный анализ); Fori и Pugliese Caratelli 1974; M. L. West 1975 и 1983: 22-26; Burkert 1976 (очень полезно); Segal 1990; Граф 1991a и 1993; Giangrande 1993; и Kingsley 1995: 256-77 и 289-316. Золотая ветвь у орфиков Six 1894; ср. Clark 1979: 192-93. Правый путь на развилке: Вергилий «Энеида» 6,540-43 и Zuntz 1971: Орфический лист № A4. Листья плюща в Пелинне: Johnston и McNiven: 1996: 30

[64] Сенека «Эдип» 555.

[65] Для греческих и римских кукол «вуду» см. в общих чертах: Trumpf 1958, Wortmann 1968, Faraone 1989, 1991a (особенно), 1992 и 1993, Gager 1992, Dickie 1996; и Ogden 1999: 71-79. (см. Главу 7 и Desborough и др. 1970) для другого примера Mysenean. Для проклятия посредством кукол, представляющих живых жертв, см. Tupet 1976: 232-66 (бюст Энея и др.), Faraone 1991a: 190 и №№ 5, 15-16 и 22, и Graf 1997a: 138-40 (важно, но не верно). Нельзя отрицать, что куклы связываются с жертвами проклятия в случае эротических пар. Связывание проклятых с куклами можно сравнить с *maschaitismos*, когда призрак удерживают в трупце.

[66] Гелиодор «Эфиопика» 6.14. Гораций «Сатиры» 1.8; см. Tupet 1976: 307. Интерес к любовной магии Канидии и Саганы см. также Гораций «Эподы» 5. Для кукольных пар в любовной магии: см. Faraone 1991a: №№. 12, 18, 20, 25, 28, и 29. Кукольная пара из воска и шерсти также упоминается в «Любовных элегиях» Овидия 3.7. О плавлении восковых кукол в любовной магии см. Феокрит «Идиллии» 2.28 и Вергилий «Эклоги» 8.80; см. Faraone 1989.

[67] «Орфическая Аргонавтика» 950-87 (см. Аполлоний Родосский «Аргонавтика» 3.1008-1224). Faraone (1999: 52, 53) утверждает, однако, что шерсть символизировала женскую плоть. Апулей «Апология» 61-64; ср Abt 1908: 296-306 и Hunink 1997 и др. (особенно для чтения и интерпретации *larvans*). Статуэтка у Аполлония: РСМ III.282-409; так как статуэтка у Аполлония была составлена из отдельных кусков чёрного дерева, у неё тоже могло быть отделение для помещения туда магических предметов.

[68] Источники для Протесилая: Гомер «Илиада» 2.695-702, также Евстафий и др.; Пропеций 1.17.9-10; Овидий «Герои» 13, особенно 151-66; Лукиан «Разговоры в царстве мёртвых» 28; Павсаний 4.2.7 (ссылаясь на Cypria F18 Davies); Аполлодор «Эпит» 3.29.30; Сервий на «Энеиду» Вергилия 6.447; Гигин 103-4; Схолии Аристида том. 3 стр. 671-72 Dindorf (для Еврипида); Цец «Chiliads» 2.736-7Z9-R4. Мы мало узнаем из сохранившихся фрагментов пьесы Еврипида, F647-57 Nauck. Протесилай появляется вне могилы также у Геродота 9.120. См. Павсаний 1.34 для общего сравнения Протесилая с Амфиараем и Трофонием.

[69] Еврипид «Алкеста» 348-68; см. Dale 1954: и др.; Brillante 1991: 1.10-11; и Heath 1994: 172-78.

[70] Месопотамия: Scurlock 1995: 106. Гелиодор «Эфиопика» 6.14. Hopfner 1921 24, 2: 585. Апулей «Апологии» 61-64. Collard 1949: 81-82.

[71] Нериллий: Афинагор «Предательство за христиан» 26.3- 5, Jones 1985. Лукиан «Любители лжи или Невер», Weinreich 1909: 137-46

[72] Гелиос: PGM XII.270-350. Гермес: PGM V.213-303. «Кираниды» 1.13.16-29 Kaimakis; для этого текста, см. Kaimakis 1976 и Waegeman 1987: esp. 103-9. Лукиан «Любители лжи» 17 и 22-24; Платоновское кольцо невидимости в «Государстве» активируется таким же образом 359d-60b. Пс.-Августин «Hom. de sacrileg» 22 (седьмой век н.э.) говорит, что святотатцы носят железные кольца или браслеты или держат железо в своём доме, чтобы отпугивать демонов. Но призрак Филиннии принял железное кольцо от возлюбленного (Флегон из Трал «Чудеса» 1).

[73] Трофоний: Gfdcfybq 9.39.4; Филострат «Жизнь Аполлония» 8.19; Лукиан «Диалоги в царстве мёртвых» 10; Максим Тирский 8.2 (красный плащ); и «Суда» о ТРОФонии...; см. Главу 6. Кумской художник: Kerrigan 1980; 24 25. Иллюстрации «Одиссеи»; Ваза Эльпенора (рис.8); Ваза Тиресия (рис.12); Рельеф виллы Альбани (рис. 13).

[74] Сенека «Эдип» 552 и 555. Эсхол «Персы» 608 и 618. См. Eitrem 1928: 7 и Garland 1985: 116.

[75] Некромантическая Ночь: Алексис F93 K-A/Arnott. Гораций «Сатиры» 1.8.2-5; Аполлоний Родосский «Аргонавтика» 3.1026-62; «Орфическая Аргонавтика» 950-87; Овидий «Метаморфозы» 7.179-85. Для Медеи, совершающей обряды, несвязанные в других контекстах: см. Софокл «Rhizotomoi» F543 TrGF (полностью голый) и Овидий «Героика» 6.83-94. См. таблице ведьм и их атрибуты в Annequin 1973: 166-67.

[76] Лукан «Фарсалия» 6.654-56. О защитном разноцветном одеянии см. Петроний «Сатирикон» 131.4; см. также Вергилий «Буколики» 8.74-75, и Сервий и др.; см. Bourgery 1928: 309; Collard 1949: 56 и 78; Volpikac 1978: 276-78; и Rabinowicz 1998: 139-40 («шаманская одежда смерти»). Обвязка могильной плиты: Kurtz 1975: плита 19.2, и др.; см. Garland 1985: 116 и 170-71. Вплетение змей: Hopfner 1921 24, 2: 579.

[77] Лукан «Менипп» 8 и ср. 1; о способности лиры Орфея защитить от ужасов подземного мира, см. Главу 8.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 12 ОТ ЧАШИ ГАДАНИЯ К МАЛЬЧИКАМ-ЖЕРТВАМ

В этой главе рассматриваются сопутствующие некромантии виды гаданий, объединённые общим признаком: в них участвуют дети, как правило, мальчики. Греческие (и демотические) магические папирусы содержат множество рецептов для скраинга[1] методом леканомантии[2] и лихномантии[3]. При помощи гадательной чаши и лампы могли получать ответы от одного или нескольких духов умерших, хотя, боги и демоны также могли призываться этим способом. В гаданиях этого типа часто использовали мальчиков-медиумов. По всей видимости, мальчики считались более предрасположенными к тому, чтобы воспринимать сообщения от различных духов, так как их души были ещё чисты и непорочны. Вероятно, некромантия также связана и с применением человеческих жертвоприношений, в которых в качестве жертвы выступали всё те же мальчики. Однако вполне возможно, что такое её восприятие базируется на использовании мальчиков-медиумов для гадания при помощи чаши и лампы.

\*\*\*

При использовании предсказательного метода леканомантии, ответ на заданный вопрос получают, наблюдая за возникающими на блестящей поверхности жидкости в чаше изображениями и бликами, искажёнными отражениями. Современным грубым подобием этого гадания является предсказание при помощи чайных листьев. Августин[4] упоминает о том, что язычники, как правило, рассматривали образы, возникающие на поверхности жидкости в чаше, как проявления духов, но он сам считал их демонами (*daimones*), которые, появляясь в виде призраков, лишь притворялись богами. Представление о том, что призраки могут появляться в жидкости, прекрасно соотносится с некромантией, и в самом деле, возможно, леканомантия практиковалась подобно озёрной *nekuomanteia* Ахерона[5] и Аверно[6] (см. Главы 4 и 5). Возможно, Проперций[7] сознательно сопоставляет озеро предсказаний и гадательную чашу в своей загадочной ссылке на «мёртвого духа, который исходит от магии воды». Совмещение леканомантии с некромантией, вероятно, берёт своё начало в греческой и латинской версиях манускриптов Фессала из Тралл[8]. По греческой версии египетский жрец говорит Фессалу, что он может увидеть умершего посредством сосуда (*lekane*). В латинском «переводе» он обещает явить силу некромантии (*nekromantia*) в склепе (что также предвосхищает его встречу с Асклепием непосредственно в склепе). У Цецы[9] говорится об использовании практик леканомантии в ещё более ранней форме некромантии, при которой жертвенная яма для вызова душ умерших наполнялась кровью животного или человека[10].



Варрон[11], взгляды которого также разделяет Августин, считал, что, гидромантия, то есть леканомантия с водой, осуществлялась посредством призывания бесов, а «некромантией» эта практика стала называться тогда, когда вместо воды стала использоваться кровь, привлекающая призраки умерших[12]. Одно из заклинаний в греческом магическом папирусе, озаглавленное как «леканомантия для непосредственного видения совместно с некромантией (*nekuagoge*)», также обращается к различным видам сил, применяя разные типы жидкостей, для наполнения бронзового сосуда. Считается, что дождевая вода, так как она изливается с неба, призывает небесных богов, а родниковая вода, вытекающая из глубин земли – обитающих под землёй духов (умерших). Согласно этому папирусу, необходимо налить в сосуд для предсказания зелёного оливкового масла и затем держать его между колен, читая соответствующие заклинания. Привлечённый посредством воли вопрошающего бог или дух, даёт посредством бликов, отбрасываемых полированной внутренней поверхностью чаши, а также, вероятно, через фигуры, которые образует на поверхности воды налитое в неё масло. Затем (по окончании операции) следует произнести заклинание, которое изгоняет призванного бога или духа.

Демотические магические папирусы содержат целый ряд рецептов леканомантии. Особо интересны заклинания, позволяющие человеку обратиться к богу, духу утопленника, или покойнику. Используемые для предсказания масло и чаша должны быть новыми, стенки чаши – полированными до блеска. Этот акт должен совершаться мальчиками-медиумами, которые не имели сексуальной связи с женщиной[13]. Варрон писал (строка 160), что ход войны Митридата[14] был предсказан в городе Траллы[15] мальчиком-медиумом, который смотрел на отражение статуэтки Гермеса в чаше с водой. Гермес приводил призраков в воду?[16]

Плиний упоминает о некоем «удерживающем камне» (*synochitis*), который используют маги, чтобы удержать вызванных призраков. Он связывает это с *ananc(h)itis*, «принуждающим камнем», который имеет силу призывать божества при операциях гидромантии. Намного позднее, Исидор Севильский[17] (VII в.) писал, что *anancitis* использовался в некромантии (*necromantia*) для вызова образов демонов (*daemonum imagines*). Дамигерон[18] (рукопись I в.?) говорит о *lapis-diadochos*, камне, похожем на берилл. Он использовался в гидромантии и позволял вызывать духов (*umbrae*), за исключением, однако, духов умерших, потому что этот камень противостоит им. Вероятно, способствующие некромантии камни активно использовались в леканомантии. Было в порядке вещей в предсказаниях класть блестящие металлы или



камни в сосуд с жидкостью для усиления бликов. Это явление отчасти объясняет использование камней ведьмой Эрихто при приготовлении кровавого варева[19].

Христианский апологет Ипполит[20] заявляет, что языческая леканомантия – трюк для легковерных. Чашу со стеклянным дном помещают над отверстием в платформе. Помощники мага, облачившись в соответствующие костюмы и находясь под чашей, исполняют роль богов и демонов, в том числе, без сомнения, призраков. Разоблачает он и трюк язычников с говорящим черепом (см. *следующую главу*), демонстрируя враждебную изобретательность, к которой прибегают язычники, чтобы ввести людей в заблуждение. Было бы отраднее, если бы мы могли принять как верное предположение, высказанное Ипполитом о том, что язычник, заглянув в чашу для леканомантии, увидел бы ожидаемое, однако она устроена таким образом, что он не может увидеть её дна или своего отражения в ней[21].

Греки и римляне приписывали изобретение леканомантии, в том числе, возможно, и её некромантического варианта, персам. Посидоний[22] (II в. до н. э.) и Страбон[23] считали, что у персов были маги, некроманты (*nekuomanteis*), леканоманты и гидроманты, и, кажется, связали эти термины воедино. По Варрону персы изобрели гидромантию и возможно «некромантию», также на это указывают и Пифагор и Нума[24], римский император. Происхождение их якобы отражено в мифе, повествующем о том, как Нума женился на водной нимфе Эгерии. Плиний сообщает, что маги общались с богами посредством чаш, светильников и других инструментов. Всё это было частью эллинистического знания Останиса[25][26].

В лихномантии гадают с помощью изображений и форм, получаемых от пламени лампы. Смысл её, как и в леканомантии, заключается в появлении богов или призраков[27]. Ярчайший пример появления призрака в лихномантии описан в Демотических магических папирусах, хотя на самом деле он является сочетанием леканомантии и лихномантии. Для вызова при «вопрошании сосуда Хонсу», в первую очередь, нужно потребовать от львиноголового бога Маахеса[28] привести души мёртвых из загробного мира к устью сосуда, содержащего воду и масло. В этот сосуд сморит непорочный мальчик, который сидит, склонившись над чашей, в то время как вопрошающий стоит над ним, возложив руки ему на голову. Если вопрошающий хочет провести ритуал самостоятельно, он должен натереть свои глаза волшебной мазью для искажения зрения. Далее вопрошающий приказывает умершим, в целом, и утонувшим, в частности, проявиться в пламени лампы. Мерцание от лампы, несомненно, усиливает визуальные эффекты в чаше. Цираниды[29] подтверждают леканомантическо-лихномантическую составляющую некромантии. Специфика названий в том, что *nekuia* и *nekudia* имели отношение к растению коровяк (*phlomos*)[30], который использовался в леканомантических практиках некромантии, но также это растение могло использоваться при изготовлении светильника-фитиля (см. *Главу 11 о коровяке*). Ещё один рецепт, содержащийся в том же демотическом папирусе, разрешает мальчику-медиуму, чтобы увидеть Великого Бога, проявляющегося в пламени светильника, обращаться к подземному миру, что говорит о том, что призраков можно увидеть в нём, также хорошо, как и богов[31].

В греческой традиции рецепты леканомантии переплетены с некромантией. В одном из них светильник устанавливается на (очищенную от плоти?) голову волка, вызываются хтонические демоны, и открывается Гадес. Возливаются вино, мёд, молоко и дождевая вода, а также подносятся хлебные лепёшки. Появляется демон, возможно, дух мёртвого (*nekudaimon*), который может пророчествовать, а также насылать сны и болезни. Гася пламя, его изгоняют. Ещё один рецепт получения пророчества через мальчика-медиума приводит Аполлоний[32]. Ритуал должен быть исполнен в ночное время. В жертву богу,

если он появится, должна быть принесена значительная часть туши чёрного барана. Если же он отказывается появляться, необходимо завернуть в папирус фигуру Ацефала[33], «безголового Бога», затем обернуть их куском ткани, взятым от одежды человека, погибшего в результате насилия и выбросить свёрток в печь бани (бани традиционно часто использовались, так как вода в них подавалась из подземных источников). В другом рецепте, можно бросить одежду погибшего в результате насилия человека в само пламя. Ещё один рецепт обращения к лампе для наведения сна от Беса[34] предлагает использовать в качестве аналога безголового Бога обезглавленный труп, помещённый в гроб[35]. Отголоском практики некромантической лихномантии в ранней греческой культуре, возможно, является присутствие ламп в историях о приведениях. Афинодор из Афин, описанный Плинием (младшим)[36] ждал, когда призрак появится в его доме с привидениями во время бдения, читая под лампой. Когда призрак материализовался, он последовал за ним, прихватив лампу с собой. Зажегши светильник в спальне, Периандр[37] узнал, что его тайная любовница была его матерью; когда он вскочил, чтобы убить её, появилось привидение и остановило его руку. Лампа зажжённая и погашенная играет ключевую роль в истории о Клионике[38], предзнаменую её смерть и становление призраком[39].

Катоптромантией называли гадание с помощью сверкающих или искажающих отражение зеркал. Впервые у греков она была описана Аристофаном, чей Ламах, глядя на своё отражение на отполированном и смазанном бронзовом щите Дикеополиса, «увидел» старика, который будет обвинён в трусости[40]. Намного позже появляются сведения о том, что Апулей совершал катоптромантию, как это представляется в случае с дощечками для врагов, утверждавших, что он был магом[41]. Литературные свидетельства связывают катоптромантию с некромантией в трёх контекстах. В первом случае, Павсаний[42] рассказал, что в Патрах[43] зеркало спустили на верёвке в весеннем священном саду Деметры таким образом, что вода текла по его поверхности, немного покрывая её. Когда зеркало вынули из воды, в нём высматривали образ больного человека, живого или мёртвого, что означало предсказание смерти или выздоровления. Возможно, это контакт с призраками подземных вод, а не отражение образов живых, если ответ относительно живого получали от мёртвых, это связало бы данный обычай с некромантией. Павсаний сравнивает эту практику с оракулом Аполлона в Ликийи, где надо было смотреть в родник, чтобы увидеть всё, что захочется[44]. Второе упоминание связано с императором Дидием Юлианом[45], о котором говорили будто он убивал мальчиков для ритуала предсказания и держал у себя магов, выполняющих катоптромантию при помощи мальчиков-медиумов. Сначала мальчику завязывали глаза, а затем, предположительно, сняв повязку, заставляли смотреть в зеркало. Одновременно произносили заклинания над его головой[46]. И, наконец, третье упоминание некромантической катоптромантии лежит в основе малопонятного правила пифагорейской «зеркальной игры», в которой он делал записи кровью на зеркале, затем помещал его таким образом, чтобы поверхность отражала полную Луну, после чего письмена читал его помощник[47]. Как мы уже видели, вполне возможно, что одна из некромантических сцен Кумского[48] художника представляет женщину-некроманта, глядящую на призрака в зеркале (рис. 10, Глава 5).

\*\*\*

Мальчики-медиумы, не познавшие женщину, часто использовались в этой разновидности некромантической прорицания. По всей видимости, они обычно находились в гипнотическом трансе, а маг произносил заклинания, стоя над ними (над их головой), в то время как они сосредотачивались на сверкающих узорах в жидкостях, пламени или отблесках в зеркалах и находились под действием успокаивающих ароматов курений.

Один из рецептов лихномантии свидетельствует о том, что мальчик-медиум находится в трансовом состоянии. Ассоциация «неосквернённого» мальчика с некромантией в более общем виде встречается у Иустина-мученика: «В самом деле, пусть даже некромантия и предсказания посредством неосквернённых мальчиков, и вызывания душ человеческих, и так называемые у магов наводители снов и гении-хранители, со всеми действиями людей, занимающихся этим – пусть убедят вас, что души и по смерти сохраняют чувство[49]»[50].

Апулей объясняет феномен мальчика-медиума как пифагореец-платоник. Такие мальчики имели чистую (простую) душу, то есть не привязанную к плотским утехам (например, сексуальным), которая легче может отделиться от тела через состояние сна (которое подобно смерти), увеличивая, таким образом, его способность восприятия. Без сомнения, подобная рационализация лежит в основе рассказа Клеарха[51] о выходе души из тела мальчика, прежде чем об этом было сказано у ученика Платона Аристотеля. Возможно, именно поэтому Сократ в диалоге Платона «Менон» использовал мальчика, чтобы продемонстрировать способность души воспринимать вещи за пределами физического опыта своего тела. Пифагореец Публий Нигидий Фигул[52] нашёл украденные деньги, произнося заклинания над мальчиками, предположительно, исторгая из них души и отправляя их на поиски, либо чтобы они спросили об этом духов. Такое понятие сродства души мальчика-медиума и призрака было найдено в рецепте греческих магических папирусов, где вызывающий давал указания лежащему на земле мальчику-медиуму и произносил заклинания, обращаясь (среди прочих) к обитателям подземного мира, после чего к нему явился темнокожий мальчик (*melanchroun*), вероятно, призрак[53].

Требование непорочности мальчика-медиума имеет и другую цель. Некоторые из рецептов греческих магических папирусов свидетельствуют, что раньше эти мальчики не должны были использоваться в качестве медиумов[54]. Апулей был обвинён в гадании при помощи мальчика-медиума. Предположительно, у мальчика в процессе получения предсказаний случился припадок и он не помнил, кем был, когда пришёл в себя. Защита Апулея отмечала, что такие мальчики должны были быть непорочными в том смысле, что обладать совершенным телом, быть здоровыми, красивыми и красноречивыми. Мальчик же, о котором шла речь, был болен эпилепсией. Потребность в «чистых» мальчиках для медиумизма удобно совпала с гомосексуальными вкусами древности. Такой вывод может быть сделан из требований, предъявляемых к мальчикам, о том, что они должны быть красивым и обладать совершенным телом, и что они не должны иметь связей с женщинами (это требование, также относится к юности мальчика и его желанию гетеросексуальной социализации). К такому выводу о физической близости между магом и мальчиком во время этих обрядов, пришли обвинители Апулея, в качестве доказательства они приводят любовные стихи о мальчиках, которые он употреблял в своих ритуалах[55]. Сведений об использовании девочек-медиумов, чревовещательниц, в операциях некромантии, немного, это является, скорее исключением. Но в некромантии Стация[56] девственная дочь слепого Тирезия – Манто являлась сильным медиумом для своего отца, вызывая для него призраков, поскольку она могла их видеть, а он нет[57].

Считалось также, что некромантическое действие можно было бы выполнить с гаруспикической[58] жертвой мальчика (в отличие от сожжения жертв животных в традиционных вызываниях)[59]. Цицерон[60] обвинил Ватиния[61] в вызове духов с принесением в жертву мёртвым внутренностей мальчиков. Мы не знаем и о возрасте людей убитых Нероном[62] для гаданий, которые он проводил под руководством Тиридата[63] и других магов, но, возможно, это тоже были мальчики. Симон Волхв[64] превращал воздух в воду, воду в кровь, и кровь в плоть для создания чистого мальчика, которого он потом убил бы для ритуала некромантии (*necromantia*). Он

говорил, что не боится мести от его призрака, потому что мёртвые знают меры наказания, которые можно было бы получить за грехи в загробной жизни и стремятся не увеличивать их. Аполлоний Тианский был обвинён Домицианом[65] в попытке предугадать будущее на внутренностях мальчиков с целью оказания помощи преемнику Нервы[66]. Якобы он ночью разрезал свободного и красивого аркадийского мальчика, несмотря на его мольбы, съел некоторые из его внутренностей, обмакнул руки в его кровь и попросил богов раскрыть правду. Отрицая обвинение, Аполлоний цинично заявил, что делал это во сне, и в этом состоит ирония, так как можно было бы испытать пророчество во сне после того, как мальчик стал жертвой. По некоторым данным, возлюбленный Адриана[67] красивый юноша Антиной[68], который добровольно стал жертвой, для того, чтобы император смог провести ритуал некромантии, как это описывает Дион[69], необходимо было, чтобы жертва была именно добровольной (*hekesiou psuches*). В обоих случаях присутствует гомосексуальный подтекст. Ювенал[70], пишущий о Траяне[71], сообщает об армянском или коммагенянском прорицателе (*haruspex*), который исследует внутренности мальчика, когда жертвы курицы или щенка дают неясные прогнозы. Элагабал[72] тоже якобы исследовал внутренности красивых мальчиков. Иоанн Златоуст[73] и Григорий Нисский[74] также связывали некромантию с принесением в жертву мальчиков, а последний с принесением и девушек тоже[75]. Иногда отдавалось предпочтение и маленьким детям. Согласно Лукану, знаменитая некромантка Эрихто вырывала плод из чрева матери и возлагала на алтарь, чтобы привлечь жестоких призраков и приносила в жертву духам преисподней головы и внутренности младенцев, вскрывала грудные клетки и использовала человеческие потроха. Император Максенций[76], якобы, вспарывал животы беременным женщинам, исследовал нутро новорожденных, и вызывал демонов во время магических ритуалов. Во времена Юлиана[77] (правившего в 361–363 н.э.), как утверждалось, язычники приносили в жертву чистых младенцев, как мужского, так и женского пола, исследовали их внутренности и пробовали их плоть. Афанасий[78], епископ Александрийский, был обвинён в участии в этом. Во время правления императора Валента, трибуна Полентиана, вырезали плод из чрева живой женщины, чтобы проконсультироваться с призраками о смене императора. Евсевий[79] также знал некроманта, который иногда брал плод из матки и осматривал внутренности новорождённых. Колдуны, которые извлекали плоды из утроб, возможно, положили начало развитию тайных абортов[80].

Практика гадания по внутренностям, героскопия, выполнявшая те же функции, что и некромантия, основывалась на убеждении в том, что уходящая душа принесённого в жертву существа, отвечая на задаваемый вопрос, оставляла видимые знаки в его внутренностях. Вопрос о том, чьи души (человека или животного) при такой практике более точны и правдивы, вероятно, являлся спорным. Когда Порфирий[81] пропагандировал вегетарианство, он утверждал, что человеческие внутренности, как принадлежащие самому высшему животному, лучше подходят для пророчества. Во время защиты Аполлония от предъявленного ему обвинения в том, что он разрезал мальчика для гадания, он, напротив, утверждал, что внутренности животного лучше бы подошли для этой практики. Страх, который испытывают человеческие души в связи со скорой смертью, входит с большой силой во внутренности, и их гнев заливают ту часть печени, по которой делается предсказание, желчью. Из за этого чрезмерно энергичных животных, таких как петухи, свиньи и быки, следует применять в героскопии с осторожностью. Некоторые школы считали, что можно было бы использовать предсказывающие души принесённых в жертву существ, «подсекая (внедряя)» их в собственное тело, употребляя для этого основные внутренности их тел. Анонимный египетский жрец полагал, что можно получить дар пророчества, поедая сердца гусей, кротов или ястребов. Плиний говорит, что маги так же получали самую высокую мудрость от употребления в пищу внутренностей крота. Сердце крота, съеденное свежим



и ещё бьющимся, даёт возможность увидеть, чем обернется дело (заглянуть в будущее). Крот особенно хорош тем, объясняет он, что всегда слеп, живёт в темноте, и, следовательно, принадлежит земле[82]. Подобный набор понятий лежит в основе изготовления приворотного зелья ведьмами Канидией и Саганой, и их коллегами. Как мы видели, они брали мальчика, закапывали его по горло в своём доме так, чтобы он умирал от голода, чувствуя доносящийся запах вкусной еды, которая была бы для него недоступна. Стремление, которое испытывает его душа, в момент смерти наполнит его печень и костный мозг, которые затем будут использованы в качестве основы для любовного напитка, вызывающего любовное томление и эротическое желание к тому, кто его применил[83]. Учитывая, что Эрихто тоже пожирала внутренности, любопытно, что согласно описанию Лукана, она совершенно ничего не знала об этом, но цель этого описания, несомненно состоит в том, чтобы создать отвратительный образ, описывая ужасные некромантические гадания ведьмы, противопоставляемый нормативным (благочестивым) прорицательным техникам с обычным принесением в жертву животных[84].

Идея о том, что необходимо принести в жертву мальчика, чтобы использовать его душу в некромантическом ритуале, могла выразиться в загадочных обстоятельствах смерти Эльпенора[85] в доме Кирки, произошедшей перед её беседой с Одиссеем, в которой она наставляла его о том, как провести ритуал некромантии. Эльпенор был самым молодым членом команды Одиссея, его изображение в виде безбородого юноши мы видим на вазе на рис. 8. Благодаря его смерти и отражению этого в Энеиде, смерти Палинура и Мисена, Сервий[86] заключает, что «вызывание призраков (*sciomantia*) не может проходить без убийства (*occisione*) человека»[87].

Когда Цицерон говорит, что Ватиний принёс в жертву внутренности мальчиков для призрака/призраков (*manes*), и Аммиан[88] сообщает, что Поллентин вырвал плод, чтобы посоветоваться с призраками (*manibus*), не стоит думать, что они считали жертву необходимым компонентом общения с духом, эта жертва является подношением тем духам, с которыми они будут потом общаться (а не самим духом, который изготавливается для общения). Таким образом, жертва выполняет роль аналогичную той, что выполнила Поликсена, вскрывшая свою грудь мечом на могиле Ахилла и Гекуба у Еврипида. Как мы смогли увидеть, в традиционном ритуале, овечья кровь иногда может быть использована в качестве заменителя человеческой крови[89].

Убеждение в том, что мальчики использовались в некромантии в качестве жертвы, может быть элементом более широкого убеждения, что колдуны и маги похищали их для своей работы. Канидия и Сагана, убившие и разделавшие мальчика, противостояние Святого Петра (с Симоном Волхвом – прим. переводчика) совершили переворот в общественном мнении и способствовали утверждению христианства. В известной латинской эпитафии (прибл. 20-е гг. н.э.) оплакивается смерть четырёхлетнего Юкунда, мальчика, бывшего рабом Ливиллы[90], после того, как его вырвали у ведьмы[91]. Ведьмы у Петрония прибегают к сложным ухищрениям, чтобы похитить (уже мёртвое) тело мальчика из хорошо охраняемого дома. Призраки мёртвых детей и младенцев идеально подходили для всех видов магии, как «умершие до своего времени» (*aoroi*), так и «убитые в результате насилия» (*biai-athanatoi*), что ещё предпочтительнее. Но, вероятно, корни убеждения в том, что в некромантии применяли мальчиков-жертв кроются в использовании «невинных» мальчиков в качестве медиумов.

На то, что целенаправленное убийство (взрослых), возможно, предшествовало некоторым некромантическим воскрешениям (оживлениям трупов), намекают некоторые квази-некромантические эпизоды. В «Метаморфозах» Овидия Медея убивает Ясона, вскрыв



мечом его грудь и слив всю кровь, при подготовке к магическому ритуалу омоложения-воскрешения. У Апулея Мерое убивает Сократа, даже вытаскивая его сердце, прежде чем оживить его с помощью губки и заклинания[92].

*Перевод © Орден Хранителей Смерти, апрель, 2016г.*

[1] Скраинг (скрайинг, от англ. «scry» – предсказать, смотреть) – условное собирательное название техник предсказания будущего, основанных на пристальном смотре в отражающую поверхность (*прим. переводчика*).

[2] Леканомантия – разновидность гадания, получения информации от духа, демона, бога, при помощи всматривания в блестящие поверхности – чаши или шары для предсказаний (*прим. переводчика*).

[3] Лихномантия – разновидность гадания, получения информации от духа, демона, бога, при помощи гадательной лампы (*прим. переводчика*).

[4] Августин Блаженный Аврелий (лат. Aurelius Augustinus Hipponensis, род. 354 г., ум. 430 г.) – христианский теолог и философ, влиятельнейший проповедник, епископ Гиппонский (с 395 года). Один из Отцов христианской церкви (*прим. переводчика*).

[5] Ахерон – в греческой мифологии – река горя, одна из пяти рек подземного мира. Упоминается в поэмах Гомэра и Вергилия. Суда (средневековая энциклопедия) описывает Ахерон как место исцеления и очищения людей от грехов, а не место наказания. Согласно более поздней мифологии, Ахерон – сын Гелиоса и Деметры, превращённый Зевсом в реку за то, что подал титанам напиток во время их состязания (*прим. переводчика*).

[6] Авернус – вулканический кратер близ Кум (Италия). Др. греки считали, что там располагается вход в подземный мир (об этом говорится, например, в Энеиде Вергилия). Все птицы, пролетавшие над кратером, погибали от токсичных испарений, исходящих из него. Avernus (множественное число averni) также называли некоторые озёра, гроты, и в др. места, над которыми поднимаются ядовитые испарения (*прим. переводчика*).

[7] Секст Проперций (лат. Sextus Propertius, род. ок. 50-45 г. до н.э., ум. после 15 г. до н. э.) — латинский поэт (*прим. переводчика*).

[8] Клавдий Фессала из Тралл (ок. 70-95 г. н.э.) – известный римский врач придворный лекарь и советник императора Нерона (*прим. переводчика*).

[9] Иоанн Цец (Цеца, Цецес) (род. ок. 1110, ум. около 1180) – византийский филолог, комментатор античных авторов. (*прим. переводчика*).

[10] Августин «О граде Божьем» 7.35; св. Исидор Севильский «Этимологии» 8.19.13. Пропертий 4.1.106, с важной дискуссией Turpet, 1976: 24–25. Фессал из Тралл «О свойствах растений», 51–52 Friedrich; Ritner (1993: 219) возможно, когда Фессал продолжал беседовать с Асклепием о леканомантии в склепе, но это может быть ошибочно. Цец «Толкование Илиады» песнь. 11, 5; стих 148, 7. О леканомантии см. в основном Bohm, 1916; Ganschinitz, 1925; и Hopfner, 1921–24, 2: 387 458; а также Graf, 1999: 284–89.

- [11] Марк Теренций Варрон (лат. Marcus Terentius Varro; род. 116, ум. 27 гг. до н. э.) – римский учёный-энциклопедист и писатель. (*прим. переводчика*).
- [12] Варрон приписывает это мнение также Исидору Севильскому, «Этимологии» 8.9.11.
- [13] PGM IV. 154-285. PDM XIV. 1-92; также стр. 851-55 (с растительным маслом и духами) и 1110-29 (с «отражением» богов); я опираюсь здесь на перевод Johnson в Betz 1992.
- [14] Митридат VI Евпатор (род. 132 до н. э., ум. 63 до н. э.) – царь Понта, правивший в 120–63 годы до н. э. Третья Митридатова война (74–63 годы до н. э.) – военный конфликт между Римской Республикой и Понтийским царством (*прим. переводчика*).
- [15] Тралл (Tralleis, также Tralles; греч. Τράλλεις) — античный город в Лидии, Малая Азия. В настоящее время город Айдын (Турция) (*прим. переводчика*).
- [16] Варрон ссылается на Апулея «Апология» 42; ср. Ganschinietz, 1925: 1883.
- [17] Исидор Севильский (род. ок. 560, ум. 636) – архиепископ Севильи в вестготской Испании, последний латинский отец Церкви (*прим. переводчика*).
- [18] Дамигерон – книга о камнях (*прим. переводчика*).
- [19] Плиний «Естественная история» 37.192 (см. Главу 11). Исидор Севильский «Этимологии» 16.14. Дамигерон «О камнях» 5. Драгоценные камни в жидкости: Bohm 1916: 84; Hopfner 1921-24, 2: 397-99 и 587; Delatte 1932: 140-42; и Collard 1949: 122. Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.676; ссылка Volpilhas, 1978: 279 о лунной жидкости Эрихто (6.669) которую он определил как надуманную.
- [20] Святой Ипполит Римский (род. ок. 170, ум. ок. 235) – один из самых плодовитых раннехристианских авторов, мученик, первый антипапа (217/218 — 235) (*прим. переводчика*).
- [21] Ипполит «Опровержения» 4.35; Bouche-Leclercq, 1879 82, 1: 339.
- [22] Посидоний (род. 139/135 до н. э., ум. 51/50 до н. э.) – древнегреческий философ-стоик, историк, географ, астроном (*прим. переводчика*).
- [23] Страбон (род. ок. 64/63 до н. э., ум. ок. 23/24 н. э.) – древнегреческий историк и географ (*прим. переводчика*).
- [24] Нума Помпилий – полулегендарный второй царь Древнего Рима. Правил с 715 по 673/672 г. до н. э. Ему приписывается упорядочение календаря, учреждение жреческих и ремесленных коллегий, религиозных культов и празднеств Агоналий (*прим. переводчика*).
- [25] Ostanēs (от греч. Ὀσάνης), — псевдоним, который (так же, как и имена Зороастра и Гистаспа) использовали несколько анонимных авторов греческих и латинских работ, начиная с эллинистического периода. Зороастр считался изобретателем астрологии, Гистасп был своеобразным пророком апокалипсиса, Останиса представляли могущественным и знаменитым магом и колдуном (*прим. переводчика*).

[26] Посидоний F133 Страбон C762. Плиний «Естественная история» 28.104 (включая Варрона); Hopfner 1921-24, 2: 388-89. Знания Останиса: Bidez и Cumont 1938, 1: 168-207, в особенности, 184, и 2: 267, 287; ср. Gansclimetz 1925: 1879-80

[27] О лихномантии в основном, см. Hopfner 1921-24, 2: 345-82; о тенях, см. PDM XIV. 150-231.

[28] Маахес (также Михос, Мисис, Мэйхес и Махес) – львиноголовый бог войны в древнеегипетской мифологии. Имя означает «тот, кто правдив рядом с ней». Маахеса считали сыном богини-кошки (Баст в Нижнем Египте или Сехмет в Верхнем Египте), чьи повадки он унаследовал. Кроме войны ассоциировался с погодой, цветами лотоса, в то же время был пожирателем пленных. Маахеса часто изображали с ножами в обеих руках (*прим. переводчика*).

[29] Цираниды – алхимические книги, содержащие, в основном, рецепты от различных заболеваний. Их авторство приписывается легендарному персидскому царю Цирану, вероятно, никогда не существовавшему (*прим. переводчика*).

[30] Зопник – род многолетних растений семейства яснотковые (Lamiaceae) (*прим. переводчика*).

[31] PDM XIV.239-95 (Маахес; также 395-427, 528-63, 750-51, 805-50, и 1078-89) и PDM XIV.489-515 (Великий Бог). Леканомантия, лихномантия и мальчики-медиумы (почему бы нет, особенно в некромантии) также в сочетании с греческими рецептами в PGM V.1-53. Цираниды 1.13.1 Kaimakis; ср. Ganschinietz, 1925, 1884; Collard, 1949: 122. О видениях в пламени см. также PGM IV.930-1114 и PDM XIV. 117-49 и 516-27. У Апулея «Метаморфозы» 2.11, ведьма Памфилия предсказывает дождь, глядя в пламя лампы (ср. 3.21).

[32] Аполлоний Тианский (род. 1 год н. э., ум. 98 год н. э.) – философ-неопифагореец (*прим. переводчика*).

[33] Ацефал (от греч. ἀκέφαλος, обезглавленный) (*прим. переводчика*).

[34] Бес (Bes) – бог, который был популярен среди простого народа Египта (бытовой бог). Скорее всего, он был заимствован египтянами у какого-то другого народа (доподлинно не известно у какого). Бес покровительствовал занятости, радости, музыке и танцу. Изображался в виде карлика с короткими ногами, большой головой и бородой (*прим. переводчика*).

[35] Голова волка; PGM I.262-347; о лампе, насылающей сновидения, см. также PGM IV.3172-3208, VII.250-59, XXIIb.32-35; PDM Ixi.63-78, и PDM ст. 28-40; см. Eitrem 1991: 176-77 и 180-81. Ацефал: PGM II.1-64; о банных призраках см. Главу 5. Клубы в пламени: PGM II.64-184; ср. Merkelbach и Totti: 1990-: 35-64. Бес: PGM VII.222-49, ср. PGM CII.

[36] Гай Плиний Цецилий Секунд (род. ок. 61, ум. 113) – древнеримский политический деятель и писатель, адвокат. Описал историю с явлением призрака философу Афинадору в письме своему патрону Люцию Саре. Из-за бедности Афинадор снял дом, который пользовался дурной славой. Ночью к нему явился призрак, закованный в цепи. Когда Афинадор пошёл за призраком, тот привёл его в сад и указал место своего захоронения. После того, как останки были извлечены из земли и погребены должным образом, появление привидений в доме прекратилось (*прим. переводчика*).

[37] Периандр – второй коринфский тиран. Сын Кипсела и Кратеи. В 627 до н. э. унаследовал власть от отца Кипсела, ум. 587 г. до н.э. (*прим. переводчика*).

[38] Плутарх рассказывает, что правитель Спарты Павсаний (V в. до н. э.) с низким умыслом приказал привести к себе некую девушку, по имени Клеоника, дочь знатных родителей. Придя к нему ночью в опочивальню, девушка неосторожно опрокинула светильник. Павсаний, испугавшись, заколол её кинжалом. С тех пор Клеоника не давала Павсанию покоя, являясь к нему по ночам в виде призрака (*прим. переводчика*).

[39] Плиний «Письма» 7.27 (Афинодий); Парфений «О любовных страстях» 17 (Периандр); см. Главу 5; Плутарх «Кюмон» 6 и Павсаний 3.17.7-9 (Клеоника). Об ассоциации между призраками и лампами см. Felton, 1999: 14, 55, 70, и 85.

[40] Комедия Аристофана «Ахарняне» (*прим. переводчика*).

[41] Вероятно, имеется ввиду фрагмент «Апологии» Апулея: «И вот, из разрезанных на кусочки и собранных затем в одну плотную массу дощечек ему удалось создать маленького Меркурия» (*прим. переводчика*).

[42] Павсаний – древнегреческий писатель и географ II века, автор своего рода античного путеводителя «Описание Эллады». (*прим. переводчика*)

[43] Патры – город в Греции, на северо-западной оконечности Пелопоннеса, на берегу залива Патраикос. (*прим. переводчика*).

[44] Аристофан «Ахарняне» 1/24-28 Павсаний 7 21.5. Апулей «Апология» 13-16 (с Abt 1908 и Hunink 1997: и др.). О некромантии, см. Hopfner, 1921-24, 2: 387-38 и 455; Delatte, 1932: 133-28 и, в основном, McCarty, 1985.

[45] Дидий Юлиан (полное имя – Марк Дидий Сальвий Юлиан Север, род. 133 г., ум. 193г.) – римский император с 28 марта по 1 июня 193г. (*прим. переводчика*).

[46] Дион Кассий 74.16 (убийство мальчиков); Дидий Юлиан Спартанский (SHA) 7 (катопротомантия); Bouche-Leclercq, 1879-82, I:340; Hopfner, 1921-24, 2:456; и Delatte, 1932: 139-41.

[47] Схолии на Аристофана «Облака» 752 и «Суда» о *Thettale gyne*. Delatte, 1932: 149.

[48] Имеется ввиду оракул Аполлона в Кумах – греческой колонии, расположенной недалеко от Неаполя, Италия. (*прим. переводчика*).

[49] Цит. по Иустин. Творения. Апология I. представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому. 1:18. (*прим. переводчика*).

[50] О роли запахов, см. Апулей «Апология» 42. О мальчиках-медиумах, см., в основном, Abt, 1908: 160-65; Hopfner, 1926; и Lowe, 1929: 36-39. О трансах: PG.VII.540 78 (*kataspasthenai*). Иустин Мученик «Апологии» 1.18; ср. Cumont, 1949: 106.

[51] Клеарх (род. 409, ум. 352 гг. до н. э.) – древнегреческий философ и тиран Гераклеи Понтийской в 363–352 гг. до н. э. Ученик Платона (*прим. переводчика*).

[52] Ок. 98 г. до н. э. – 45 г. до н. э. – римский философ, представитель неопифагореизма. (*прим. переводчика*)

[53] Апулей «Апология» 42 (также о Нигидии); Клеарх F7 Wehrli; Платон «Менон» случайно. Темнокожий мальчик: PGM VII.348-58.

[54] См. PGM VII. 540-78 и 664-85.

[55] Апулей «Апология» 9-15 (гомосексуальные стихи) и 42-46 (Thallus.); ср. Hunink, 1997; местами и в особенности Abt, 1908: 160-5. Но мы обращаем внимание, в основном, напр, Лукиан «Любители лжи или Невер» 16 о том, что лечение эпилептиков было частью магической традиции, Софроний, епископ Телии в V в. н.э., раздевал мальчика-медиума для проведения леканомантии согласно Ассирийской записи у Luck, 1999: 155. О гомосексуализме, см., в частности, Dover, 1978 и Buffiere, 1980. В греческих и демотических папирусах мальчики лучшие медиумы, в отличие от девочек *paides* (которые в теории могли означать общий пол у детей) на это указывает и тот факт, что зачастую дополнительно предусмотрено, что используют ребёнка, не познавшего женщину (напр., PDM XIV 1-92). Апулей утверждает использование душ мальчиков для медиумической работы, обращаясь к платоновским представлениям о душах мальчиков (ср. с «Меноном»); способности душ девочек философа интересуют мало.

[56] Публий Папиний Стаций (40-е гг. – ок. 96) – латинский поэт. (*прим. переводчика*)

[57] Стаций «Фиваида» 4.519-79.

[58] Гаруспик (лат. *haruspex*, от *hīrae* (этруск. *harus*) – кишки, внутренности и лат. *specio* – наблюдаю) – жрец в Древней Этрурии, позже – в Древнем Риме, гадавший по внутренностям жертвенных животных, особенно часто по печени (*прим. переводчика*).

[59] О героскопии и всесожжениях см. van Straten, 1995: 156-58. Об общем применении человеческих жертвоприношений в Греции (были ли вообще), см. Hughes 1991.

[60] Марк Туллий Цицерон (род. 106 г., ум. 43 г. до н. э.) – древнеримский политический деятель, оратор и философ (*прим. переводчика*).

[61] Публий Ватиний – римский консул 47 года до н. э. (*прим. переводчика*).

[62] Нерон Клавдий Цезарь Август Германик (род. 37, ум. 68), – римский император (*прим. переводчика*).

[63] Трдат I или Тиридат I – царь Великой Армении в 62–88 гг. В 66 г. коронован Нероном (*прим. переводчика*).

[64] Симон Волхв – современник апостолов, по преданию, основатель существовавшей до III в. гностической секты симониан, или еленгиан (по имени его спутницы Елены). По мнению некоторых древних христианских писателей (Иустин, Ириней, Ипполит, Тертуллиан и пр.), Симон Волхв был родоначальником гностицизма и всех ересей в церкви (*прим. переводчика*).

[65] Тит Флавий Домициан – последний римский император из династии Флавиев, правивший в 81–96 гг (*прим. переводчика*).



[66] Марк Кокцей Нерва – римский император, правивший в 96–98 гг. (*прим. переводчика*).

[67] Публий Элий Траян Адриан, (род. 76г., ум. 138г.) – римский император в 117–138гг. (*прим. переводчика*).

[68] Антиной (род. ок. 111г., ум. 130г.) – греческий юноша, фаворит и постоянный спутник римского императора Адриана, обожествлённый после смерти. Погиб в Ниле при невыясненных обстоятельствах – в качестве возможной причины называли самоубийство, ритуальную жертву, убийство и несчастный случай. В Египте Антиноя отождествляли с Осирисом, который также погиб в Ниле, а затем воскрес, даровав земле новую жизнь и плодородие (*прим. переводчика*).

[69] Люциус Дион Кассий (155 – 235) – историк Рима греческого происхождения (*прим. переводчика*).

[70] Децим Юний Ювенал (род. ок. 60, ум. ок. 127) – римский поэт-сатирик (*прим. переводчика*).

[71] Марк Ульпий Нерва Траян – римский император, правивший в 98–117 гг. Известен своими обширными завоеваниями. При нём территория Римской империи достигла максимальных размеров (*прим. переводчика*).

[72] Марк Аврелий Антонин Гелиогабал или Элагабал – римский император, правивший в 218–222 гг. (*прим. переводчика*).

[73] Иоанн Златоуст (род. ок. 347, ум. 407) – архиепископ Константинопольский, богослов, почитается как один из трёх Вселенских святителей и учителей (*прим. переводчика*).

[74] Григорий Нисский (род. ок. 335, ум. 394) – христианский богослов и философ, епископ г. Ниссы, святой, отец и учитель Церкви (*прим. переводчика*).

[75] Цицерон «Против Ватиния» 14. Нерон: Плиний «Естественная история» 30.16. Симон Маг (Волхв): Пс.-Климент «Признания» 2.13 и 15; Turpet, 1986: 2664. Аполлоний: Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 7.11 и 8.5-7, в особенности, 8.7.12-15. Антиной: Дион Кассий 69.11; Bidez и Cumont, 1938, 2: 317-19, вероятно, большинство великих магов Останиса, совершивших самоубийство, были пожилыми (Пс.-Демокрит «Физика и мистика», 2 стр. 42,21 Berthelot). Сделать так, чтобы призрак стал доступен для некромантии: Ювенал 6.548 52. Элагабал: Лампридий (SHA) «Элагабал» 8: ср. Annequin, 1973: 60-61. Св. Иоанн Златоуст «Книга о святом Вавиле и против Юлиана и язычников» 79А. Григорий Нисский («Слова против Юлиана»), РС 35, 624.27.

[76] Марк Аврелий Валерий Максенций (род. ок. 278, ум. 312) – римский император 306–312гг. (*прим. переводчика*).

[77] Флавий Клавдий Юлиан, известный в истории христианства как Юлиан Отступник (род. 331 или 332 г., ум. 363г.) — римский император в 361—363 гг. (*прим. переводчика*).

[78] Афанасий Великий (род. ок. 295, ум. 373) – один из греческих отцов церкви. (*прим. переводчика*).

[79] Евсевий Кесарийский (род. ок. 263, ум. 340) — римский историк, отец церковной истории (*прим. переводчика*).

[80] Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.557-60 и 706-11. Максентий: Евсевий «История Экклезиаста» 8.14 и «Жизнь Константина» 1.36. Юлиан и Афанасий: Сократ «История Экклезиаста» 3.13. Поллентиан: Аммиан Марцеллин 29.2.17; Bourger, 1928: 307; и Massoneau, 1934: 216. Некромантия Евсевия: «История Экклезиаста» 8.14. О жертвоприношения плода см. Cuinon, 1949: 107 и Turpet, 1986: 2664. О магических абортах, см. Aubert, 1989.

[81] Порфирий (настоящее имя Малх, или Мелех, род. 232/233, ум. 304/306) — философ (представитель неоплатонизма), теоретик музыки, астролог, математик. Ученик Плотина, автор его жизнеописания, издатель его сочинений. Критик христианства (*прим. переводчика*).

[82] Порфирий «Воздержание» 2.51. Филострат «Жизнь Аполлония» 8.7.15. Египетский жрец: текст Bidez и Cumont, 1938, I: 186; ср. Festugiere, 1936. Плиний «Естественная история» 30.19.

[83] Гораций «Эподы» 5. Не позднее V в. н.э. студенты-законники в Бейруте планировали выпотрошить эфиопского мальчика-раба в цирке в полночь, John Faulon о Египетских Фивах, можно добиться благосклонности женщины, которая сопротивляется: Захарий Схоласт «Жизнь Северуса Антиоха», РО 2, стр. 57-59 (в Сирии; я полагаюсь на французский язык); см. Cumont, 1945: 137 и 1949: 108; и Bernard, 1991: 150.

[84] Лукан «Фарсалия» 6.524-26.

[85] Эльпенор — один из воинов Одиссея, самый юный в дружине. При возвращении на Итаку он случайно погиб на острове Эя, упав с плоской крыши дома волшебницы Кирки (Цирцеи). Его призрак не мог обрести покой до тех пор, пока его тело не будет сожжено на погребальном костре. Одиссей, побывав по совету Кирки в царстве Аида, обещал тени Эльпенора совершить погребальный обряд должным образом (*прим. переводчика*).

[86] Мавр Сервий Гонорат. Римский грамматик конца IV века. Автор обширных комментариев к «Буколикам», «Георгиям» и «Энеиде» Вергилия. (*прим. переводчика*).

[87] Эльпенор: см. рис. 10 и Главу 9; Crane, 1988: 95-96 и Baldick, 1994: 119, Эльпенор как скрытая жертва для консультации с мёртвыми. Сервий на Вергилия «Энеиды» 6.107; Turpet, 1986: 2664. Палинарий: Вергилий «Энеиды» 5.833-71 и 6.337-83. Мисен: 6.149-82.

[88] Аммиан Марцеллин (род. ок. 330 г., ум. после 395 г.) — древнеримский историк (*прим. переводчика*).

[89] Еврипид «Гекуба» 518-81; Eitrem, 1928: 7. Овечья кровь в качестве замены, см. Главу 11.

[90] Ливия Юлия, наиболее известна под именем Ливилла (лат. Livilla, «Маленькая Ливия»), (род. ок. 13 г. до н. э., ум. 31 н. э.) — дочь Друза Старшего и Антонии Младшей, племянница Тиберия, родная сестра Клавдия, участница заговора Сеяна (*прим. переводчика*).

[91] Святой Пётр: Августин «О Граде Божьем» 18.53. Петроний «Сатирикон» 63. Эпитафия: CIL 4.3 19747; Turpet, 1986: 2664. Неясно, был ли магический контекст в принесении в жертву мальчика у Лоллиана «Финикийские события» фрагмент В1; см. Winkler, 1980: 166-67 и 173-74.

[92] Овидий «Метаморфозы» 7.285-93. Апулей «Метаморфозы» 1.13.17.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 13. ОЖИВЛЕНИЕ И ГОВОРЯЩИЕ ГОЛОВЫ

Оживление является одним из самых поразительных нововведений Греко-Римской некромантической традиции. Технология данного процесса, какой она дошла до нас в описаниях, вероятно, базировалась на методе вызывания<sup>[1]</sup>, однако была более разнообразной и не такой консервативной. Тем не менее, некоторые элементы в этих исторических источниках постоянно повторяются и более всех из них – восстановление работоспособности трупа. Впервые, но сразу же в полной и величественной форме, оживление трупа предстаёт перед нами в виде деяний ведьмы Эрихто в поэме Лукана<sup>[2]</sup>. Литературные и культурные предшественники этого важного и влиятельного эпизода сложны для научного исследования. Предполагается, что если данный эпизод рассматривать как художественное представление некоего установленного порядка каких-либо некромантических ритуалов, то мы в первую очередь должны обратиться к рассмотрению традиции прорицания по человеческому черепу.

Греческие магические папирусы сохранили особенно интересные серии рецептов, описывающих некромантические ритуалы, применявшиеся в эпоху поздней античности, данный феномен засвидетельствован в архаической и классической греческой традиции, в частности в виде, мифа о голове Орфея.

\*\*\*

Позднее, после появления описания ведьмы Эрихто Луканом, мы отмечаем возникновение ещё двух более детальных описаний процесса некромантического воскрешения – в рассказах Апулея<sup>[3]</sup> и Гелиодора<sup>[4]</sup>: у первого Затхлас оживляет Телефрона<sup>[5]</sup>, а у второго – старуха из Бессы оживляет своего сына. Существует также множество кратких литературных описаний этого феномена. В эпизоде, несомненно вторичном по отношению к описанию Лукана, Стаций сравнивает Иду, которая ищет своих мёртвых сыновей на поле боя, с фессалийской ведьмой, готовящейся совершить некромантический ритуал<sup>[6]</sup>. Мегера у Клавдиана<sup>[7]</sup>, представленная в качестве волшебницы, заставляла трупы снова возвращаться к жизни с помощью магических заклинаний. Комментатор работ Стация Лактанций Планид, живший в V или VI в., полагал, что Моерис у Вергилия призывал духов из глубины могил как раз для того, чтобы оживлять трупы<sup>[8]</sup>. Наконец, о *necromantii*<sup>[9]</sup> говорит Исидор Севильский, повествуя, как некроманты с помощью молитвы оживляют мёртвого для получения прорицания<sup>[10]</sup>. Некоторые другие эпизоды с описанием ритуалов воскрешения, хотя и не содержат в себе элемента пророчествования, очень важны для разьяснения технологии, используемой в мантических практиках. Вернёмся снова к «Метаморфозам» Апулея, где ведьма Мероя оживляет Сократа и живой Телефрон «воскрешён» безымянной фессалийской ведьмой<sup>[11]</sup>. В труде «Любители лжи или Невер» Лукиана Самосатского<sup>[12]</sup> гиперборейский маг говорит, что имеет способность

оживлять даже гниющие трупы<sup>[13]</sup>, в то время как халдей возвращает раба-виноградяря Миду к жизни после того, как тот был укушен змеей<sup>[14]</sup>. Важно также обратить внимание на предшественника Лукана – Овидия и его «Метаморфозы», где описывается проведение ритуала<sup>[15]</sup> для омоложения-оживления Эсона<sup>[16]</sup>.

Порядок действий Эрихто и старухи из Бессы основан, в том числе, и на технологии вызывания. Молитвы/заклинания Эрихто относятся к вызывательной традиции, ведь она фактически осуществляет призыв духа, принуждая его вернуться внутрь трупа, вероятно сквозь рану в его груди. В дополнение к этой магической схеме старуха из Бессы использовала также яму и огонь, возлияние, пищу, кровь и кинжал. Однако кровавые жертвоприношения не были обнаружены ни в одном из описаний подобного обряда, проводимых Затхласом. Основной функцией кровавых жертвоприношений в практиках призыва является временное предоставление жизненной субстанции духу за счёт жертвенной крови, что, однако, излишне, если труп этого духа остаётся доступным некроманту.

Примем во внимание тот факт, что хотя технология вызывания чрезвычайно консервативна, технология оживления трупов таковой не являлась. Эрихто, которая обладала способностью оживить целое мёртвое войско, оживила выбранный ею труп с помощью введения в него свежей крови и разнообразных магических ингредиентов<sup>[17]</sup>, которые были помещены в эту кровь, и при этом хлестала его змеей<sup>[18][19]</sup>. Затхлас оживил Телефрона просто положив листья лавра ему в рот (чтобы дать возможность говорить) и на грудь (чтобы вернуть дыхание). Старуха из Бессы поместила труп между ямой и огнём, и прыгала между ними, а также использовала куклу Вуду и говорила прямо в ухо покойнику. В не-мантических оживлениях используют ещё и другие методы. Сократ у Апулея был оживлён с помощью заколдованной губки. Раб Мида у Лукиана вернулся к жизни, когда халдей прикоснулся фрагментом надгробия девственницы к пальцу его ноги, куда он был укушен змеей.

Несмотря на все отклонения в описаниях, данных разными авторами, три важнейших эпизода, описывающих процесс некромантического оживления трупов – а именно в работах Лукана, Апулея и Гелиодора – позволяют увидеть основные его характеристики. Во-первых, все они имеют египетский контекст, а два из них также имеют фессалийские корни. У Гелиодора это действие свершает египтянка и в Египте; у Апулея – египетский священник в Фессалии; некоторые ингредиенты зелья фессалиянки Эрихто у Лукана определённно египетские (см. Главу 9). Греческие магические папирусы из Египта предоставляют нам огромное количество материалов для изучения, если и не ритуалов оживления, то хотя бы ритуалов физических манипуляций трупами и их частями для вызывания духов. Самая важная группа этих рецептов связана с фессалийцами, сами рецепты часто приписывают мудрому фессалийскому правителю Питису (см. ниже). Однако нам известно, что на Ближнем Востоке мудрецы также знали методы оживления трупов, пусть и не для получения пророчеств. Кроме описанного у Лукиана халдея, если верить словам Арнобия, восстановить чувствительность некогда охладевших конечностей и вновь одушевить их могут также маги, последователи Зороастра<sup>[20]</sup>.

Во-вторых, трупы во всех трёх эпизодах, обозначенных нами в качестве основных, находились в относительно свежем состоянии и оставались не погребёнными: трупы у Лукана и Гелиодора остались лежать на поле боя – т.е. там, где они и погибли. Эрихто у Лукана использует этот факт, чтобы привести доводы в пользу возможности временного восстановления души и возвращения её из загробного мира: поскольку душа ещё не достигла его глубин, она всё ещё парит на грани и потому может переступить её<sup>[21]</sup>.

В-третьих, во всех трёх эпизодах описывается использование магических трав. Эрихто клала их в своё зелье. Старуха-египтянка у Гелиодора использовала веточку лаврового дерева, чтобы смахнуть свою кровь в огонь, а так же применяла лавр и фенхель, чтобы сделать венок для своей куклы Вуду. Затхлас у Апулея кладёт листы лавра на тело Телефрона. У Овидия травы также необходимы Медее для проведения ритуала омоложения: Эсон был помещён на ложе из трав, некоторые травы в виде отвара так же вводились внутрь его тела; вынув эти травы из зелья, Медея лишила отвар магической силы для того, чтобы впоследствии убить старца Пелия<sup>[22]</sup>. Греко-египетский грамматик Апион, по рассказам Плиния Старшего, вызывал дух Гомера (вызывание, не оживление) с помощью травы *synoccephalia*, т.н. «собачьей головы», которую египтяне называли «*osiritis*», «травой Осириса», с помощью которой бог Осирис когда-то был воскрешён из мёртвых<sup>[23]</sup>. Оживление, осуществлённое Затхласом, имело широкий резонанс среди древнегреческой и греко-египетской общественности. Некоторые авторы утверждают, что мёртвый мальчик Главк был оживлён Полиидом после того, как был укушен змеей Асклепия, для этого Полиид приложил к его макушке особые магические травы<sup>[24]</sup>. Другие утверждают, что это Асклепий оживил Главка с помощью трав, и что он использовал аналогичный метод для оживления Ипполита, Андрогоя и Ификла<sup>[25]</sup>. Согласно Хопфнеру, оба эпизода с Затхласом и мифы об Асклепии отразились в египетских церемониях отверзания уст статуй<sup>[26]</sup>. Один из рецептов мудреца Питиса, приведённый в греческих магических папирусах, заставлял труп – или даже одну голову – говорить с помощью помещения ей в рот листка льна с надписью *voces magicae* (см. ниже). Подобный рецепт мы находим в описании получения предсказания с помощью железной пластинки, исписанной тремя гомеровскими стихами. В этом рецепте рекомендуется написать свой вопрос, вместе с фразой *voces magicae* на лавровом листе чернилами, изготовленными из мирры и крови человека, умершего насильственной смертью. Затем это лист помещается под пластинку<sup>[27]</sup>. Использование человеческой крови в качестве некромантических чернил очень интригует.

В-четвёртых, прежде чем труп начнёт говорить, он должен был подняться из лежачего положения в вертикальное. Это действие символически изображает его возвращение к жизни, как в эпизоде с оживлением халдеем раба Миды у Лукиана (*anestese*). Подобный трюк действительно впечатляет, потому что трупное окоченение делает окончательно невозможным любые манипуляции с членами трупа. Так, труп у Эрихто за счёт магических действий оказался в стоячем положении без помощи своих конечностей, подобно тому, как это сделал граф Орлок (прообразом которого является граф Дракула Брэма Стокера) в известном фильме «Носферату» 1922-го года, поднявшись из гроба на борту корабля<sup>[28]</sup>. Когда первая попытка оживления покойного ведьмой, описанная у Гелиодора, сорвалась, окоченение поднявшегося трупа стало причиной его падения на пол лицом вниз. Перед тем, как поднять его снова, ведьма перевернула труп на спину, что говорит нам о том, что она пользовалась методом, аналогичным описанному у Лукана. Когда фессалийские ведьмы у Апулея пытались оживить мёртвого Телефрона произнесением вслух его имени, его конечности реагировали очень вяло, как будто он прилагал усилия для того, чтобы подняться; прежде чем встать, оживший Телефрон отозвался. Когда Затхлас оживлял Телефрона, поднимая его из гроба в ходе похоронной процессии, он довольно быстро достиг успеха (*assurgit*): это скорее всего связано с тем, что маг поднял лишь верхнюю часть его туловища, а не всё тело. Один из рецептов короля Питиса, о котором говорится в древних греческих магических папирусах, употреблялся в качестве приворотного заклинания. Здесь требуется положить труп (или просто череп) на шкуру осла, исписанную магическими символами и с надписью *voces magicae*, приказывая духу умершего человека прийти ночью к жертве в качестве соблазнителя (*parastathenai*)<sup>[29]</sup>.



Свидетельства некромантического оживления, и оживления как такового, широко описаны в литературе. Каковы были их литературные предшественники и какие существовавшие в действительности некромантические практики вдохновили авторов на их написание? Рассмотрение данных свидетельств должно начинаться с рассмотрения преданий оживлений без какого-либо мантического контекста, что возвращает нас обратно к греческим мифам со связанными с ними преданиями о магическом омоложении, с преданиями о самопроизвольных оживлениях мертвецов, и, наконец, с преданиями о получении пророчеств от отделённых от тел голов или черепов. Описания оживлений мертвецов уходят корнями в далёкое прошлое, мы можем наблюдать их в греческих мифах, где они являются характерным атрибутом трудов отдельных персонажей, таких как Асклепий и Полиид. Значительно позже появляется книга рецептов из числа греческих магических папирусов, получившая название «Восьмая книга Моисея», которая содержит короткие заклинания для оживления трупа; они могут быть использованы в соответствии с рекомендациями книги: «Пробуждение мёртвого тела: Я заклинаю тебя, о Дух, путешествующий по воздуху! Войди в это тело, верни его к жизни, пробуди, и подними его с помощью силы вечного Бога, и пусть оно бродит вокруг этого места, ибо я тот, кто действует и говорит от имени Тота, святого Бога, Имя». Заклинание не имеет никакой иной цели, кроме того, чтобы заставить труп ходить. Коллар предполагает, что конечной его целью, тем не менее, является пророчествование. Данное заклинание имеет крайне определённую терминологию и, похоже, предусматривает физическое оживление трупа, но вполне возможно, что оно позволяло призвать покойного и в собственный сон так же, как это происходило в случаях с говорящей головой (которые будут обсуждаться ниже). Ещё один рецепт на этой странице папируса, начинается с фразы: «Если ты хочешь призвать духа...» и на этом обрывается, его продолжение утеряно<sup>[30]</sup>.

Предание о магическом омоложении Эсона, осуществлённом Медеей, дополнительно продемонстрированном на баране, Пелие (где оно было намеренно искажено), Ясоне и жрицах культа Диониса имеет корни в древнегреческой мифологии. Фрагмент одного раннего источника – древнегреческой эпической поэмы «Возвращения»<sup>[31]</sup>, написанной в VII в. до н.э., говорит нам о том, что старость Эсона была излечена Медеей путём приготовления лекарств в золотом котле. В VI в. Симонид пишет, что она изрубил Ясона и сварила его в своём котле, предположительно вместе с собранными ей магическими травами, после чего этот метод стал приписываться ей повсеместно. Наиболее полный отчёт об оживлениях, проведённых Медеей, мы находим в «Метаморфозах» Овидия<sup>[32]</sup>. Здесь нам демонстрируется, как перерезалось горло у барана и Пелия, как затем они оба были изрублены на части и сварены в котле самым обычным образом; однако тот метод, который Медеей использовала для Эсона значительно превосходил ритуал оживления, применяемый ведьмой Эрихто<sup>[33]</sup>. Она перерезала горло Эсону (неизбежно убив его), выпустила его старую кровь и приготовила новую, смешав её с магическими ингредиентами в своём котле. Эти техники сопровождают многие ритуалы, близкие по своим свойствам к ритуалам вызывания. Её молитвы обращены к Аиду, Персефоне, Гекате, Земле и Ночи; она просила дать ей достаточно сил, чтобы разверзнуть земную твердь и поднять мертвецов из их могил. Чёрной овце перерезалось горло, после чего её кровью орошались трещины в земле. В данном ритуале также использовались мёд и молоко. Центральным местом обоих эпизодов является вливание горячих жидкостей в труп через его раны. Медеей набирала кровь, которая была смешана с длинным и причудливым списком магических ингредиентов, из котла<sup>[34]</sup>. Эрихто также заливала кипящую кровь в оживляемый ею труп, возможно также из котла. Мы допускаем, что такой длинный и причудливый список магических ингредиентов, которые впоследствии смешиваются в однородную жидкость (называемую «лунной жидкостью»), вводился в труп главным образом для того, чтобы вымыть из него гнилостный материал. Оба списка

магических ингредиентов в двух рассматриваемых нами эпизодах очень похожи: список Медеи содержал фессалийские корни, семена, цветы; соки чёрных цветов; крупную гальку, песок; иней; крылья и куски плоти совы; кишки оборотня; кожу водяной змеи; печень оленя-долгожителя; яйца; голову старого ворона, прожившего девять поколений и многие другие безымянные ингредиенты. Список Эрихто содержал лунную жидкость; пенную слюну бешеной собаки; внутренности рыси; горб гиены; костный мозг оленя; *echenais* (фрагменты морского чудовища, которое топило морские суда); глаза дракона; высиженные орлом камни<sup>[35]</sup>; арабских летающих змей; гадюку, обитающую рядом с красным морем; кожу рогатой змеи; пепел феникса; икру моллюска, а также травы и яды. Отметим, что ингредиенты, используемые в технологии стандартной эвокации, имеют как минимум одно прямое и значительное влияние на весь процесс, однако те же самые ингредиенты, используемые для оживления и омоложения, вряд ли способны на что-либо повлиять. Истоки технологии Медеи, использованной для оживления Эсона, описанной у Овидия, могут быть обнаружены в более ранних источниках. Фрагмент «Возвращений» рассказывает нам не совсем стандартную историю о том, как Эсон был сварен в котле с магическими ингредиентами. Возможно, что Овидий заимствовал основные элементы описаний некромантических ритуалов из не дошедших до нас рассказов о некромантических практиках оживления трупов.

Перейдём к описаниям самопроизвольного произношения пророчеств трупами. Флегонт из Тралл<sup>[36]</sup> рассказывает историю о походе в Фермопилы в 191 г. до н.э. в ходе войны против Антиоха<sup>[37]</sup>. Мёртвый сирийский командир Буплаг, несмотря на свои двенадцать ранений, поднялся ровно в полдень прямо на поле битвы, чтобы отправиться в римский лагерь и предсказать там несчастья и катастрофу Риму; он упал замертво, как только закончил пророчествовать. Эта легенда, параллельно упоминающаяся и у Публия, была, вероятно, создана вскоре после названных исторических событий, таким образом, её можно было бы отнести к литературе протеста против римского вторжения в Грецию, а само это предсказание считать исторической подделкой<sup>[38]</sup>. В качестве более ранней предпосылки описания заклинаний оживления у Лукана можно выделить предание, связанное с Секстом Помпеем, который консультировался у ведьмы Эрихто. В ходе Сицилийской войны (38-36 гг. до н.э.), Секст Помпей взял заключённого Кесаря Габинтя, перерезал ему горло и оставил его тело на морском берегу. Он лежал там весь день и стонал, умоляя позвать к нему Помпея или кого-нибудь из его личных помощников, а также утверждая, что он вернулся из нижнего мира с крайне важными для них известиями. Друзья Помпея пришли и Габен сказал им, что тот был избран подземными богами и потому должен будет победить. Как доказательство того, что сказанное им было чистой правдой, он должен был умереть сразу после того, как передаст своё пророчество. Именно так и произошло, однако пророчество снова оказалось ложным, что может означать, что и эта история возникла в ходе войны. Некоторые исследователи рассматривают этот эпизод как главный образец некромантических ритуалов для Лукана<sup>[39]</sup>.

\*\*\*

Мантические практики с отрубленными головами («цефаломантия») прошли долгий путь из глубин древнегреческих мифических преданий<sup>[40]</sup>. Самым выдающимся примером является миф о голове Орфея, из которой был сделан оракул. Когда фракийские женщины разорвали Орфея на части, его отрубленная голова была выброшена в море. Позже она выплыла к берегу острова Лесбос, где, как пишет Филострат, «поселилась в одной из расселин (*rhegma*) на острове Лесбос и произносила пророчества из этого отверстия в земле (*en koilei tei gei*)». Конфигурация такого оракула, очевидно, представляла собой малую полость или пещеру, помещённую внутри более крупной. Этот момент красиво

проиллюстрирован на аттической краснофигурной вазе (*hydria*) 440 г. до н.э., которая сейчас находится в Базеле (рис. 15). Центральная часть изображения окружена музами, одна из которых держит лиру Орфея. Голова Орфея притаилась под землёй в нише, образованной двумя каменными утёсами.



Рис. 15. Голова-оракул Орфея. Краснофигурная аттическая *hydria*, 440 г. до н.э. Базель, Музей древностей, Собрание Самуила Людвига, BS 481. © Музей древностей, Собрание Самуила Людвига. Фото Claire Niggli.

Человек, пришедший выслушать пророчество, спускается вниз и дотрагивается до головы своей правой рукой. В левой руке он всё ещё держит две верёвки, которые свисают сверху: очевидно, что человек использовал их для того, чтобы спуститься по вертикальной шахте<sup>[41]</sup>. Описанная конфигурация очень напоминает устройство оракула Трофония, в котором пророчества доносились из маленького отверстия у подножия вертикальной шахты, уходящей вниз, и по которой пришедшему приходилось спускаться при помощи лестницы. Этот оракул также был связан с отсечённой головой. В «Телегонии»<sup>[42]</sup> говорится, что архитекторы Трофоний и его брат Агамед построили в Дельфах для Авгия сокровищницу с потайным входом в стене, с целью позже обокрасть её. В итоге Агамед был пойман в ловушку, установленную Авгием. Трофоний, не имея возможности освободить брата и поняв, что его обнаружение укажет Авгию и вину самого Трофония, обезглавил своего брата и убежал прочь с отрубленной головой. Авгий смог выследить его по кровавому следу, оставленному всё ещё кровоточащей головой, но Трофоний спрятался в пещеру неподалёку от города Левадии (по всей видимости вместе с головой), где и умер. Эта история гораздо лучше известна в египтизированной версии, которую Геродот привязал к сокровищнице фараона Рампсинита<sup>[43]</sup>. Некоторые версии мифа об Орфее позже преобразуют «посмертную жизнедеятельность» его головы в некий самосуший пророческий голос: аналогичные голоса присутствовали в храмах сивилл и Тифона<sup>[44]</sup>.

Существовало довольно много и других голов, способных пророчествовать. Клеомен I, царь Спарты, перед тем, как взойти на трон, поклялся, что, если придёт к власти, то будет советоваться со своим другом Архонидом во всех своих делах. После того, как Клеомен достиг желаемого, он отрубил голову Архонида и поместил её в кувшин с мёдом. Теперь перед любым предприятием он наклонялся к кувшину и «обсуждал» свои планы с головой

Архонида<sup>[45]</sup>. Когда во время восстания Ионны, аматузийцы<sup>[46]</sup> повесили голову обезглавленного Онесида<sup>[47]</sup> над своими воротами, рой пчёл вошёл в неё и наполнил её мёдом: это было истолковано как предзнаменование. Оракул приказал им похоронить голову и утвердить ежегодное жертвоприношение Онесиду, как герою<sup>[48]</sup>. Аристотель рассказывает, что когда священнослужитель Зевса Опломий в Аркадии был обезглавлен неизвестным человеком, его голова постоянно напевала фразу: «Керсид убивает человека за человеком». Местного жителя с таким именем арестовали и осудили<sup>[49]</sup>. Обнаружение убийц всегда было важнейшей возможностью для проявления некромантии. Флегонт подробно рассказывает две эллинистические истории о пророчествующих головах. Первую он заимствует из письма, написанного королём Антигону. Поликрит Этолийский<sup>[50]</sup> умер после того, как его жена забеременела. Мёртвый отец вернулся одетым в чёрное, разорвал ребёнка на части и съел всё его тело, кроме головы, которая вдруг начала пророчествовать уничтожение всей Этолии. Второй рассказ аналогичен рассказу о мёртвом сирийском командире Буплаге, возникшему в 191 г. до н.э. (см. выше). В нём римский генерал Публий был съеден огромным красным волком, который снова оставил не съеденной только лишь его голову, которая затем произнесла пророчество. В Риме, приблизительно в 510 г. до н.э., вырытая из земли голова (*caput*) Аулуca Вибенны произнесла имя Капитолины и предсказала будущее величие Рима. Апулей насмехается над мыслью, что череп, добытый из моря (*marinum calvarium*), может быть применён для ритуалов некромантии; при этом он, однако, указывает на существование всеобщего убеждения в том, что обычный человеческий череп может быть использован подобным образом<sup>[51]</sup>.

Черепки детей, умерших слишком рано, были, несомненно, популярны для практик цефаломантии. В качестве подобного примера мы видим двуполого ребёнка у Флегонта. Либаний обвинялся в обезглавливании двух маленьких девочек, голова одной из которых была использована против императоров Флавия Клавдия Констанция Галла и Констанция II, вероятно для проклятия или для чего-то подобного, или, возможно, с какой-либо другой целью, связанной с предопределением конца их правления. Головы младенцев, принесённых в жертву ведьмой Эрихто, также предназначались для общения с ними<sup>[52]</sup>.

Христианский апологет Ипполит<sup>[53]</sup> заставляет нас поверить в то, что он разоблачает мошенничество, совершённое языческими некромантами: мы говорим о случае с полупрозрачным черепом, окружённым курильницами, и произносящим пророчества (хотя он и не открывает при этом свой рот) перед тем, как растаять в небытии. Череп этот на самом деле оказался искусственным, изготовленным из бычьего пузыря, свёрнутой вдвое и скреплённой с помощью воска и смолы. Жар, идущий от курильниц, медленно плавил воск, что и заставило череп раствориться. Голос принадлежал помощнику, находящемуся в скрытой комнате, который говорил в некое подобие мегафона, сделанного из трубки-трахеи журавля, вставленной в череп. Как и в случае воображаемого Ипполитом разоблачения тайного трюка языческой леканомантии<sup>[54]</sup> (см. последнюю главу), его заявления не имеют достаточной фактологической опоры в отличие от наших доказательств языческой традиции некромантических практик с черепом, и потому, скорее всего, являются ложными. Жаль, всё же, что мы не можем более глубоко охватить такое волнующее и яркое явление в сфере языческих некромантических практик. Интересно, что эту технику, предположительно использовавшуюся язычниками для того, чтобы дать черепу голос, Лукиан приписывал Александру из Абонотиха<sup>[55]</sup>, который таким образом хотел дать пророческий голос своей статуе Гликона, выполненной в виде змеи<sup>[56], [57]</sup>.

Греческие магические папирусы содержат некоторое количество описаний некромантических практик с черепом. Особую ценность представляет собой



последовательность из пяти заклинаний, обнаруженных в Великом Парижском папирусе, предположительно скопированных из письма фессалийскому королю Питису от персидского мага Останеса. Копия папируса, вероятно, была сделана в IV в., в то время как его содержание, как считается, написано ранее и относится ко II в.<sup>[58]</sup> Здесь Питис предстаёт в искажённом виде в образе египетского пророка Битиса или Битоса, который обнаружил, подобно Хаэмуасу<sup>[59]</sup>, эсхатологические<sup>[60]</sup> иероглифические тексты, написанные Тотом-Гермесом (т.е. «герметические» тексты) в святилище в Саисе, перевёл их и переписал на глиняные таблички для фараона Аммона<sup>[61]</sup>. Все пять заклинаний имеют свои уникальные особенности.

В первом рецепте практикующему предписывается выйти на улицу на закате, обратиться лицом на восток и призвать Солнце с помощью «чаши-черепа» (*skyphos*) человека, который умер насильственной смертью. Практикующий должен зажечь горькое благовоние и пойти домой. Далее он может задавать черепу любые вопросы, какие только пожелает, написав их на лбу черепа вместе с фразой *voces magicae* чернилами из смеси змеиной крови с сажей из кузницы ювелира. Необходимо также написать те же самые вопросы миррой на тринадцати листьях плюща и носить их как венок. Тогда Гелиос, бог солнца, пошлёт практикующему ночью (т.е. во сне) духа черепа, который скажет ему всё, что тот пожелает услышать<sup>[62]</sup>.

Во втором заклинании Питиса явный вопрос к Останесу о чаше из черепа побуждает дать ему следующий рецепт вызова духа: мертвеца (или его часть) размещают на коже осла (зверя Сета), на которой чернилами из крови осла многократно написана фраза *voces magicae*. И если немецкий перевод Президанца (Preisendanz) и английский О'Нилла (O'Neill) указывают на использование трупа целиком, то греческие папирусы достаточно туманны и, вероятно, предполагают использование лишь чаши из черепа. Таков подтекст первого предложения. Указанный рецепт расположен между двумя другими рецептами, описывающими использование чаши из черепа и макушки – которые являются лишь частями тела, и на которые нанесены магические ингредиенты<sup>[63]</sup> (см. рецепт Бизантина, описывающий использование черепа и кошачьей кожи, разобранный ниже).

Третий рецепт из описываемой нами серии, приписываемый королю Питису не столь уверенно, использовался для работы с черепом, называемым *akatallelos*; данный термин, вероятно, означал непригодность этого черепа для использования в некромантических практиках, потому что он пророчествовал ложно или несвязно. Символизм этой технологии самоочевиден. Рот черепа должен быть запечатан землёй, взятой возле дверей храма Осириса или с насыпи могилы. Железо (правитель духов), взятое с ножных кандалов (в связи с чем обладающее сковывающим духа эффектом), должно быть переплавлено в перстень, на котором следует выгравировать изображение безголового льва, носящего корону Исида на шее и топчущего скелет, правая нога льва сокрушает череп (достаточно ясное послание). В центре должна быть изображена кошка с лапой, лежащей на голове Горгоны. Не совсем ясно, что должно быть сделано с этим перстнем: он должен быть похоронен с черепом? Мы можем только предположить, что такой неподходящий череп, когда-либо активированный, должно быть, продолжал бы без спроса прерывать сон заклинателя, сообщая ему бесполезную или вводящую в заблуждение информацию<sup>[64]</sup>.

Четвёртое заклинание, также приписываемое Питису, заставляет мёртвого человека говорить путём помещения в его рот листа, с написанной на нём фразой *voces magicae*. Даже притом, что рецепт назван «Методика вопрошания трупа (*skenos*) Питиса фессалийского», он снова предусматривает использование только черепа<sup>[65]</sup>.



Пятое заклинание, не уверенно приписываемое Питису, предназначено для многократного использования, т.к. здесь задействована железная пластинка, с написанными на ней тремя стихами Гомера. Металлические пластинки – обычные в данном случае средства для передачи мёртвым нужных указаний, чтобы те могли выполнить необходимые оператору действия. Если человек приложит эту пластинку к казнённому преступнику и произнесёт написанные на ней стихи ему ухом, то тот скажет всё, что потребует закликающий. Если пластинка будет помещена в рану покойного, то это поможет повысить расположение к себе вышестоящих. Указанная часть рецепта могла также быть проделана и с одним лишь черепом. Однако в другом месте указано, что для получения от трупа ответов на любые возможные вопросы, лучше использовать целое тело и прикладывать пластинку к человеку, находящемуся на грани смерти<sup>[66]</sup>.

Другой магический папирус рассказывает о практике некромантии, основанной на работе с животными. Можно осуществить мечту, написав её на папирусе миррой и вставив в рот чёрной кошки, погибшей насильственной смертью. И снова одного лишь черепа достаточно для проведения этого ритуала<sup>[67]</sup>.

Демотический папирус, содержащий рецепт обнаружения вора при помощи некромантии, описывает использование черепа утопленника и льняной ткани. Необходимо предварительно собрать лён, а затем отделить голову утопленника от туловища, вымыть её в молоке, обернуть в лён и высушить. Имеется возможность определить, является ли какой-либо конкретный человек вором; для этого нужно взять небольшое количество льняной ткани, произнести в неё заклинание, упомянув дважды имя подозреваемого, после чего завязать ткань узлом. Если названо имя действительно виновного человека, то он будет говорить так, будто его связали в узел<sup>[68]</sup>.

Византийские некромантические рецепты, имеющие большое сходство с демотическими, показывают, что упомянутая технология прочно вошла в греческую традицию, если вообще не была порождена ей. Здесь имеется один рецепт вызова духа умершего для того, чтобы можно было просить его, судя по всему через сон, об исполнении совершенно любых желаний. Это заклинание требует, чтобы голову мертвеца, предпочтительно погибшего насильственно, поместили в проточную воду и держали в ней в течение трёх дней и трёх ночей (чтобы очистить голову), затем её нужно обернуть в новое полотно, отнести на перекрёсток и написать на лбу свою просьбу<sup>[69]</sup>. Остальная часть ритуала утеряна, но некоторые дальнейшие его указания могут быть восстановлены с помощью очень похожего ритуала вызова демонов. Имена призываемых демонов – *Bouak*, *Sariak*, *Lucifer* – должны быть написаны на лбу черепа, подготовленного похожим образом. Затем он должен быть положен на шкуру чёрной кошки, лежащую внутри нарисованного на перекрёстке ребром мертвеца круга, очевидно ночью. Заклинание заставит демонов появиться и говорить с колдуном правдиво. После этого голову нужно оставить на перекрёстке до тех пор, пока не пропоёт петух; затем её необходимо забрать и спрятать, а о проведённом ритуале никому и никогда не рассказывать. Каждый, кто захочет получить ответы на свои вопросы таким образом, должен в течение трёх дней обходиться без хлеба или воды (своего рода процесс очищения), а сами вопросы нужно задавать ночью<sup>[70]</sup>. Другой рецепт заставляет духа-фамильяра говорить с колдуном каждый пятый день каждой недели. Череп должен быть вымыт в густом отваре сатуреи и пролесника. Надписи должны быть нанесены на его передней и задней части, а на макушке черепа следует написать в форме креста пять демонических имён. На пятый день череп на ночь нужно поместить на крышу дома или оставить на перекрёстке. На следующий день нужно одеться в длинную чистую тунику, надеть пояс из кожи кошки, снова взять череп к перекрёстку и сидеть там с ветвями лавра, призывая пятерых демонов явиться во имя Христа и дать правдивые ответы<sup>[71]</sup>.

Часть греческого материала, представленного здесь, присутствует (возможно лишь по совпадению) в магии Месопотамии. Нововавилонская табличка из Аккада содержит обращённое к богу солнца Шамашу заклинание, призывающее духа из тьмы и заставляющее его вселиться в череп. Некромант должен произнести: «Я зываю [к тебе], о череп черепов: пусть тот, кто ныне заключён в черепае, отвечает мне». Далее этот магический ритуал предполагает использование добытых из частей тел животных масел, которыми нужно окропить духа, череп или что-нибудь иное, например куклу Вуду. В дальнейшем заклинание позволяет некроманту увидеть призрака. Он достигает этого нанесением мази на свои глаза<sup>[72]</sup>.

Череп был, несомненно, самой подходящей частью тела для некромантических практик, основанных на взаимодействии с трупом человека, потому как его было легче получить и удобнее использовать, чем труп целиком или скелет, а также и потому, что череп всегда являлся основным символом мёртвого человека в частности и смерти – в целом. Раньше считалось, что череп являетсяместищем души, а потому он мог быть использован для магических целей. Но имеются литературные примеры оживления трупа целиком для получения от него пророчества даже в тех случаях, когда повреждение горла, как это ни парадоксально, было значительным. Вероятно, что труп, механически не способный говорить, остаётся способным вместить в себя дух, который говорить способен. Некромантия («самопроизвольная») трупа Габена произошла после того, как ему порезали его горло настолько, что почти обезглавили. У Лукана Эрихто ищет на поле битвы труп с неповреждёнными лёгкими, при этом смерть должна была наступить не так давно, и труп должен был быть ещё тёплым и достаточно свежим, чтобы суметь говорить вслух; при этом она не обращала внимания на те трупы, которые успело иссушить солнце<sup>[73]</sup>. Это, как могло бы показаться, подразумевало, что ответственные за производство голоса органы трупа должны остаться полностью функциональными. Но такое предположение подрывается тем фактом, что Эрихто тащила выбранный ею труп с поля боя до своей пещеры с помощью обвязанной вокруг его шеи верёвки с крюком, что, вероятно, значительно повредило горло покойного<sup>[74]</sup>. И, вероятно, примером ещё одной самопроизвольной некромантии можно считать случай, произошедший в Сицилии, где призрак великого Помпея явился к своему сыну Сексту накануне его смерти, сообщая ему о том, что в скором времени он будет обезглавлен<sup>[75]</sup>. Аналогично Мероя у Апулея перерезает горло Сократа до его возвращения к жизни, и Медея у Овидия перерезает горло Эсона до его омоложения. Можно сделать вывод о том, что культура (отдельной) некромантической практики с черепом и вообще магических манипуляций с черепами в целом, описана в значительном числе литературных произведений, повествующих об оживлении умерших.

Другие части тела также могут быть использованы в практиках некромантии. Можно привести в качестве примера возможное существование некромантической практики, в которой использовалась кожа (см. Главу 8). Сбор частей тела для осуществления магических операций распространён довольно широко в литературе, что подтверждается множественными описаниями. Среди большого числа собираемых для мастерской Памфила предметов, как писал Апулей, имелись «обезображенные черепа, вырванные из пастей диких животных». Указанные трупные материалы, по всей видимости, отдавались на растерзание волку или дикой собаке, а затем, в идеале, должны были быть выхвачены из пасти зверя: это, по поверьям, делало кости чрезвычайно полезными в некромантии; для того, чтобы обозначить подобный материал, был разработан специальный термин *kunobrotos*. Эрихто у Лукана также (не смотря на разнообразие применяемых ею способов получения частей тела) выдирает кости из пастей оголодавших волков, а когда она пришла на поле боя, чтобы выбрать труп для его дальнейшего оживления, отгоняла волков и стервятников перед собой. Канидия у Горация использовала «кости, вырванные

из пастей изнурённых сук», а проклятье Тибуллом ведьмы-вакханки заставило её оголодать до такого состояния, что она готова была искать кости, недоеденные волками, но уже не для магических операций, а чтобы просто поесть. Голова, принадлежащая Публию, по рассказам Флегонта, пророчествовала, что после отдыха его армии от сам будет съеден огромным красным волком<sup>[76]</sup>. Очевидно, что в подобном случае волком или собакой даровалась сила. Подобного рода использование диких животных было символической антитезой должного погребения. Уже у Гомера отрицается необходимость погребения бездомных собак и птиц<sup>[77]</sup>. Человек, таким образом, уничтожал имевшиеся у умершего *ataphos* – ранговые преимущества. Собаки, судя по всему, даровали благословение Цербера и Гекаты тем частям тела, которые они у кого-либо отгрызали; существовало поверье, что волки любят общаться и родниться с призраками, колдунами и ведьмами, обращающимися в вервольфов. Если говорить о призраках, то вервольф у Петрония трансформировался на кладбище, в то время как Алибас или Ликас – демон, преследовавший по морю Эвфимия из Локри – являлся призраком в волчьей шкуре. Если говорить о колдунах и ведьмах, то Нервы<sup>[78]</sup>, как писал Геродот, были колдунами, которые преображались в волков один раз в год. Колдун Моерис у Вергилия, который вызывал призраков из их могил, мог превращаться в волка, так же как и вакханка-ведьма Акантис у Проперция. Медея у Овидия точно использовала внутренности вервольфа в зельях, которыми она омолодила Эсона<sup>[79]</sup>. Опасная попытка отбирания добычи у оголодавшего волка также дарует силу тому, кто её отнял.

Понимание приведённых свидетельств далеко не полное, однако манипуляции с частями тела в некромантических ритуалах, а также манипуляции с человеческими черепами, по всей видимости, представляют собой лучшие свидетельства из «реального мира», в отличие от нереалистичных сцен оживления трупов в произведениях Лукана, Апулея и Гелиодора.

*Перевод: Kristof, Edlen для Ордена Хранителей Смерти*  
08.05.2016

[1] Автор разделяет понятия: эвокация – это призыв духа (она оставалась относительно неизменной); воскрешение трупа – это использование призванного духа (эта практика постоянно разнится у разных авторов); — *прим. перев.*

[2] Марк Анней Лукан – римский поэт. Речь идет о поэме «Фарсалия или поэма о гражданской войне». М.: Ладомир – Наука, 1993. – *прим. ред.*

[3] Апулей. Золотой осёл (превращения в одиннадцати книгах). 3-е пересм. изд. М.: Академия, 1931. – *прим. пер.*

[4] Гелиодор. Эфиопика. М.: Художественная литература, 1965. – *прим. пер.*

[5] В рассказе Апулея «Золотой осел» (2.28-29) Телефрон рассказывает Луцию и его отцу следующую историю: «Пророк [Затхлас] положил какую-то травку на уста покойнику [тезки Телефрона, см. 2.30], другую — ему на грудь. Затем, повернувшись к востоку, начал он молча молиться священному Солнцу, поднимавшемуся над горизонтом, всем видом своим во время этой сцены, достойной глубокого уважения, как нельзя лучше подготовив внимание присутствующих к чуду. Я вмешиваюсь в толпу и, став на высоком камне позади самого погребального ложа, любопытным взором за всем слежу. И вот уже

*начинает вздыматься грудь, вены спасительно биться, уже духом наполняется тело; и поднялся мертвец, и заговорил юноша: «Скажите мне, зачем, вкусившего уже от летейских чаи, уже по стигийским болотам плывшего к делам мимолетной жизни возвращаете? Перестань же, молю, перестань, и меня к покою моему отпусти!» Вот что сказал голос, исходивший из тела» – прим. пер.*

[6] *Стаций. Фиваида. Книга 3. 130 – прим. пер.*

[7] *Клавдиан Клавдий. Против Руфина – прим. пер.*

[8] *Вергилий Марон Публий. Буколики – прим. пер.*

[9] *Исидор Севильский. Этимологии, 8.9.11.: «Necromantii sunt, quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. νεκρός enim Graece mortuus, μαντεία divinatio nuncupatur: ad quos sciscitandos cadaveri sanguis adicitur. Nam amare daemones sanguinem dicitur. Ideoque quotiens necromantia fit, cruor aqua miscitur, ut cruore sanguinis facilius provocentur». Примерный перевод с латинского имеет вид: «Некроманты, при помощи своих заклинаний создают иллюзию того, что умерший пророчествует, отвечая на вопросы. Название «некромантия» происходит от греч. νεκρός – мертвый и μαντεία – гадание, в ней используется кровь, так как кровь привлекает духов умерших (или демонов). Таким образом, каждый раз, когда в чашу для гадания, наполненную водой, добавляют кровь, гадание по ней становится некромантией, так как кровь влечёт демонов» – прим. пер.*

[10] *Лукан «Фарсалия», 6.654-827; Апулей «Метаморфозы», 2.28-29; Гелиодор «Эфиопика», 6.14-15; Стаций «Фиваиды», 3.140-46; Клавдиан «Против Руфина», 1.154-156; Лактанций на Стация «Фиваиды», 3.141, со ссылкой на Вергилия «Буколики», 8.95-99; Исидор Севильский «Этимологии», 8.9.11.*

[11] *Апулей. Золотой осёл (2.30): Оживленный Затхласом труп говорит: «Дам, дам вам ясные доказательства своей безукоризненной правоты и открою то, о чем никто, кроме меня, не знает и не догадывается. — И тут, указывая на меня пальцем: — Да ведь, когда у тела моего бдительнейший этот караульщик твердо стоял на страже, старые колдуньи, охочие до брэнной моей оболочки и принимавшие по этой причине разные образы, многократно пытались обмануть его ревностное усердие и наконец, напустив сонного тумана, погрузили его в глубокое забытье; а потом они не переставая звали меня по имени, и вот уже мои застывшие связки и похолодевшие члены сияются медленными движениями ответить на приказания магического искусства. Тут этот человек, на самом-то деле живой, да только мертвецки сонный, ничего не подозревая, встает, откликаясь на свое имя, так как мы с ним называемся одинаково, и добровольно идет вперед наподобие безжизненной тени; хотя двери в комнату были тщательно закрыты, однако там нашлось отверстие, через которое ему сначала отрезали нос, потом оба уха, так что он оказался изувеченным вместо меня» – прим. пер.*

[12] *Lucian. Philopseudes. – прим. пер.*

[13] *В этом рассказе Клеодем говорит следующее (13): «Гипербореец имел даже обычную кожаную обувь. О мелочах, которые он показывал, говорить не стоит: как он напускал любовные желания, призывал духов, вызывал давно похороненных покойников, делал видимой даже Гекату и низводил с неба Луну». – прим. ред.*

[14] Ион говорит (11): *«Был я ещё мальчиком лет четырнадцати, не больше. Кто-то принес моему отцу известие, что Мида-виноградарь, сильный и в общем трудолюбивый раб, укушен в полдень ехидной: он лежит, и в его ноге уже началось гниение. Животное подползло к нему, когда он обвязывал лозы, прикрепляя их к тычинам; ужалив его в большой палец, змея быстро скрылась обратно в нору, а Мида застонал от невыносимой боли. Так докладывали отцу, и мы видели и самого Миду, которого несли на постели рабы, его сотоварищи, совершенно распухшего, посиневшего, разлагающегося и на вид еле живого. Тогда один из друзей моего отца, бывший свидетелем его горя, сказал ему: «Не тревожься. Я сейчас приведу к тебе одного вавилонянина — из халдеев, как говорят. Он вылечит твоего человека». Не стану растягивать своего рассказа. Пришел вавилонянин и заставил подняться Миду, изгнав яд из его тела каким-то заклинанием; он также привесил к ноге его кусок камня, отбитый им от надгробного памятника скончавшейся девушки. Но этого мало: ту постель, на которой принесли его, Мида сам поднял и отправился в поле, неся ее на себе. Так велико было могущество заклинания и надгробного камня» — прим. пер.*

[15] Овидий. *Метаморфозы* (7.179-349): отрывок см. в рубрику «Древние свитки» в данном выпуске альманаха — прим. пер.

[16] Апулей *«Метаморфозы»*, 1.12-17 и 2.30; Лукиан *«Любители лжи»*, 11 (халдей) и 13 (гипербореец); см. также резюме (74b) Фотия I на работу «Вавилоника» Ямлиха, где приведены другие примеры оживления халдеями; Овидий *«Метаморфозы»*, 7.179-349.

[17] Эрикто взрезала грудь трупа и влила в жилы покойного смесь, состоявшую из теплой менструальной крови, слюны бешеной собаки, кишек рыси, горба гиены, вскормленной трупным мясом, сброшенной змеиной кожи и листьев каких-то растений, на которые ведьма предварительно поплевала. — прим. перев.

[18] Masters (1992:192) видит в акте введения крови внутрь трупа символ инверсного человеческого жертвоприношения.

[19] Лукан. *Фарсалия*, (6.720-725): *«С пеной у рта заклинала она и, голову вскинув, Вставшую тень обрела пред нею лежащего тела, Тень, что страшилась теперь своего бездыханного трупа, Как ненавистной тюрьмы. В разверстую грудь возвратиться, В чрево — боится она, и в плоть со смертельной раной. Смерти последний дар — не возможность смерти, несчастный. Жаждают отнять У тебя! В изумленье Эрикто, что судьбы, Медлить ещё позволяют себе; на смерть рассердившись, Труп недвижимый сечет, живою змеею бичует — И через щели в земле, которые чарой разверзла, Лает на маны она, подземную тишь нарушая» — прим. ред.*

[20] Арнобий *«Против язычников»*, 1.52:

«Пусть же прибудет теперь через жаркий пояс из отдаленной страны маг Зороастр — если мы соглашаемся с свидетельством Гермиппа — Бактрийский, и вместе с ним пусть явится тот Армений, внук Зостриана, деяния которого излагает Ктесий в первой книге Историй, и друг Кира, Памфил, также Аполлоний, Дамигерон, Дардан, Бел, Юлиан, Бебул и все те, о которых говорят как об имевших выдающееся значение и известность в подобного рода фокусах: пусть они сообщат кому-либо из народа власть давать устам немых способность ясной речи, отверзать слух глухих, восстанавливать у слепорожденных естественные свойства глаз и возвращать уже давно оцепеневшим членам чувствительность и жизнь. Или, если это слишком трудно и если они не могут другим дать власть для такого рода дел, пусть сами они делают это и именно с применением своих обычаев; пусть они



соберут и применяют все волшебные травы, которые питают недра земли, все имеющие силу нашептываемые слова и присоединяемые необходимые наговоры — мы не препятствуем, не отказываем им в этом; пусть будет испытано и узнано, могут ли они с своими богами производить то, что совершали простые христиане посредством одних повелений» — *прим. перев.*

[21] Лукан «Фарсалия», 6.712-16.

[22] Пелий был стар и болен. Его дочери хотели ему помочь и вылечить его. Медея обманула их, показав им работоспособность своего зелья на старом баране (дала барану зелье и зарезала его – баран воскрес ягненком). Затем Медея незаметно вынула травы из отвара и дала такой отвар Пелию. Дочери Пелия начали убивать отца, но зелье не сработало и Пелий умер – *прим. ред.*

[23] Овидий «Метаморфозы», 7.254. Плиний Естественная история», 30.18.

[24] Главк – сын мифического царя Крита Миноса и Пасифаи. Будучи ещё ребёнком, Главк гонялся за мышью (по Гигину – играл в мяч), упал в бочку с мёдом и умер. Минос тщетно искал его, пока его не нашёл наконец прорицатель Полиид. Аполлон послал знамение, и Минос, ссылаясь на предсказание оракула, потребовал, чтобы Полиид воскресил Главка, и запер его для этой цели вместе с трупом Главка в могиле. Полиид заметил, что убитая змея ожила от травы, положенной на неё другой змеей, и при помощи этой же травы воскресил Главка – *прим. пер.*

[25] Полиид.: Аполлодор «Библиотека», 3.3.1; Клавдий Элиан «О природе животных», 5.2; Гигин «Fabula» 136, и пр. (Гай Юлий Гигин, англ. перевод Мэри Грант, фабула 136 — *прим. перев.*); Асклепий: Проперций «Элегии» 2.1.57-62; Вергилий «Энеиды» 7.765-73; Овидий «Фасты» 6.749-52 и «Метаморфозы» 15.531-36; Евтихий «Metaphrasis Theriacorum Nicandri», 685-88.

[26] Отвержение уст статуи умершего – часть египетского похоронного ритуала – *прим. пер.*

[27] Hopfner 1921-24, 2:579-81; Листок льна: PGM IV.2140-44; Лавровый лист: PGM IV.2145-2240.

[28] Лукан «Фарсалия», 6.754-57; но труп, по крайней мере, смог ходить после завершения этих заклинаний, 825.

[29] PGM IV.2006-2125.

[30] Moses: PGM XIII.278-82. «Если ты хочешь призвать духа»: PGM XIII.1077.

[31] *Nostoi*, Носты, др.-греч. *Νόστοι* – *прим. пер.*

[32] «Возвращения» F 6; Симонид F 548 PGM/Campbell. Овидий «Метаморфозы», 7.179-349; см. также Vomer 1976: для более детальных комментариев. Литературные и иконографические ссылки на материалы о ритуале омоложения Медеи см. Halm-Tisserant 1993: 235-37 и 243-47 (с блюдами) и Moreau 1994: 45-49; см. также Graf 1997b: 33-34; Sourvinou-Inwood 1997: 262-66; и LIMC Iason №№ 59-62, Пелиад 4-21 и Пелий 24. Kurtz и Boardman (1971: 282-83) считают, что скелет вышеупомянутого барана, найденный в

серебряном котле в фессалийском могильнике на холме Пилаф, являлся символом возрождения.

[33] См. Fahz 1904: 162-63; Bourgerie 1928: 306 и 309; Morford 1967: 67 и 71; Vessey 1973: 242; Tupet 1988: 424-25; и Robinowitz 1998: 97.

[34] См. также Сенека «Медее», 670-843, где ведьма призывает сверхъестественные силы в то время, как готовит травы в котле; см. Annequin 1973: 88-89 и Paratore 1974: 173-79.

[35] Barb, 1950 объяснил происхождение этой идеи.

[36] Греческий писатель II века – *прим. пер.*

[37] Фермопилы (греч. Θερμοπύλαι, букв. «тёплые ворота») — узкий проход в Этейской возвышенности между Фессалией и Локридой, близ южного берега залива Малиакос, получивший своё название от двух горячих серных источников, находящихся по соседству с ним. В 191 г. до н. э. в фермопильском сражении был разбит консулом Манием Ацилием Глабрионом сирийский царь македонской династии Антиох III – *прим. пер.*

[38] Флегонт из Тралл «Чудеса» 3; см. Hansen 1996.

[39] Плиний «Естественная история», 7.178-79; Grenade, 1950: 38-40 и 52; Ahl, 1969: 341-42 и 1976: 133-37; Martindale, 1980: 367-68; Tupet, 1988: 420-21; Masters, 1992: 196 и 203; Gordon, 1987a: 232; и Viansino, 1995: 501.

[40] Deonna, 1925 и Nagy, 1990; некромантические черепа в Месопотамии смотри у Scurlock, 1995: 106; предположительно некромантические черепа в Минойской эпохе см. у Goodison – появление, а у Branigan, 1970: 113-20 и 1998: 23-26 – развитие культа; сравнительный материал различных культур см. у Deonna, 1925: 48-49 и библиографические источники см. Bremmer, 1983: 46-47.

[41] Филострат «Героика», 306 (стр. 172, Kaiser); см. «Жизнь Аполлония» 4.14; *Hydria*: Базельский музей древностей, BD 481=LIMC Orpheus № 68 (Mousa/Mousei № 100); см. доп. Schmidt, 1972. Другие примеры пророчеств головы Орфея см. у Furtwängler, 1900, 3: 245-56 и илл. 22.1-9, 12-15 и 30.45-48; Cook, 1914-40, 3: 102 и илл. 18; LIMC Орфей № 70=Аполлоний № 99; также см. Robert, 1917; Linforth, 1941: 123-33; Eliade, 1964: 391 (сравнение с практиками юкагирских шаманов); Graf, 1987: 92-94 (неверное определение каната как копья на рисунке вазы); Poerig, 1991: 62; Nagy, 1992: 208-14; и Small, 1994.

[42] Телегония (греч. Τηλεγονεία) – несохранившаяся древнегреческая эпическая поэма VI в. до н. э., повествовавшая о завершении жизни Одиссея. Её автором считался Евгаммон из Кирены, которого Евсевий датирует 567 годом до н. э. — *прим. перев.*

[43] Некоторые фрагменты «Телегонии» см. в Davies, 1988: 73-74; Рампсинит: Геродот 2.121. Павсаний 9.37 приводит подобную историю про ограбление сокровищницы Трофонием и Агамедом, но уже короля Гирией; см. Frazer, 1898: с параллелями фольклору XX в. широкого набора культур. Также см. Brelich, 1958: 53; Clark, 1968: 71; и Schachter, 1981-94, 3:69, 74-75 и 84.

[44] Эврипид «Алкеста» 966-71.

- [45] Клавдий Элиан «Пёстрые рассказы» 12.8. Devereux, 1995: 111-13, история касается скорее Клеомена III (почему?). Для получения большего сравнительного материала с индо-европейскими источниками см. Nady, 1990; исландская история про Одина и Мимира кажется вполне родственной (Snorri, Heimskringla 1.12-13). О мёде, бальзамировании и некромантии см. Главу 4.
- [46] Амафусия (Аматузия) – происходит от города Амафунт на Кипре, центра почитания богини Афродиты – *прим. пер.*;
- [47] Онесил (др.-греч. Ονήσιλος; ум. в 497 г. до н. э.) – лидер восставших киприотов во время Ионийского восстания – *прим. пер.*
- [48] Геродот 5.114; см. Вергилий «Георгики», 4.281-320 и 548-58 про Орфея и его связь с мёдом; см. Dettiene, 1971.
- [49] Аристотель «О частях животных» 637a; см. Linfoth, 1941: 134-36; цитаты из рассказов Братьев Гримм 28 и 47.
- [50] Этолия (греч. Αἰτωλία) — в древности область средней Греции, граничившая на западе с Акарнанией по реке Ахелой, на востоке — с Локридой и Доридой (по линии, параллельной течению реки Эвена и к востоку от этой реки), на севере — с областью Долопов и Амфилохов и разделявшаяся Панэтолийским хребтом на две части: северную, дикую и некультурную, населённую варварскими племенами, и южную — плодородную и политически сильную, так называемую Древнюю Этолию – *прим. пер.*
- [51] Флегонт из Тралл «Чудеса» 2 и 3; дополнительно см. Hansen, 1996; Аулус Вибенна: Варрон «О происхождении латинского языка» 5.41; Ливий 1.55 и 34.9; и Арнобий 6.7, Апулей «Апология» 34; см. также Abt, 1908: 215-18; и Hunink, 1997.
- [52] Либаний 1.98. Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.710-11.
- [53] Святой Ипполит Римский (около 170- около 235) – один из самых плодовитых раннехристианских авторов, мученик, был четвертован – *прим. пер.*
- [54] Гадание с помощью блюда с водой – *прим. пер.*
- [55] Абонотих (Абонутих, или Ионополис) – город в Пафлагонии (Малая Азия) – *прим. пер.*
- [56] Гликон (др.-греч. Γλυκών) – согласно некоторым мифам, воплощение бога Асклепия. Лукиан рассказывает, что культ был изобретен в его время Александром из Абонотиха, который от его имени изрекал пророчества. Изображался в виде змея со львиной головой, был связан с культом Фортуны. Культ получил распространение в Римской империи во II веке, с середины II до середины III века его изображение появлялось на монетах – *прим. пер.*
- [57] Ипполит «Обличение всех ересей», 4.41 (ранее ошибочно приписываемое Оригену); см. Norfner, 1921-24, 2: 616-17. Александр: Лукиан «Александр», 15-16.
- [58] PGM IV; см. Breasher, 1995: хронология 3419 и обсуждения и дальнейшее развитие событий 3516-27.

[59] Хаэмуас (Хаэмуасет; древнеегипетское «Воссиявший над Фивами»; ? – ок. 1224 до н. э.) – древнеегипетский царевич (наследник престола между 1228 и 1224 до н. э.) из XIX династии, один из старших (и наиболее известных) сыновей фараона Рамсеса II и царицы Иси-Неферет I (Иситнофрет I); верховный жрец мемфисского бога Птаха — *прим. перев.*

[60] Эсхатология – учение о спасении — *прим. перев.*

[61] Ямвлих «О мистериях» 8.5 и 10.7 (Битис); Зосим «Об аппаратах и печах» fr. gr. 230-35 Jackson (Битос); см. Preisendanz, 1950 и Fowden, 1986: 150-53. Graf, 1997a: 198 – соотношение Питиса с Битисом Диррахийским, высказанное Плинием («Естественная история», 28.82) и о природе отражений; Potter (1994: 69) приводит определение рецептов как попытку сделать низко оцениваемую некромантию более респектабельной.

[62] PGM IV; 1928-2005. У Hopfner (1921-24, 2: 416-23) читаем, что *skyphos* в этом рецепте, действительно, представляет собой чашу, поэтому мы можем классифицировать такой ритуал как леканомантию.

[63] PGM IV.2006-2125. O'Neil. У Betz, 1992.

[64] PGM IV.2125-39.

[65] PGM IV.2140-44, перевод Preisendanz и Grese (записанный у Betz, 1992); см. Hopfner, 1921-24, 2: 595-96; Collard, 1949: 132, и Eitrem, 1991: 177.

[66] PGM IV.2145-2240.

[67] PGM XII.107-21: см. Eitrem 1991: 180. Рецепт «старой служанки Апполония Тианского» см. в PGM XIa.1-40 – здесь также используется череп осла, однако старуха призывает, по всей видимости, вовсе не дух осла. См. также Deonna 1925: 51-52 о развитии в средневековые некромантических практик с черепами ослов.

[68] PDM Ixi. 79-94.

[69] См. Delatte, 1927: 52.

[70] Codex Parisinus Gr. 2149, Delatte 1927: 450; см. также астрологические тексты Olivier 1898-1936, 3:53; Hopfner 1921-24, 2: 613-15; и Collard 1949: 135-37. О византийской магии в целом см. Maguire 1995.

[71] Codex Bononinsis Univers, 3632 и Delatte, 1927, 1: 589-90; Collard, 1949: 139-40.

[72] BM 36703 obv.ii; см. Finkel, 1983-84: 9-10.

Подробнее о мази, которой в процессе ритуала мажут череп, глаза оператора и самого духа, приобретающего материальную форму см. напр. Irving L. Finkel. Necromancy in Ancient Mesopotamia // Archiv für Orientforschung (AfO)/Institut für Orientalistik — 29./30. Bd. (1983/1984), pp. 1-17. Перевод выполнен Орденом Хранителей Смерти для альманаха Necromancer (номер IV). В найденной археологами шумерской табличке с клинописью, доставленной из Вавилона (согласно музейным записям) и датируемой 1 тыс. до н.э., обозначенной номером BM 36703, в строках 7-10, следует магический ритуал, который включает получение масел из различных частей животных и их последующее смешение. Полученную смесь оставляют стоять на всю ночь. Затем полученная смесь используется,

чтобы мазать ей «либо (lu) призрак (etemmu), либо NAM. [...] , либо череп». В данном контексте слово etemmu, без сомнения, относится к материализованной форме (репрезентации) призрака , а ритуал будет иметь один и тот же эффект, не зависимо от того, применяется ли он к этой материализованной форме, к NAM. [...], или же к самому черепу. Не совсем понятно, были ли необходимы все три указанных элемента. Очевидно, что материализация духа etemmu могла быть произведена; см. более подробно CAD R400 ниже etemmu. — *прим. пер.*

[73] Череп как магическое вместилище души: Hopfner, 1921-24, 1: 195 и 2: 616; Collard, 1949: 38; Габен: Плиний «Естественная история» 7.178-79; Deonna (1925: 47) справедливо включил этот эпизод в мантическую традицию; Лукан «Фарсалия» 6.619-31.

[74] Лукан. Фарсалия, 6.637-39. Смысл эпизода с повреждением горла зависит от интерпретации traectio gutture: см. объяснения в Grenade 1950: 39; Ahl 1976: 137; Volpilhas 1978: 284; Gordon 1987a: 232; Tuppet 1988: 423; и Masters 1992: 197. Необходимость в ещё теплом трупe подрывает предположение о том, что выбираемый труп в любом случае являлся холодным, 750-52. О полном разложении 688.

[75] Лукан. Фарсалия, 6.818; см. Viansino 1993; и Masters 1992: 203. Помпейское обезглавливание: Valerius Maximus 5.1.10; Плиний. История природы, 5.68; Плутарх. Помпеи, 80.

[76]

О том, как ведьмы собирали части тел: см. Tupet, 1986: 2657-28; Апулей «Метаморфлзы» 3.17; Лукан «Фарсалия» 6.526-68, 550-53, и 6.627-28; Гораций «Эподы» 5.23; Тибулл: 1.5.53-54 (см. Проперций 4.5.4); Флегонт «Чудеса» 3; См. Cumont 1949: 316 (*kynobrotos*).

[77] Гомер «Илиада» 23.182; см. Segal, 1971 и Pritchett, 1985: 238-39.

[78] Нёвры, невры (др.-греч. Νεῦροι) — древний народ, обитавший в верховьях Тираса и Гипаниса – *прим. пер.*

[79] Петроний «Сатирикон» 61-62 (история объединения с одной ведьмой); Эвфимий: Павсаний, 6.6.7-11; Геродот 4.105; Вергилий «Буколики» 8.96-97; Проперций 4.5.14; Овидий «Метаморфозы» 7.270-71. Об оборотнях см. Smith, 1894; Cook, 1914-40, 1: 63-99; Schusten, 1930; Eckels, 1937; Villeneuve, 1963; Tupet, 1976: 73-78, 1986: 2647-52; Gernet, 1981: 125-39; Burkert, 1983a: 84-90 и 1983a: 83-134; Mainoldi, 1984; Jost, 1985: 258-67; Buxton, 1987; и Hughes, 1991.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 14. ПРИЗРАКИ В НЕКРОМАНТИИ

В IV части мы обратим внимание на практику некромантии и её осмысление. Появления каких призраков можно ожидать, прибегая к Некромантии? Как они могут выглядеть? Как они могут говорить? Эти вопросы будут рассмотрены в данной главе. Затем мы задаём вопрос-на-шестьдесят-четыре-тысячи-долларов<sup>[1]</sup> о древней некромантии, а именно: «Почему мёртвые были действительно мудрыми?» Древние авторы дают нам ряд намёков



и частичных объяснений, но ни одно из них не является полным, и, в конце концов, мудрость мёртвых лучше всего воспринимать априорно (Глава 15). Наконец, некоторые упоминания дают нам возможность предположить, что некроманты часто встречались и беседовали с мёртвыми в своём обычном состоянии (как можем беседовать мы с вами) или в промежуточном состоянии, между жизнью и смертью (Глава 16).

\*\*\*

Греки и римляне использовали множество терминов, которые можно перевести как «призрак». Греческие термины, при всём их разнообразии, по-видимому, не выделяли каких-либо их категорий: *skia*, буквально, «тень»; *psuchē* – «душа»; *phasma* – «проявление»; *eidolon* – «образ»; *nekros* и *nekus* – «мёртвый человек» и *petphix* – «облако»[2]. Римляне, по крайней мере, чувствовали, что некоторые из их терминов относились к разным категориям призраков, но было мало согласия относительно этих категорий: *umbra* – «тень»; *anima* – «дуновение, душа»; *larva* и множественное число *manes*, *lares*, и *lemures*. У Апулея *Dei Manes*[3] и *lemures* были общими (множественными) терминами для обозначения призраков, а другие использовались для обозначения их подклассов. *Lares familiares* были родовыми домашними духами, которые любезно заботились о своих ныне живущих потомках. *Larvae* назывались призраки тех, кто был наказан за проступки в жизни и вынужден бродить неприкаянным; они были опасны для живых, если те вели несправедную жизнь, но могли быть только безвредными страхами для благочестивых. Мы узнаём, что в других источниках *larvae* имели отвратительный вид или были скелетами, и что они пытались других мёртвых в подземном мире.

Термины *lares* и *larva* были, вероятно, родственными. Некоторые авторы считали, что термин *lemures* также обозначает вредящих духов, и это, безусловно, было связано с обрядами Лемурии[4]. Общий термин *Manes*, является производным от прилагательного *manus*, «хороший», хотя его значение, возможно, было умиротворяющим (успокаивающим).[5]

Появление призраков в некромантических контекстах может быть разбито на вопросы сущности, формы, цвета и размера. Призраки могут быть кем угодно: от кого-то незначительного, незнакомого тому, кто его вызывает, до очень значимого. Призраки Гомера описаны как *атеппена*, «мимолётные», «слабые», «тени».[6] Когда Одиссей пытается обнять призрак своей матери, его руки проходят сквозь неё. Она объясняет, что погребальный костёр поглотил плоть, прежнюю субстанцию её тела. И, одновременно, не могут непослушные руки призрака Агамемнона обнять Одиссея. Такая нематериальность комично передана Вергилием: Харон выталкивает нематериальных призраков из своей лодки, чтобы освободить место для живого Энея, из-за которого лодка проседает и даёт течь.[7] Призраки были, следовательно, представлены в терминах всех очевидных метафор невещественности: тени, дыхание воздуха, дым и грёзы. Это последнее особенно важно с учетом вероятности того, что призраки в некромантии часто приходят во снах. Частично это было следствием их нематериальности и того, что они часто изображались сильно трепещущими.[8] Тем не менее, призрак у Апулея убивает мельника. У Флегонта из Трал призрак Филиннии может есть, пить и даже заниматься сексом, а призрак Поликрита смог разорвать на части ребёнка-гермафродита и разметать их. Но в этих последних двух случаях мы, возможно, имеем дело со спонтанно ожившими трупами или «ревенантами».[9]

Призраки в контексте некромантии обычно воспринимались как имеющие человеческую форму, очевидно, её принимала лёгкая дымка (из которой они состояли) в «Одиссее».

Иногда они предстают такими же, какими были при жизни и имеют при себе некоторые атрибуты, с которыми были связаны; например, у Гомера Орион держит в руке охотничью дубину. Часто призраки воспроизводят состояние своих тел в момент смерти. Мертвецы Гомера всё ещё ранены и носят оружие. То же самое и у Вергилия, особенно с изуродованным Деифобом, и с призраком Лая чьё раненое горло извергает кровь у Стация. В этом отношении внешность призрака часто визуально демонстрирует историю его смерти, о которой он так хочет рассказать. Призрак также может принять вид, отражающий состояние его тела в текущий момент. Так призрак умершей Цинтии у Проперция появляется частично обгоревшим в костре. Вероятно, по этой причине призраки иногда изображаются костлявыми, грязными и оборванными. Призрак, изгнанный из дома, о котором рассказывает Аригнот Евкрату, был грязным, длинноволосым и более тёмным, чем темнота вокруг, он выглядел как гнилой труп. У Апулея призрак, посланный для убийства, был неряшливым и имел зеленоватый оттенок кожи.<sup>[10]</sup> Возможно, плачевный вид этих призраков также отражает их мольбу о должном погребении (см. Главы 4 и 7). Призраки в «Мениппе» Лукиана валяются в подземном мире грудями костей, и только забальзамированные египтяне сохраняют часть своего земного облика. Моральные уроки ясны: уродливый Терситей неотличим от прекрасного Нирея, а нищий Ирус от царицы Алкионы. Мёртвый демагог, который предлагает указ против богатых, назван «Череп, сын Скелета».<sup>[11]</sup>

Наиболее распространённой альтернативой представлению о призраках, как об имеющих человекообразную форму, было представление о них как о крошечных крылатых существах. На классических аттических *lêkuthoi*, иллюстрирующих посещение гробницы или баржу Харона, призраки изображены в виде мелких чёрных фигур, парящих на крыльях, несколько напоминающих стрекозиные (рис. 16). Поэты часто изображают призраков чёрными.<sup>[12]</sup> Метафорическим представлением для призраков в этом аспекте служили летучие мыши, птицы и пчёлы.

*Рис. 16. Харон с крылатым призраком. Вазопись по белому фону ок. 460-450 гг. до н.э. Музей Эшмола, Оксфорд G258. © Музей Эшмола, Оксфорд.*

Летучая мышь была особенно уместна, чтобы представлять призрак как оборванное тёмное ночное существо (*nukteris* буквально означает «ночное существо»). Гомер сравнивает женихов, сопровождаемых Гермесом в подземный мир, с потревоженными летучими мышами, пищущими в пещере. Изображая призрак Херефона, Аристофан применяет к нему эпитеты «летучая мышь» и «дитя ночи».<sup>[13]</sup> Гомер и Вергилий сравнивают призраков с привлечёнными стаями птиц. Софокл говорит о душе, покидающей тело как о «птице крылатой». Душа Аристея из Проконнеса отделилась на время от его тела и вылетела изо рта, приняв форму ворона. Душа-птица, летающая рядом или сидящая на теле мертвеца, обычна в архаическом и классическом искусстве.<sup>[14]</sup> Тибулл связывает звуки, издаваемые совой, с призраками. Силий, кажется, строит мост между некромантией и орнитомантией (предсказанием по поведению птиц), помещая в Аиде тис, питаемый Коцитом, и являющийся домом для птиц, которые приносят дурные предзнаменования: стервятника, пожирающего труп, филина (*bubo*) и запачканной кровью ушастой совы-неясыти (*strix*), а также гарпий. Учитывая всё это, интересно, что озёра, на которых призывали призраков, должны были считаться «свободными от птиц»<sup>[15]</sup> (*aornoi*, Главы 2 и 5).<sup>[16]</sup> Представление о том, что мёртвые могут походить на пчёл, вероятно, впервые встречается в «Психагогах» Эсхила, где вызванный призрак Одиссея, описывается как рой (*hesmos*) блуждающий в ночи (*nuktipoloi*). Это, безусловно, присутствует в одном фрагменте у Софокла: «Рой (*smēnos*) мёртвых гудит и поднимается». Вергилий использует пчёл для сравнения с душами, а Порфирий сообщает, что древние называли души, ожидающие перерождения

«пчёлами».[17] Как мы видели (Глава 4), представление призрака в виде пчелы может лежать в основе истории о Периандре и Мелиссе. Схолии к «Одиссее» предлагают нам представить призраков, которые приходят за кровью, как мёртвых-мух, хотя этот документ, не даёт сведений о том, какими были представления о смерти во времена Гомера. Важным следствием таких представлений было то, что сонмы умерших роились в огромных и головокружительных количествах, и эта идея часто прямо выражалась. Вергилий сравнивает призраков, наполняющих лодку Харона, с осенними листьями. Сенека умудряется сочетать образы птиц, пчёл, листьев и веянья ветров в своём описании роящихся душ.[18] Призраки также могли изменять свою форму. У Стация призрак Лая смог замаскироваться под Тиресия. Призрак, изгнанный Аригнотом из дома Евбатиды, превращается в собаку, быка и льва.[19]

Что касается цвета, то, несомненно, бытовало особое представление о серости, которая присуща трупам, что привело к кажущемуся парадоксальным представлению призраков как исключительно чёрными (как сама Смерть), так и исключительно белыми. На стороне чёрных у нас есть маленькие крылатые призраки аттических *lēkuthoi*. Привидение Геракла у Гомера напоминало ночь. Изгоняемые призраки часто воспринимались как чёрные. Таким образом, Алибас или Ликас, призраки политиков, преследовавших в море Евфима из Локри, были «ужасно чёрными», а призрак, изгнанный от мальчика-сирийца, больного эпилепсией, о котором говорит Лукиан из Сирии Палестинской, описан чёрным и дымным. Что касается примера в некромантическом контексте, мы видели, что рецепт греческого магического папируса вызывает тёмную фигуру, появляющуюся перед мальчиком-медиумом, и что это почти наверняка призрак. Призраки также могли облачаться в чёрное, как, например, призрак Флегона у Поликрита, или даже умереть, чтобы попытаться напугать, притворившись призраками, как у Демокрита.[20] На стороне белых призраков Эдип у Еврипида, который сравнивается с «неясным белым призраком, сотканным из воздуха». Чёрный призрак Геракла, на удивление, объясняет, что призраки бледны, потому что лишены солнца. Их бледность также может объясняться истечением крови или постоянными рыданиями. Когда Эринии предстали перед Орестом в Аркадии (там, где их называли *Maniai*), то были облачены в чёрное. Они заставили его откусить собственный палец, после чего предстали снова, уже облачёнными в белое.[21]

Касательно размера, призраки умерших могут быть крошечными крылатыми чёрными существами, как на *lēkuthoi*, или огромными, как двенадцатифутовый Ахиллес, вызванный Аполлоном Тианским.[22] Но большинство некромантических призраков, похоже, были обычного размера; об этом, например, свидетельствует попытка Одиссея обнять призрак своей матери.

Только в случае с одним некромантическим текстом есть вероятное указание на то, что со смертью из тела высвобождается и душа, и призрак, которые являются отдельными и отличными друг от друга. Эрихто у Лукана убеждает призрак (*umbra*) материализоваться рядом с трупом, который она заранее разыскала, но он отказывается снова войти в него. Разгневанная, она хлещет труп змеей и тащит душу через пропасть, которую открыла, чтобы наказать её при помощи Фурий, чтобы прогнать эту душу (*anima*) через пустоту Эреба. Если Лукан действительно хотел, чтобы эти термины были восприняты читателем как относящиеся к различным явлениям, он мог намекать на платоническое представление о том, что душа (*psuhē*), в свою очередь, имела маленькую душу, своего собственного демона (*daimon*). Возможно, что Стаций также использует это трёхстороннее различие, пересказывая в «Идах» историю фессалийской ведьмы, вспоминая Эрихто Лукана. Лактанций в комментарии к этому отрывку, кажется, толкует его таким же образом, во всяком случае, *anima*, которая жалуется в подземном мире, не должна была принадлежать тем же людям, что и *manes*, призываемые для некромантии.[23]

Мёртвых использовали для бытовой магии, в частности, для того, чтоб наслать с ними проклятие, это мог быть умерший, которого знал насылающий при жизни или совсем незнакомый ему[24], но все эти мёртвые обычно принадлежат к одной из категорий беспокойных, что отметил Тертуллиан: это те, кто умер раньше времени (*aoroi*, в основном, переводящееся как «дети», хотя в эту же категорию попадали мужчины и женщины, умершие до вступления в брак); умершие насильственной смертью (*bi[ai]othanatoi*), в том числе самоубийцы и погибшие на войне; а также те, что остались непогребёнными (*ataphoi* или *atelestoi*).[25] Литературная традиция любила использовать эти типы умерших в описаниях мест и отдельных зон подземного мира. У Гомера тень непогребённого не могла пересечь реку мёртвых, чтобы присоединиться к другим призракам. У Платона тени *atelestoi* оставались погребёнными в грязи Аида. Для Вергилия все неупокоенные оставались лиминальными[26]. Непогребённые были в течение ста лет прикованы к берегу Ахерона, предназначенному для умирающих, прежде чем могли пересечь его (сто лет, символически представляли полную человеческую жизнь). На другом берегу, со стороны мёртвых, но всё еще за пределами собственно подземного мира, находились те, кто умер преждевременно, они были разделены на две группы, в зависимости от того, была их смерть насильственной или нет. Те, что не были плачущими младенцами. Группа погибших насильственной смертью подразделяется на четыре: несправедливо казнённые, самоубийцы по каким-либо причинам, самоубийцы из-за любви и павшие в бою. Силий направлял разные категории беспокойных умерших через разные ворота: первые – для умерших в бою, пятые – для погибших в море (и там получивших погребение), восьмые – для *aoroi* детей и незамужних девушек. Беспокойные мертвецы у Лукиана также распределены на несколько подразделений: *aoroi* младенцы, умершие в бою, самоубийцы из-за любви, жертвы убийств, казнённые преступники и, отдельно, те, кто умер в море.[27]

Насколько важны эти категории мёртвых именно для некромантии? Часто главным критерием при выборе призрака для некромантической операции было то, какое отношение он имеет к рассматриваемому вопросу. Следовательно, призрак, к которому обращались, часто был близким.[28] Вот почему Главк у Лукиана вызывает призрак своего отца, который умер вполне естественным образом, прожив отведённый ему срок.[29] Но было лучше, если соответствующий призрак также принадлежал к одной из ключевых категорий, как в случае с женой Периандра Мелиссой (Глава 4). Вызов при помощи некромантии был, в любом случае, беспокойством для призрака – известного или неизвестного – для одной из категорий цель консультации заключалась в том, чтобы узнать, как можно дать ему успокоение.[30] В [следующей главе](#) мы увидим, что такое беспокойство, возможно, было обычным двигателем пророческих способностей призраков. Когда некромантия использовалась для получения информации по более широким вопросам, и ни один призрак не имел особого значения, призраки, вероятно, по умолчанию превращались в беспокойных. Для своего ритуала Эрихто у Лукана выбирает призрак не погребённого воина, погибшего в бою.[31] Намеренное изготовление призрака для некромантии, как в некоторых ритуалах с мальчиками-жертвами, неизбежно приводило к появлению призрака беспокойной категории (Глава 12). Аполлоний Тианский вызвал призрака давно умершего Ахилла без лишних затруднений. Однако Лукановская Эрихто демонстрирует, что было гораздо легче вызвать привидение умершего недавно, когда просит силы подземного мира не о возвращении призрака, похороненного глубоко в Тартаре, а о том, кто всё ещё находится на пороге пропасти Оркуса.[32]

Ещё одной категорией духов, которая могла иметь особую ценность для некромантии, были призраки выдающихся людей. Призрак Дария у Эсхила хвастается, что его царский статус даёт ему некоторое влияние, достаточное, например, для того, чтоб убедить



подземных владык временно отпустить его из царства мёртвых. Эрихто, опять же, особенно радуется перспектива заполучить в свои руки останки павших на поле боя римских командиров.<sup>[33]</sup>

Рассказы о некромантии обычно не дают никаких сведений о том, что мёртвые говорили не обычным голосом, но иногда призраки издают писк. Для обозначения звука, издаваемого призраками женихов, Пенелопы и Патрокла, Гомер использует глагол *trizū*, которым обычно обозначают писк летучих мышей. Евстафий сравнивает этот звук с плачем ребёнка. В других текстах на греческом языке термин применяется к щебету птиц, скрипу колёс и звону в ушах, и, похоже, обозначает тонкий, высокий, непрерывный, жалобный и скорбный звук<sup>[34]</sup>. Шум, производимый призраками, окружившими Геракла у Гомера (*klangē*), аналогичен тому, который издают испуганные птицы. Когда призраки надвигаются на его Одиссея, прежде чем он откажется от консультации с ними, шум, производимый ими всеми, описывается как «ужасный крик» (*ēchēi thespesiēi*). Понятия, использованные Гомером, оставались центральными для всей традиции. Призраки, вызванные Канидией и Саганой у Горация, говорят голосами «грустными и пронзительными». У Вергилия призраки могут говорить только тонкими голосами. Призраки в «Мениппе» Лукиана также пищат (*trizū*), призрак Тиресия пророчествует слабым голосом (*leptophonos*). Жалобная составляющая призрачного писка явно заметна в описании призраков, окруживших ведьму-приятельницу Тибулла. Звуки, которые появляются из подземного мира у Стация, смешиваются с высоким писком (*stridor*) и плачем (*gemitus*). Плач мёртвых (*oimogē*) в лодке Харона описан у Лукиана. Иногда звуки, издаваемые призраками, описываются как более низкие: ворчание, бормотание или гудящий шум. Оживлённый труп у Гелиодора подаёт голос на другом конце вокального диапазона: он «бормочет неразборчиво и глухо (*hypotrizū*), будто из-за какой-то преграды, пещеры или расщелины в земле». Но корень слова, обозначающего эти звуки, что немаловажно, снова *triz-*. Образы пещер, конечно, очень подходят для некромантии.<sup>[35]</sup>

Лукан подчёркивает, что хотя Эрихто ещё жива, но уже может слышать речь тех, кто молчит. Хотя «молчащие» является обычным способом обозначения умерших, Лукан, по-видимому, использует этот термин в ином значении, и это может означать, что Эрихто обладает особой способностью слышать или понимать речь мёртвых, что обычным живым не доступно. Эрихто объясняет, что она оживит свежий труп, потому, что «рот недавно умершего и всё ещё тёплого трупа может говорить полным голосом, в отличие от призрака, чья гортань и язык уже высохли на солнце и скрипят что-то непонятное для ушей» (см. [Главу 13](#)). Здесь, по-видимому, смешаны два различия: между сильным голосом живого человека и традиционным писком призрака, и между сильным голосом свежей гортани и слабым голосом высохшей.<sup>[36]</sup>

Пару небольших уточнений можно сделать относительно речи призрака. Во-первых, из сцены экзорцизма Лукиана из Сирийской Палестины вытекает, что демоны, предположительно, включая *nekudaimones*, призраков мёртвых, говорят на языке своей родины, хотя могут понимать любой язык, на котором к ним обращаются живые. Во-вторых, они могут пророчествовать в стихах, так Клеоника у Павсания делала это гекзаметром<sup>[37]</sup>.<sup>[38]</sup>

В разговоре с мёртвыми живым могло бы помочь принятие их звуковых моделей. Поэтому они могли общаться с умершими издавая писк, рыдая, бормоча или бубня. О вызове при помощи плача (*goētes*) шла речь выше ([Глава 7](#)). Что касается писка, Дарий у Эсхила отмечает, что он был вызван людьми, «визжащими пронзительно (*orthiazontes*) с психагогическими воплями (*goois*)». Канидия и Сагана у Горация начинают свой некромантически-эротический обряд визгом (*ululantem*). Цирцея у Овидия призывает



Гекату перед тем, как вызвать призраков, длинным визгом (*ululatibus*), а ведьма-приятельница Тибулла может удерживать призраков магическим визгом (*stridore*).<sup>[39]</sup>

Некроманты, по-видимому, также использовали бессвязное бормотание в начале ритуала, для очистительных целей. Тиресий у Стация сопровождает очищение, с которого начинается вызов призрака Лая, длительным бормотанием (*murmure*). Митробарзан у Лукиана также бесшумно бормочет (*hupotonthorusas*) во время очищения Мениппа перед его некромантией.<sup>[40]</sup> Сложные и ужасные шумы, подобные голосам животных, с которых Эрикто у Лукана начинается оживление трупа, сочетают в себе элементы как бормотания (*murmura*) и визга (*strident*), так и имитации животных, имеющих значение для некромантии: воя собаки, волка, крика совы и шипения змеи. Кроме того, она, возможно, отправляла сообщение в подземный мир, впиваясь в рот трупа зубами, кусая его язык и бормоча (*murmura*) в рот.<sup>[41]</sup> У Пс.-Квинтилиана маг использует бормотание (*murmure horrido*) и для призывания богов и для призраков. Лукан поясняет также, что фессалийские ведьмы, в целом, используют невнятное бормотание (*infandum murmur*), чтобы призвать богов, так как это действенное, чем любое иное воззвание, используемое персами или египтянами. Сходство между тем, как говорят призраки и те, кто консультируется с ними, отмечает Сенека. Его Тиресий и призрак Лая, как сообщается, «говорят яростно»<sup>[42]</sup> (*ore rabido*).<sup>[43]</sup>

Иногда призраки в некромантии общаются при помощи визуальных средств. Призрак Агамемнона является Клитемнестре в спонтанном сне и предсказывает её смерть от рук Ореста, воткнув рядом с очагом свой скипетр, из которого вырастает ветвь, заслоняющая Микены. Когда Элизий из Терины консультируется с призраком своего сына в *nekuomanteion*, тот передаёт ему своё пророчество, написанное на дощечке для письма (Глава 6). Прежде чем, в ритуале некромантии, описанном у Стация, призрак Лая придёт, чтобы говорить, другие призраки Фив появляются перед Манто и Тиресием молча, в различных позах и видах, которыми предсказывают ожидающие впереди ужасы, своеобразное немое шоу. Спонтанно появляющиеся призраки героев Троянской войны в «Героике» Филострата предсказывали засуху, если они были покрыты палью, дождь – если потом, и чуму – если кровью. В «Фарсалии» Лукана спонтанное явление призрака Юлии Помпею само по себе, без всяких слов, имеет большое значение: Юлия была символом связи между Цезарем и Помпеем, и её смерть означала расторжение родственных связей, а, следовательно, и начало гражданской войны.<sup>[44]</sup> Можно предположить, что в реальной практической некромантии пророчества, основанные на изображениях, были более распространены, чем в литературной. После инкубации, конечно, было легче вспомнить мимолетный образ, чем высказывание из своего видения, и некромантическое прорицание, по-видимому, часто опиралось на них.

Перевод Ордена Хранителей Смерти  
24.03.2018г.

---

[1] Сложный вопрос в телевизионной игре, аналогично русскому «вопрос на миллион» – прим. перев.

[2] Последнее встречается редко, например, у Пс.-Ликофрона в «Адександра» 1106. См. Lateiner, 1997 эквивалент этому выражению. О представлениях о душе у Гомера см. Clarke, 1999.

[3] Хтонические божества или души умерших – прим. перев.

[4] Мифический затонувший континент в Индийском океане – прим. перев.

[5] Апулей «О божестве Сократа» 15; см. Massoneau, 1934 стр. 39-46.

Характеристика *larvae*: Гораций «Сатиры» 1.5.64; Петрополнос «Сатирикон» 34; Плиний «Естественная История» 1 текст 31 и Сенека «Откровение» 9. Vrugt-Lentz, 1960 стр. 59-60. *Lares* и *larva* родственность: Vrugt-Lentz, 1960 стр. 60. Характеристика *lemures*: Гораций «Эпика» 2.2.209 с Порфирием; «Персы» 5.185; и схолии. Августин «О Граде Божьем» 9.11; и Jobbe-Duval, 1924; Vrugt-Lentz, 1960, стр. 56-60; Winkler, 1980: стр. 159 и 162; и Felton, 1999, стр. 23-25. *Лемурия*: Овидий «Фасты» («Календарь»), 5.419-92; см. Главу 11. *Manes*, а также *manes* и *manus*, см. Vrugt-Lentz, 1960, стр. 54-55.

[6] Гомер «Одиссея» 19.521 и далее; Вергилий «Энеиды» 2.793-94; и Сенека «Троянки» 460.

[7] Гомер «Одиссея» 11.206-22 и 392-94; см. Силий Италик «Пуника» 13.648-49; Вергилий «Энеиды» 6.411-16.

[8] Тени: см. Гомер «Одиссея» 11.208, и др. (см. Scholiast, 10.495, и Vermeule, 1979: 213 №13); Аристофан «Птицы» 1553 (Скиаподы); и Лукан «Менипп» 11; в латыни *umbra* – это обычный термин, обозначающий духа. Дыхание: Вергилий «Энеида» 6.684-85 и 705; и Ефстафий Гомера «Одиссея» 11.41. Дым: Гомер «Илиада» 23.100; Лукиан «О Горе» 9 и «Любители лжи или Невер» 16. Грёзы: Гомер «Одиссея» 11.207 и 222. Трепет: Вергилий «Энеида» 6.489, 544; Сенека «Эдип» 609; и Стаций «Фиваида» 2.7.

[9] Лукиан «Любители лжи или Невер» 27, см. также о призраках Пс.-Квинтилиан «Большие декламации» 9.7. Апулей «Метаморфозы» 9.30. Флегонт из Тралл «Удивительные истории» 1 и 2, и Hansen, 1996; также рассказ о Филиннии; Прокл «О Республике Платона» 2: 116 Kroll; и Hansen, 1980 и 1989; и Felton, 1999: 25-29.

[10] Орион: Гомер «Одиссея» 11.575. Смертельно раненные: Гомер «Одиссея» 11.38-41; ср. Bremmer, 1994: 100-101 и Felton, 1999: 18-19 и о проблеме одежды призраков. Деифоб: Вергилий «Энеида» 6.494-534; ср. 445-50 для раненых женщин. Есть изуродованный призрак и в новелле Р. Оху, 416 строка 17; см. Stephens и Winker, 1995: 409-15. Стаций «Фиваида» 2.123-24 см. также 4.590-94. Синтия: Пропертий 4.7.1-8. Аригнотус: Лукиан «Любители лжи или Невер» 31; версия той же истории у Плиния (7.27) та же история с длинноволосым призраком темнее окружающей темноты. Мельник: Апулей «Метаморфозы» 9.30.

[11] Лукиан «Менипп» 15-16 и 20; ср. «Диалоги о смерти» 5 и «Любители лжи или Невер» 32. Также Lattimore, 1962: 175. Подобный образ в эпитафии Геркулеса и Тересия.

[12] *Lēkuthoi*: см. LIMG Харон 1, 1-3. Vermeule, 1979: 9-10, 30 и 65 (для предшествующего микенскому) и 75-76. Поэты: Сафо 59d и Еврипид «Гекуба» 71 и 704-5.

[13] Женихи: Гомер «Одиссея» 24.5-9; Thomson, 1914: 8. Херефон как мышь: Аристофан «Птицы» 1296 и 1553-64, ср. Dunbar, 1995. Херефон как дитя ночи: Аристофан «Времена года» F584 K-A.

[14] Гомер «Одиссея» 11.605-6; и Вергилий «Энеида» 6.310-12; Софокл «Царь Эдип» 175. Плиний «Естественная история» 7.174; также Геродот 4.15. Душа-птица: Weicker, 1902; Vermeule, 1979: 18-19 и 213 №13; Bremmer, 1983: 35-36 и 63-66; Davies и Kathirithamby, 1986: 64-65; и West, 1997b: 162-634; еще больше у Naavio, 1958.

[15] Буквально, «бесптичными» — в таких местах птицы, как правило, погибали первыми от ядовитых испарений. – *Прим. перев.*

[16] Тибулл 1.5.5.1-2. Силий Италик «Пуника» 13.595-600. Пчёлы, пророчащие смерть Дидо: Вергилий «Энеида» 4.462. Для любовной магии Канидия использовала перо совы-неясыти (*strix*), измазанное кровью жабы: Гораций «Эподы» 5.19-20, также Lowe, 1929, 44. Об орнитомантии также Dillon, 1996.

[17] Эсхил «Психагоги» F273a *TrGF*, также Rusten, 1982: 35. Софокл F879 Pearson/*TrGF*, также Bremmer, 1994: 101. Вергилий «Энеида» 6.706-7, также Norden, 1916 и др. Порфирий «В пещере нимф».

[18] Мухи: Схолии к «Одиссее» Гомера 11.37. Есть вероятность, что отделяющаяся душа Гермотима могла принимать форму мухи, см. Bremmer, 1983: 66. Огромные полчища душ: например, Гомер «Одиссея» 10.526, 11.34 и 632, и др. (*ethnea*); и Силий Италик «Пуника» 13.759-61. Листья: Вергилий «Энеида» 6.309-10; также Гомер «Илиада» 6.146. Сенека «Эдип» 598-607.

[19] Стаций «Фиваида» 2.94-95. Лукиан «Любители лжи или Невер» 31.

[20] Чёрная смерть: Гомер «Илиада» 3.360 и далее. Геракл: Гомер «Одиссея» 11.606. Алибас: Павсаний 6.6.1 I. Сириец: Лукиан «Любители лжи или Невер» 16. Тёмный мальчик: PGM VII.348-58. Поликрит: Флегонт «О чудесах» 2. Демокрит: Лукиан «Любители лжи или Невер» 32. Также Winkler, 1980: 160-65 подробное рассмотрение черноты и белизны призраков; также Donnadieu и Vilatte, 1996: 60-61 и 65; Johnston, 1999: 6 и 52; и Felton, 1999: 14-18.

[21] Эдип: Еврипид «Финикиянки» 1539-45. Геракл: Гомер «Одиссея» 11.619. Бескровные: Стаций «Фиваида» 2.98, 123-24, 4.510 и 519; и Схолии на «Одиссею» Гомера 24.11. Страх: Стаций «Фиваида» 4.506; также Апулей «Метаморфозы» 1.19. Эринии: Павсаний 8.34.2-3; также см. Jameson и др., 1993: 53 и 80.

[22] Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4,16.

[23] Лукан «Ферсалия» 6.720 и 732; также Duff, 1928 и др. Платон: «Республика» 620 d (Er) и Плутарх «Моралии» 592 c-d (Hermotomus). Стаций «Фиваида» 3.140-46.

[24] Наведение проклятий с помощью призраков и призрака-брата: Jordan, 1985a: №129 = Gager, 1992: № 79 (в III в., Рим). Наведение проклятий с помощью призраков и призрака-сына: Либаний 41.51 (также Bonner, 1932a: 41-42). Наведение с помощью неизвестных наводящему призраков: Jordan, 1985a: №173 = Bravo, 1987: 189 (также 194-196; III в. до н.э., Оливия), «Точно так же, как мы не знаем вас...»

[25] Тертуллиан «О душе» 56, с Waszink, 1947: и др. Категории, эксплуатирующиеся в магии: Audollent, 1904: CXII-CXV; Wide, 1909; Norden, 1916: 10-20; Rohde, 1925: 593-95; Eitrem, 1933; Massoneau, 1934: 39-46; Preisendanz, 1935: 2243-59; Bidez и Cumont, 1938, 1: 180-86; Delcourt, 1939; Waszink, 1954; Cumont, 1945 и 1949: 306-18; Nock, 1959; Vrugt-Lentz, 1960 (важно); Schorb-Vierneisel, 1964; Annequin, 1973: 59-60; Tupet, 1976: 82091; Bremmer, 1983: 101-8; Garland, 1985: 77-88; Bravo, 1987: 196; Jordan, 1988: 273-75; Bernard, 1991: 131-55; Faraone, 1991b: 22; Gager, 1992: 19; Johnston, 1999: 127-249 (о том, что призраки бездетных девственниц являются подходящими) и Ogden, 1999: 15-23.

Осквернение, возникающее из-за отсутствия погребения, описано подробно Софоклом в «Антигоне» 998-1032; также Parker, 1983: 43-48.

[26] Пороговое или переходное состояние между двумя стадиями – *прим. перев.*

[27] Гомер «Илиада» 23.69-92. Платон «Федр» 69с; также Audollent, 1904: №68b = Gager, 1992: №22 = Jameson и др., 1993: 130 (IV в. до н.э., Атика). Вергилий «Энеида» 6.315-534. Силий Италик «Пуника» 13.532-62. Лукиан «Переправа» 6-7.

[28] См. перечень близких людей, призванных в ритуалах некромантии в Главе 11. На Ближнем Востоке для некромантии, как правило, призывали призрак члена семьи: Tropper, 1989: 104 и West, 1997b: 550.

[29] Лукиан «Любители лжи или Невер», 14.

[30] Напр., «Суда» о [*peri*] *psuchagugias*.

[31] Лукан «Фарсалия» 6.637.

[32] Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» 4.16, также Collison Morley, 1912: 35-36 и Collard, 1949: 104. Лукан «Фарсалия» 6.712-16.

[33] Дарий: Эсхил «Персы» 691-93; также Jouan, 1981: 420. Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6.583-87.

[34] Гомер «Одиссея» 24.5-9, также Евстафий и др.; «Илиада» 23.101; см. ещё Геродот 3.110. *Trizu* летучих мышей: Liddel, Scott, Jones «Греко-Английский словарь», 1968 об этом. Для обсуждения языка мёртвых: Preisendanz, 1935: 2263; Cumont, 1949: 105; Wagenvoort, 1966; Bremmer, 1983: 84.

[35] Гомер «Одиссея» 11.605-6 (Геракл) и 11.633 (Одиссей). Гораций «Сатиры» 1.8.41. Вергилий «Энеиды» 6.492-95. Лукиан «Менипп» 10 (*oimogēs*), 11 (*trizu*) и 21 (*leptophonos*). Тибулл 1.5.51-52. Стаций «Фиваида» 2.51. Гелиодор «Эфиопика» 6.15.

[36] Лукан «Фарсалия» 6.513-15 и 621-23.

[37] В античной метрике любой стих, состоящий из шести метров. В более распространенном понимании – стих из пяти дактилей или спондеев, и одного спондея или хорей в последней стопе. Один из трёх главных размеров классической античной квантитативной метрики, самый употребительный размер античной поэзии – *прим. перев.*

[38] Лукиан «Любители лжи или Невер» 16; такое понимание противоречит Broadhead (1969) и «Персам» Эсхила, 633-37. Клеоника: Плутарх «Кимон» 6.

[39] Эсхил «Персы» 687; Гораций «Сатиры» 1.8.25; Овидий «Метаморфозы» 14.405; Тибулл 1.3.47. Представление о том, что мёртвых можно вызвать *ululatus*, также встречается у Пс.-Квинтилиана в «Больших декламациях» 10.7.

[40] Стаций «Фиваида» 4.418; Лукиан «Менипп» 7.

[41] Лукан «Фарсалия» 6.565-68 (рот трупа) и 685-94 (голоса животных). Лай Эрихто: там же 728-29.

[42] «With frenzied mout» – буквально «бешеными ртами» — *прим. перев.*

[43] Пс.-Квинтиллиан «Большие декламации» 10.7. Лукан «Фарсалия» 6.445-51. Сенека «Эдип» 561-68 и 626.

[44] Стаций «Фиваида» 4.553-602. Филострат «Героика» 2 и стр. 150-54 Kaysel. Лукан «Фарсалия» 3.30-34.

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 15. МУДРОСТЬ МЁРТВЫХ

Основным вопросом древней некромантии является источник мудрости мёртвых. Зачем вообще обращаться к мёртвым за знаниями? Каковы были виды их знаний и откуда они происходили? Особенно странно, что именно мёртвых нужно было использовать для предсказаний. Разве они связаны с будущим, а не с прошлым? Как мы можем увидеть, большая часть мудрости, приписываемой им может быть получена, прямо или косвенно, от беспокойных призраков, рассмотренных в предыдущей главе. Пояснения этому были разбросаны по древним источникам, отвечая на вопрос с различной степенью ясности: Версии Пифагора и Платона говорят об усилении проницательности души, отделенной от тела; также это можно было объяснить тем, что призраки черпали силу из земли, в которой находились; другие версии были специфичными для каждой категории призраков, и отрицали мудрость мёртвых как общее явление, тем самым не признавая некромантию как прорицательную практику. Но ни одно из этих объяснений не является полноценным, и распространение таких разрозненных мнений наводит на мысль о том, что они являются логическими ошибками, и что мудрость мёртвых лучше всего воспринимать как первопринцип: мёртвые были мудрыми, потому что они всегда были и потому, что некромантия, в конце концов, «работает».

\*\*\*

Можно было обратиться к некромантии, как, очевидно, наиболее подходящей форме гадания для некоторых особых вопросов: когда, например, нужно получить информацию от конкретного призрака, усмирить его, или узнать информацию о чьей-то смерти, или о смерти в целом. Но можно также обратиться к некромантии с любым другим вопросом, поскольку она является самой мощной формой гадания. Секст Помпей у Лукана знал, что призраки были надежнее, чем боги, чьи пророчества получали в Дельфах от Аполлона и Додоне от Зевса, а также в гадании по молниям и астрологических предсказаниях. Слепой провидец Тиресий сравнивает положительную силу некромантии с гаданием, иероскопией, прорицанием Дельф и астрологией. Филократ говорил, что призраки, призванные кровью, не могут лгать. Потому что призрак Одиссея был вынужден рассказать Гомеру даже о своём позоре с Паламедом, и поэтому ему пришлось взять с него обещание, что он не будет упоминать об этом в своих стихах[1]. Несмотря на предполагаемую силу некромантии, полученные при помощи неё пророчества в литературных сочинениях, зачастую, довольно слабы, авторы уделяют намного больше внимания описанию самих обрядов.

В этом отношении примечательна расплывчатость пророчества, которое в поэме Лукана получила от трупа ведьма Эрихто, после всей своей тяжёлой работы[2].



Но некроманты не всегда говорили правду. Эфор в своих трудах писал, что правитель (из Кумы?) уничтожил киммерийский *nekuomanteion* в Аверно, когда оракулу не удалось дать правильное пророчество для него. Появление Энея у Вергилия из «Врат ложных сновидений» как мы видели, может быть указанием поэта на то, что предыдущий рассказ об общении Энея с оракулом в реальности не происходил (Глава 5). В «Метаморфозах» Апулея те, кто засвидетельствовал рассказ оживлённого Телефрона, о том что он был убит собственной женой, объявили, что труп лжёт; на самом деле это не было ложью, такую версию убийства стоит учитывать. Два литературных примера ложной некромантии, похожи друг на друга. В первом случае, это эллинистический рассказ о пророчестве, которое дала голова Публия, вероятно, составленный вскоре после его смерти в 191 г. до н.э. Он предсказал, что римляне будут изгнаны из Греции, в которой они никогда не были. Но Хансен (Hansen), безусловно, прав в том, что эта история проистекает из пропаганды греческого сопротивления римской империи, так что авторы создали пророчество таким, чтобы его читали как очень правдивое. Второе — это пророчество трупа Габиена Сексту Помпею, о том что тот победит в Сицилийской войне. История, вероятно, обязана своим происхождением про-Помпейской пропаганде, так что, это пророчество также было разработано её авторами, чтобы казаться правдивым. Но тот факт, что эти две истории пересказывались долгое время, даже после того, как стало ясно, что они ложны, наводит на мысль что к ложной некромантии относились со снисхождением. Когда Лай у Стация посещает Этеокла во сне, призрак является настоящим, но он боится, что если появится в своём облики, его воспримут как «ложное сновидение». Таким образом, он маскируется как (определённо ложное) явление всё ещё живого Тиресия, чтобы воспользоваться его авторитетом, прежде чем, наконец, сбросить его облик[3]. Вера в то, что ложные сновидения могут менять облик, как призраки, возможно, воспринималась по-разному. С одной стороны, это может подорвать доверие к настоящим призракам; с другой, можно сохранить веру в фундаментальную целостность некромантии, если не придавать значения пророчествам которые оказались ложными. Так почему же призраки обладали мудростью? Большую часть мудрости приписываемой призракам в некромантии, даже предсказания, прямо или косвенно, можно получить через основную причину для выполнения ритуалов — успокоение беспокойного призрака. Если тот, кто убил призрака при жизни, не заплатил за свой поступок, плата за это востребуетеся от него, или от других. Если бы он был жертвой неизвестного убийцы, раскрытие его личности могло бы успокоить призрак. Если он был недоволен обстоятельствами его погребения или почестями, которые он получает после смерти, это может объяснить его беспокойство. В таких случаях, бессмысленно спрашивать, откуда призрак знал факты, которые у него просили раскрыть. Призрак сам по себе является результатом этих фактов.

Призраки жертв убийств часто обращались непосредственно к своим убийцам в попытках достичь справедливости, терроризировать их и свести с ума[4]. Возникает двухступенчатая схема. В начале призрак атакует и запугивает своего убийцу в ужасающей форме, с которой невозможно установить связь; это может быть связано с тем, что в этой форме призрак просто не желает идти на контакт, или потому что его жертвы, столкнувшись с таким явлением, обезумели, и потеряли способность понимать происходящее. Затем убийца вынужден совершать обряды, чтобы призвать призрак в том виде, в котором он может общаться с ним и понять, что он должен сделать, чтобы успокоить его. Таким образом, после убийства Клеоники, её призрак направляет Павсания в *nekuomanteion* Гераклеи (или Фигалии), чтобы вызвать её и попытаться успокоить. После убийства Павсания, спартанцы так же испытали ужас его гнева, и были вынуждены вызвать его призрак, с помощью *psuchagogoi* (по совету Дельфийского оракула). И после убийства своей матери, Агриппины, Нерон также обратился за помощью к магам, что бы вызвать её призрак и успокоить его. Аналогичная картина также может лежать в основе истории Геродота о Периандре и призраке Мелиссы. Подобное также встречается в

священных предписаниях Селинунта, созданных в V в. до н.э. Эти предписания содержат руководство по очищению убийц и защите от нападений мстительных призраков, они говорят, что призрак «может быть изгнан» после выполнения некоторых первоначальных обрядов, словно раньше это было невозможным. Этот двухэтапный процесс любопытен. Если призраки появляются перед своими убийцами, почему они не могут сказать им, чего они хотят от них сразу же, за одно появление? Фелтон (Felton) обращает внимание на народное поверье, которое может объяснить этот феномен, а именно, что призраки не могут говорить, если не инициировать разговор с ними[5]. В своём беспокойном виде, призраки действовали как Эринии/Фурии. Версия Родэ (Rohde), согласно которой сами Эринии были мстительными душами убитых, оспаривается многими, более подробную информацию можно получить из Дервенского папируса[6]. В трагедиях мы встречаем призраков, которые управляют Эриниями/Фуриями, чтобы преследовать своих убийц (Клитемнестра у Эсхила) и Эриниев, управляющих призраками, чтобы преследовать убийц (Тантал у Сенеки), и призраков, представляющихся как Эринии (Агриппина у Октавия)[7].

Призраки, по понятным причинам, стремились к мести, своими действиями раскрывая личности убийц третьим лицам. В некромантии у Сенеки призрак Лая осуждает своего сына Эдипа как своего убийцу и утверждает, что он наведёт на него Фурий. У Апулея дядя мёртвого Телефрона попросил жреца Затхласа оживить его труп, чтобы тот мог заявить, что был отравлен женой и любовником. Отец Элизия из Терины призвал призрак сына, чтобы спросить его, отравлен ли он, хотя, как оказалось, тот отравлен не был ([Глава 6](#)). Такие убийцы были также упомянуты в спонтанной некромантии. Призрак Цинтии сказал Проперцию во сне, что она была отравлена своими рабами. В произведении Вергилия, призрак Сихея появляется во сне своей жены, Дидоны, чтобы рассказать ей о своём убийстве Пигмалионом. В произведении Апулея, призрак Тлеполема является своей жене Харите, чтобы сообщить, что был убит её поклонником Тразиллом, также призрак мельника, предстаёт перед своей дочерью с удавкой на шее, чтобы сказать ей, что он был убит её мачехой. В рукописях Аристотеля, голова обезглавленного жреца Зевса, Оплосмия из Аркадии, неоднократно пела «Церцид», имя своего убийцы. Цицерон и Элиан пересказывают свои варианты Мегарийской повести, в которой путешественник Хрисипп посетил Аркадию и был убит трактирщиком из-за денег. Его призрак является, по разным версиям, либо во сне его друзьям в Аркадии, либо во сне гражданам этого города. Он объясняет, что с ним произошло, и рассказывает, что его тело было спрятано в телеге с навозом. У людей получилось остановить повозку у городских ворот, и убийца был найден. Цицероновская версия включает в себя интригующую деталь. Призрак уже появлялся перед человеком ещё до убийства, чтобы предупредить его, что оно было спланировано. (Подобный пролептический вид призраков тех, кто должен быть убит, также можно найти в «Одиссее». Феоклимен видит зал Одиссея, полный призраков его последователей, прежде чем началась их резня. Логику и механику таких пролептических явлений трудно понять.[8])

Призраки всегда жаждали описывать свою смерть даже тем, у кого не было или нет возможности отомстить за них. Это достаточно легко объяснить: призрак человека в некотором смысле является воплощением его смерти. В трагедии Еврипида «Гекуба», призрак Полидора рассказал собравшимся о том, как Полиместор его убил и выбросил непогребённым на берег. Когда призрак Плавта из Диапонтии, якобы, явился Филолаю во сне, он рассказал, как был убит предыдущим владельцем дома. В «Энеиде», призрак Палинура рассказывает Энею, о том как он был убит дикарями, также Деифоб рассказал ему, как его обманули, изуродовали, и убили Елена и Менелай. В элегии Тибулла, призраки, кружащиеся вокруг голов ведьм-сводниц, «жалуются на свою смерть»[9]. На самом деле, призраки были настолько одержимы своей смертью, что даже обсуждали этот

вопрос между собой. В произведении Гомера, когда Гермес приводит призраков, они проходят мимо Агамемнона и Ахиллеса, обсуждая между собой свои смерти, в свою очередь, рассказывая об обстоятельствах и подробностях. Обсуждаются даже случаи смерти без человеческого вмешательства: мать Силия, Сципия, рассказала ему, как она умерла при родах. Интригующий фрагмент из греческого романа описывает, как человек, ожидающий проявления Асклепия, вместо этого сталкивается с призраком, который начинает рассказывать обстоятельства своей смерти, в то время когда папирус прерывается. Формула папируса, который способен вызвать призрак мёртвого человека, выкладывая его тело (или, возможно, только его череп) на кожу осла, предупреждает, что при своём появлении призрак сообщит, имеет ли он какую-либо силу, а затем расскажет как он умер<sup>[10]</sup>.

Переход разговора от откровений призрака об обстоятельствах его убийства, к раскрытию им других событий, в которых он участвовал или был свидетелем в течение жизни, достаточно прост. В истории Геродота, кажется очевидным, что Периандр спросил Мелиссу, где при жизни она спрятала деньги гостя. В поэме Силия Италика, Помпония призналась своему сыну, Сципию, что он был зачат Юпитером в образе змеи. Апион призвал Гомера, чтобы спросить его о своей родине и родителях. Также, Гомер сам призвал Одиссея, дабы спросить его о событиях Троянской войны, в которой тот участвовал, и Аполлоний Тианский призвал Ахилла по той же причине<sup>[11]</sup>.

Призраки также хорошо знают об условиях, в которых находится их труп, о чём свидетельствует другая значимая для них причина беспокойства: отсутствие погребального ритуала, неадекватное захоронение или недостаточная посещаемость гробницы после захоронения. Явления призраков, требующих соблюдения погребальных традиций, были многочисленными. Эльпенор является перед Одиссеем как незваным гостем в подземном мире, чтобы попросить погребения своего тела, и предупреждает, что если он не выполнит его просьбу, боги разгневаются на него. Вид захоронения, которое он потребовал, имеет сильное сходство с указаниями Тиресия для задабривания Посейдона: в обоих случаях, весло должно быть воткнуто в землю<sup>[12]</sup>. Можно было бы привести ещё много примеров призраков, просящих о надлежащем захоронении, среди которых есть Полидор, Циллус, Деифил, Палинур, и даже в произведении Вергилия «Комар»<sup>[13]</sup>. Призраки настолько переживали из-за соблюдения правил погребения, что появлялись даже после надлежащего захоронения. Таким образом, призрак Патрокла, из поэмы Гомера, внезапно является Ахиллесу во сне, чтобы дать ему свои инструкции о похоронах, которые точно состоятся. В поэме Силия, Аппий Клавдий жалуется, что его друзья ошибочно делают чрезмерно тщательные приготовления к его похоронам, в том числе бальзамируя его тело, и таким образом, излишне продлевая его агонию в не погребённом состоянии<sup>[14]</sup>.

Эта одержимость ритуалом погребения и посещаемостью места захоронения обеспечила большой интерес призраков и понимание того, что происходит вокруг их могилы или того места, где лежало их тело, даже если они получили хоть какое-то надлежащее захоронение. Платон предполагает, и так было принято считать, что обычно призраки действительно парили вокруг своих гробниц. В элегии Проперция, погребённая Корнелия знала, что её муж Паулл плакал над её могилой. Также Синтия явилась к нему спонтанно во сне, чтобы пожаловаться на скудность её похорон и неопрятное состояние могилы, и потребовать создания эпитафии, которую она продиктовала; она знала, что он не скорбел над её могилой. Когда Ахилл был призван Аполлонием Тианским, призрак жаловался на то, что фессалийцы развели грязь на его могиле, и он был опечален этим. Он попросил Аполлония передать фессалийцам это послание, прежде чем призрак начнёт создавать им проблемы: они должны приносить ему десятину сезонных фруктов, и просить его о

благосклонности с помощью ветви оливкового дерева. Он также мог сказать, что его похоронили так, как говорил Гомер, и что Поликсена была убита на его могиле. В Накрасоне, который находится в Малой Азии, Эпикрата во сне посетил призрак его сына, и сказал ему чтобы он нашел сад воспоминаний для него. Любопытно, что в поэме Силия, Сципий должен сказать призраку Паулла что Ганнибал построил ему гробницу в Каннах[15]. Призрак без какого-либо надлежащего захоронения может проявлять особенно сильное и активное присутствие в непосредственной близости от своего тела. В соответствии с историей «Философ-остался-на-ночь-в-доме-с-привидениями», записанной Плинием и Лукианом, призрак пугает посетителей дома, в котором лежит его тело, пока философ не берёт ситуацию в свои руки, после чего он быстро раскрывает место, где спрятан труп (здесь снова призрак проявляется сначала в ужасающем, а затем в более подходящем для общения виде)[16].

Призраки прекрасно воспринимали всё, что могло чувствовать их тело. У Геродота, Мелисса знала, что Периандр занимался сексом с её трупом. Апулей упоминает, что мёртвый Телефрон узнал о том, что ведьмы украли у него нос и уши, когда были рядом с его трупом[17]. В этих двух случаях полученная информация подтверждает, что мёртвые говорят правду, но, в то же время, она доказывает, что голоса изрекающие предсказания принадлежат призраку человека, к трупу которого обращаются. Иногда, помимо всего, эти явления показывают нам, что призраки осознают события настоящего и прошлого с момента их смерти в более широком спектре. Хорошим примером является описанный у Лукиана призыв Главком призрака своего отца, Алексикла, всего через семь месяцев после его смерти, так как он планировал заранее неудачные любовные отношения. Он отвергает неодобрение призрака и, по-видимому, чтобы избежать лишних проблем, предпочитает успокоить его заранее. Ахилл, призванный Аполлоном, знал, что после его смерти, Гомер не вписал Паламеда в «Илиаду», хотя это его никак не волновало. В поэме Валерия Флакка, призрак Крефея видел, как Ясон несётся через море, находясь на далёком расстоянии (Колхида из Фессалии), оживлённый труп Гелиодора видел сыновей Каласириса, которые сражались друг с другом в битве, в отдалённом месте[18].

Литературные источники иногда не совсем согласуются между собой, относительно того, насколько широкие знания о настоящем или прошлом, имеют призраки после своей смерти. Главной причиной для ограничения их знаний, вероятно, был драматический эффект истории. Таким образом, в поэме Гомера, привидение матери Одиссея, Антиклеи, знает, что в настоящее время происходит в Итаке, но, как ни парадоксально, она не знает что Одиссей ещё не вернулся туда. А угрозы Ахиллеса против тех, кто ошибается в его отце Пелее, говорят о том, что он осознаёт происходящее, хотя и спрашивает Одиссея о нём, якобы находясь в неведении. Призрак Дария, в трагедии Эсхила, был вызван чтобы сообщить Атоссе о надвигающейся катастрофе, но он явно не знал о судьбе, которая ждала его сына. Тем не менее, он мог видеть события у реки Асоп в Беотии, в то время как они происходили на далёком расстоянии[19].

Гомер отмечает, что один из способов, позволяющий призракам знать так много о прошлом, заключался в обмене информацией среди призраков, между теми кто умер давно и умер недавно. Таким образом, в поэме Гомера, Агамемнон знает, что его сын всё ещё жив, потому что он ещё не встречал его в подземном мире. Такая призрачная информационная паутина показана в действии, когда Гермес приносит призраков, убитых Одиссеем, и они сразу же связывают всё, что с ними случилось с призраками Троянской войны. Оживший труп у Лукана оценивает масштабы гражданской войны живых по тому факту, что она дошла даже до мёртвых[20].

Вопросы будущего, на удивление, рассматриваются в немногих древних рассказах о некромантии, и в немногих из них будущее предсказывается простым и бескомпромиссным способом. Самое прозаическое, конкретное и подробное предсказание будущего упоминается в поэме Силия Италика, это откровение Сивиллы к Сципию Африканскому: он будет командовать в молодости, выиграет битву на Эбро, отомстит за своего отца, возьмёт Новый Карфаген, станет консулом, отправит карфагенян обратно в Африку, победит Ганнибала и искоренит несправедливость. Но Сивилла, говорящая это, была пророчицей при жизни. Чёткие и понятные предсказания встречаются также в трудах Вергилия, где Анхис рассказывает Энею о войнах, с которыми ему придётся столкнуться, и как он должен преодолеть все трудности, которые встретит. В поэме Лукана, Секст сказал, что его отец потерпит поражение, и что он получит от него пророчество в своё время, а Этеокл у Стация, сказал Лаю, что Фивы выиграют войну, но ни он, ни Полиникс не будут контролировать город. Корифей, в поэме Валерия Флакка, предсказывает страдание, которое Ясон принесёт Колхиде и похищение Медеи. Элемент предсказания будущего в трудах Гелиодора, весьма интересен, поскольку труп не только отвечает на вопросы, связанные с будущим, заданные ему его матерью, но и ничего не скрывая, продолжает рассказ о подслушивающих Хариклее и Каларисе[21].

В своих трудах, Гомер и Эсхил, а позже и Сенека, испытывают трудности с идеей о том, что призраки должны иметь возможность предсказывать будущее в некромантическом общении. Потому они дают предсказания в виде череды не прямых наводок. Только последнее изречение Тиресия, о смерти Одиссея, представляет собой абсолютно понятное предсказание будущего. Но это откровение «приглушено» его предыдущими высказываниями, которые, в действительности раскрывают детали будущего путешествия Одиссея, но представлены в виде мудрых советов и инструкций, сформулированных в терминах «если это – сделай то»: Одиссей сможет вернуться домой, если он заставит своих товарищей прекратить охотиться на священный скот Гелиоса и т. д. Это всё сводится к тому, что Тиресий был пророком при жизни[22]. В трагедии Эсхила, Дарий прямо подмечает, что персидская армия в Греции будет разгромлена в битве при Платеях. Но это так же «приглушено»: Дарий в первую очередь начал со стратегических советов против проводимой в настоящее время кампании, и заметил, что видения которые появлялись у него при жизни, становятся реальностью. А призрак Лая, в поэме Сенеки, утверждает, что произойдут некоторые события, например, «Я, ваш незадачливый отец, преследую вас...», они объясняются просто как признание в собственных намерениях призрака[23].

В некотором смысле, способность призрака Дария раскрывать будущее проистекает из его знания о прошлом своей собственной личности, в данном случае предсказаний оракулов, которые он получал при жизни. Понятие о том, что призраки могут раскрывать будущее, потому что они были свидетелями начала будущего в их собственной жизни, похоже, встречается также во фрагменте некромантической молитвы Еврипида:

«Возносите к свету души непосвещённых, которые хотят подготовиться (обучиться) заранее (*promathein*), чтобы они начали расти, и были приняты, как и я, что было/есть корень зла, от которого мы должны избавиться, умилив жертвой богов, чтоб обрести покой»

— Еврипид F912 A. Nauck.

Раскрытие исполнителя убийства того, кто стал призраком, может иметь непосредственное влияние на настоящее и будущее, так в поэме Сенеки, Лай указывает на то что Эдип был его убийцей[24]. Призрак может приблизиться к раскрытию будущего



через знание своего прошлого разными способами. Он может дать соответствующие советы, основанные на собственном опыте, зачастую, тот опыт, который привёл к его собственной смерти, самый эффективный из учителей, потому вещи, на которые указывают призраки, заслуживают внимания. В поэме Гомера Агамемнон посоветовал Одиссею прокрасться к своему дому, такой совет проистекает из случая, когда Агамемнон возвращался домой, и был убит собственной женой Клитемнестрой. В случае с некромантией у Силия, отец Сципия чётко советует ему не принимать поспешную тактику против Ганнибала, указывая на то, что такой поступок привёл его самого к гибели. Ранняя смерть Александра приводит к тому, что он даёт более общие советы, которые немного противоречат тому, что говорил отец Сципия: Сципий должен сделать столько, сколько сможет, прежде чем смерть настигнет его. Можно подумать, что мёртвые, будучи очень древними, хорошо наделены мудростью, но мы редко встречаем такое понятие в некромантическом контексте, возможно, потому, что умершие обычно используются в магических целях, безвременно умершие характеризовались скорее как слишком молодые. Исключение, возможно, встречается в «Персах» Эсхила, где мудрые советы относительно пожилого призрака Дария контрастируют с юношеским пылом Ксеркса[25].

Такие предсказания будущего, часто затрагивают проблему, особенно подходящую для призраков, а именно смерть, особенно смерть самого призрака. Таким образом, одно бескомпромиссное предсказание будущего, в поэме Гомера, сделанное Тиресием, относится к смерти Одиссея; также труп у Лукана предсказывает смерть Помпея и косвенно намекает на смерть консула Секста[26]. Есть ещё много примеров этого явления, и трагедии особенно наполнены ими[27]. Иногда, это важно знать, такие пророчества могут быть самореализующимися. В этом отношении хорошим примером служит пророчество мертвеца у Гелиодора, о неизбежной гибели матери, которая его призвала (и также брата). Узнав, что за ритуалом наблюдают, мертвец отправляет мать в погоню через поле битвы, в попытках убить Хариклею и Калариса, тем самым, вынудив её ненароком напороться на копьё. Самореализуемым также было некромантическое пророчество, в случае с Каракаллой, когда он интересовался обстоятельствами своей собственной смерти. Ему сказали, что его власть узурпирует Макриний. Когда Макриний случайно перехватил письмо Матерниана, несущего эти пророчества к императору, он был вынужден убить его, чтобы сохранить свою жизнь. Здесь также уместно пророчество призрака Крефея, из поэмы Валерия Флакка: он предсказывает, что Пелий скоро убьёт Эсона и Алкимеду, и предлагает им совершить самоубийство, до того как это произойдёт. Так они и поступили. Всё это может означать, что некромантия, по большей части, использовалась для мрачной цели, изучения обстоятельств собственной смерти, а также, может быть, то, что литературные источники, от которых мы получаем информацию, могут вкладывать тематически соответствующие пророчества в уста мёртвых. В поэме Лукана Эрихто не только может раскрыть обстоятельства будущих смертей через некромантию, но, в ограниченных масштабах, она также может изменить их: ускорить или отложить запланированную дату смерти для тех, чья смерть несущественна в грандиозных схемах Судьбы[28]. Эти соображения определяют практику некромантии, как близкую к использованию призраков для проклятий, а также к тем, о которых мы будем говорить в следующей главе.

Мёртвые могут также передавать эсхатологическую информацию о природе жизни, смерти и вселенной, информация которая не привязана к прошлому, настоящему или будущему. Эта мудрость, похоже, в каком-то смысле, сродни посвящению, которое они проходят, попадая в загробную жизнь. В поэме Гомера, призраки объясняют Одиссею принцип работы загробного мира: Тиресий рассказывает ему, как заставить других призраков признать его, дав им испить крови; Антиклея объясняет ему шаткую природу призраков. В упоминаниях Крантора, Элизий из Терины узнаёт у призраков своего отца и

своего сына о том, что именно Судьба решает, когда лучше всего умереть. Пс.-Демокритов Останес раскрывает секреты алхимии весьма опосредованно. В поэме Проперция, Синтия рассказывает о двух домах подземного мира. У Вергилия Анхис передаёт Энею знания о реинкарнации. В трудах Лукиана Менипп прибегает к некромантии, чтобы узнать смысл жизни: Тиресий сказал ему, что беззаботная жизнь лучше всего, что он должен игнорировать философов, отдыхать и много смеяться. Платон пишет, что во время своей временной смерти Эр, сын Армения, путешествует по вселенной, в которой изучил принципы суда над мёртвыми и реинкарнации, а также слушал музыку сфер. В упоминаниях Цицерона, Сципий, а также в упоминаниях Плутарха, Тимарх, имели точно такие же путешествия, с такими же обстоятельствами[29].

Во многих этих случаях, призраки или трупы, беседуют и дают информацию, избегая ответов на прямые вопросы. Уклонение от ответов невозможно, если верить однозначному принципу Лукана, который говорит, что в оживлении трупа, которое совершила Эрихто, гортань и язык для того, чтобы труп мог ответить на поставленный вопрос, должны были быть целыми. Похоже, что это ограничение действует на уровне высказывания, а не принципа, потому что после этого, труп просит Эрихто позволить ему снова умереть «с тихим лицом»[30].

Латтимор (Lattimor), профессионально изучавший древние эпитафии и их субъектов, называемых в литературе призраками, установил, что существует связь, между темами в эпитафиях, и темами, обсуждающимися в контексте некромантии. Огромное множество эпитафий сохранилось в греко-римских древностях, около ста тысяч на латыни и десятки тысяч на греческом. Их можно разделить на три основных вида: безликий голос может описывать мертвеца в третьем лице; автор эпитафии и/или другой человек могли обращаться к мертвецу, от первого или от второго лица; покойник может обратиться к читателю, используя, по мере необходимости, первое или второе лицо. Этот третий вид обращения соотносится с некромантией в том, что мёртвые в своём послесмертном состоянии, говорят с живыми из своей могилы. Вторая и третья категории смешаны, чтобы сформировать диалог в следующем примере: «Я бессмертная, а не смертная женщина». «Я удивлён тобой. Но кто ты?» «Исидора». Но даже в «чистых» примерах третьей категории встречаются диалоги, потому что автор слов, данных мёртвому человеку, пытается передать то, что у него (мёртвого) на душе через эти слова, и вызвать какое-то конкретное отношение к нему у того, кто прочитает эпитафию: «Хоть я и мертва, я люблю своего мужа». Тексты эпитафий иногда описывают как умер человек (в бою, или при рождении, от руки убийцы, от болезни, утопления, и т.д.), прежде всего, отмечаются преждевременные смерти детей и незамужних девушек; пожелания, наставления и проклятия с целью защиты и сохранения могилы или воздающие почести умершему; сожаление о потере солнечного света и его бесполезность в загробном мире; утешения как для мёртвых, так и для живых; экзегеза подземного мира и жизни после смерти (в том числе, и её отрицание); и даже пророчества о гибели, довольно обычное явление в эпитафиях, чтобы оповещать читателя, что судьба мёртвого человека, могилу которого он видит, однажды постигнет и его[31]. Как мы уже знаем, эпитафии иногда приглашают прохожего пообщаться с умершим при помощи некромантии (Глава 1).

\*\*\*

Как мы уже видели, все типы некромантических предсказаний, в теории и в конечном итоге, могут быть взяты из древних представлений о призраках, их мотивах, и других деталях. Но также существуют другие объяснения и контекстуализация механизмов некромантических пророчеств. В самом деле, похоже, слишком много объяснений мудрости мёртвых противоречат друг другу. Их огромное число, к сожалению, подрывает

их самостоятельность и оставляет впечатление, что мудрость мёртвых является итогом множества точек зрения. Мнения Платона и Пифагора о том, что душа, отделённая от тела, будь то временно или постоянно, защищена от материальных воздействий, пользовались особой популярностью. Это понятие лежит в основе рассказа Платона об Эре в «Государстве» и его теории форм, как подмечается, например, в «Федоне»: «Знания не могут быть получены ни при каких обстоятельствах, кроме как от мёртвых»[32]. Пс.-Клемент в «Признаниях» объясняет эффективность некромантии тем, что как только душа отделяется от тела, она сразу же познаёт будущее. Схолии к «Одиссее» объясняют знания призрака Антиклеи о происходящих событиях в Итаке таким образом: «После распада связи с телом, души каким-то образом сохраняют восприятие и знание вещей материального мира, знание, являющееся менее телесным и более чистым, чем знание людей, которые состоят как из тела, так и из души». Считалось также, что душа отделялась от тела во время сна и, следовательно, увеличивала свою проницательность. Ксенофонт объяснил, что во сне, который сродни смерти, душа человека наиболее раскрывается в своём божественном аспекте и может заглянуть в будущее, потому что она не ограничена телом. Цицерон, также утверждает, что сон, будучи подобным смерти, позволяет душе быть более проницательной. У Эсхила также есть представление о том, что «спящий ум (*phren*) освещён глазами». Философ Ямвлих объясняет пророческую силу сновидений тем, что во время сна душа больше не отвлекается на управление телом, и поэтому может свободно размышлять о реалиях, из которых может делать выводы о будущем, потому что она охватывает понимание всех процессов мира. Кроме того, чем больше душа отделяется от тела, тем больше она становится единой со своим первоначальным источником, всезнающей интеллектуальной или божественной сущностью. Во сне, находясь в отделённом от тела состоянии, душа может также наблюдать болезни своего тела, и это объясняет, как действуют инкубационные сны в храмах Асклепия[33].

Одним из проявлений такого мышления было более конкретное представление о том, что будущее планировалось в загробном мире, и призраки имели доступ к этим планам. В поэме Вергилия, Анхис после намёка на теорию форм, показывает Энею души великих римлян, ожидающих в подземном мире своего нового воплощения. У Лукана, призраки могут получить знание о будущем, наблюдая за Судьбами (*Parcae*) людей. Призрак Юлии видел, как судьбы рушились, множество нитей жизни обрывались, Фурии размахивали факелами, Харон собирал дополнительные лодки, и Тартар, широко открывая свои врата, вёл подготовку к войне между Цезарем и Помпеем[34].

Призраки также могли получать свои пророческие способности от земли, на которой они жили. Пророческие силы, приписываемые земле в древности, наиболее известны в традициях, связанных с Дельфами, которые Найт (Knight) рассматривает как *nekuomanteion*[35]. Дельфийский миф утверждал, что оракулов когда-то возглавляла сама Земля и её дочь Фемида, а знаменитый Пифон этого места был хтоническим змеем[36]. Под храмом Аполлона, жрица Пифия, перед прорицаниями пила воду из подземного источника. В древности некоторые люди верили, что пророчества, которые она произносила, были вызваны эманациями из пропасти или пещеры в земле под храмом; такой взгляд на вопрос упоминается в трудах Цицерона[37]. Безрезультатные раскопки земли под храмом, в XX в. создали общее убеждение исследователей, что если земля и испускала так какие-то эманации, они не существовали в физическом измерении в виде вредоносных газов. Но современное геологическое исследование утверждает, что земля действительно испускала в храм ядовитые газы[38]. В Дельфах можно найти несколько сходств с некромантией. Еврипид пишет, что когда Аполлон отобрал контроль над Дельфами у дочери Земли, Фемиды, Земля, в отчаянной попытке испортить свои пророческие свойства, породила «проявления / призраков сновидений»,

(*phantasmata o<neiron>*), которые посещали людей ночью, и рассказывали им о прошлом и о будущем. Но Зевс был благосклонен к Аполлону и остановил эти видения[39].

Земле также поклонялись, как и Зевсу в Додоне, и Иустин Философ ассоциирует Дельфы и Додону (также и оракул Амфилоха) с некромантией. Нюкта также пророчествовала в Дельфах ещё до Аполлона. Аполлон делил с Землёй свои оракулы. В его оракуле в Кларосе (Малая Азия) жрец Аполлона пророчествовал после того, как выпивал мантическую воду из тайного источника в искусственной лабиринтной пещере в подвале храма (который был построен, по крайней мере, в IV в. до н.э.). Однако такая вода сокращала жизнь. Оракул предсказал смерть Германика[40]. В Спарте алтарь Аполлона в Гасептоне был связан с храмом земли. У Земли был собственный оракул в Гайосе, на полуострове Ахей. Оракул был расположен в пещере, и возглавлялся целомудренной жрицей, которая спускалась в туда для получения пророчества, после употребления бычьей крови (вероятно, ядовитой). Считалось, что когда-то Земля также имела свой оракул в Олимпии[41].

Каков был источник пророческой силы земли? Для Демпси (Dempsey) это была именно связь с пророчествами мертвецов: если он прав, то на землю вряд ли можно смотреть, как на объяснение сил некромантии. Однако пророческая сила Земли была, скорее всего, следствием её другой стихии — силы плодородия, которая сама по себе была силой, смотрящей в будущее и составляла основную и главную причину беспокойства, связанного с будущим, для любой древней общины. Это была, в конце концов, Персефона, дочь богини плодородия Деметры, которая присутствовала на пророчествах призраков у Ахерона. В римскую яму (*mundus*) из которой регулярно появлялись призраки, спускались трижды в год, чтобы предсказать будущее урожая. По версии Родэ (Rohde) и других авторов, пророческая сила самой земли объясняла пророческие способности похороненных в ней выдающихся людей, таких как Трофоний, Амфиарай и Асклепий. Имя Трофоний само по себе значит «плодородие» (*trepho, trophos*, и т.д.). В трагедии Эсхила «Семеро против Фив», похоже, что Амфиарай обещает исполнение важных пророчеств и в том числе плодородие, когда восклицает «Я обогащу эту землю!»[42]. Недавно было сделано интересное предположение о том, что Минойцы успокаивали своих мертвецов (похоже что это была основная задача некромантии в древней Греции) чтобы те не вмешивались в плодородие земли[43].

Некоторые объяснения механизмов некромантического предсказания парадоксально отрицают присущие призракам пророческие способности. Это заметно в случае с «Одиссеей», где призрак Тиресия — единственный, у кого есть способность к предсказаниям, и то потому, что он был пророком при жизни. В поэме Сиция, поверхностные пророчества, данные Сципию, также подпитываются призраком Сивиллы, которая была при жизни пророчицей[44]. Ещё одно фундаментально антинекромантическое убеждение встречается в гомеровских стихах, которые упоминают бездумных мёртвых. Преимущество Тиресия состояло в том, что после смерти он сохранил свой разум, в то время как другие призраки просто вились вокруг[45]. Эта бездумность лучше всего показана в случае с матерью Одиссея, Антиклеей. Она не может узнать сына, когда впервые появляется перед ним, но затем узнаёт его, сразу же после того, как её память временно восстановлена питьём крови. Однако это понятие неприводимо даже в прямом контексте. Даже если Эльпенор сохранил свой разум по причине того, что остался не погребённым, Аякс сразу отказывается пить кровь, потому что он уже узнал Одиссея[46]. Призраки второй *Nekuia*, также не могут узнать друг друга, несмотря на отсутствие крови. Сорвин-Инвуд (Sourvinou-Inwood) считает, что мёртвые потеряли свои знания, чтобы отдалиться от архаики и оставаться в микенской эсхатологии[47]. Но, возможно, призраки могли быть одновременно мудрыми и не



мудрыми. Наложение проклятий, как ни парадоксально, может потребовать того, чтобы призраки, которых используют в ритуале, были одновременно сильными, чтобы достичь механического связывания, но в то же время и слабыми, чтобы стабилизировать эффект, как в случае с проклятием направленным на Пасианакса (= «Правителя всего»?) из II или I в. до н.э., Мегара: «Когда же ты, о Пасианакс, прочитаешь эти слова — но ты никогда, о Пасианакс, не прочитаешь эти слова, никогда Неофаны не пойдут против Агасиболо. Но так же как и ты, о Пасианакс, лежишь здесь бесполезным, столь много Неофанов также станут бесполезными воспоминаниями»[48] Также, возможно, антинекромантическим является тот факт, что у Лукана Эрихто должна наложить заклинание на оживлённый труп с целью дать ему знания, чтобы тот смог ответить на поставленные перед ним вопросы[49].

Особенность реки Леты — «забывание», это явление, которое, похоже, выборочно, отбирает разум у призраков, в поэме Гомера, оно плохо уживается с верой в эффекты некромантии. Лета была либо местом в загробном мире, через которое проходили призраки, либо источником из которого они пили, таким образом теряя всю свою память о смертной жизни. В «Переправе» Лукиана, предполагается, что тиран Мегапент был наказан в подземном мире, не получив возможности испить воды Леты, чтобы его пытали его же воспоминания о потерянной земной роскоши. Также в его «Разговорах в царстве мёртвых» Диоген побуждает Александра преодолеть своё горе, выпив из Леты[50]. Очевидно, что цель Орфических золотых листьев, помешать своим носителям, в исключительных случаях, выпить из Леты, и дать им выпить из Мнемозины — «реки памяти», чтобы они могли полностью осознавать цикл реинкарнации, в который они вовлечены, и таким образом использовать эти знания в своих интересах. Но если мёртвые не могли вспомнить свои прошлые жизни, как они могли давать откровения, столь простые для некромантии, о том, что они испытали в жизни? Или как призраки узнают своих близких, чтобы дать им спонтанные пророчества? Можно найти множество призраков, которые по какой-то причине не пили из Леты. Преждевременно умершие, убитые и непогребённые, наиболее предпочитаемые в магических практиках, предположительно не пили из неё. Но для Лукиана Лета оставляла вопросы, которые следует рассмотреть: когда призрак Юлии появляется перед Помпеем, она объясняет, что её любовь к нему настолько сильна, что она избежала потери памяти от вод Леты. Другие же попросту не устояли перед этой трудностью: В романе Апулея Телефрон жалуется на то, что был вызван после того как выпил воду из Леты, но тем не менее, продолжает раскрывать переживания своей жизни и смерти до того момента. Когда призрак Синтии внезапно появляется перед Проперцием, она отмечает, что Лета повредила её губы. Несмотря на это, она продолжает демонстрировать полные воспоминания об их совместной жизни и даже обвиняет Проперция в том, что он её забыл: без сомнения, просто творческий парадокс. Когда Стаций ссылается на некромантию под прозвищем «обрядов Леты», он показывает нам преднамеренный парадокс; если же слово «Лета» просто служит метонимией для «подземного мира» это определение выбрано некорректно[51].

Вопросы, обсуждавшиеся в этой главе, были рассмотрены Августином в конце античности. Его слова заслуживают цитирования в качестве некоего переосмысления с христианской точки зрения языческого мышления о мудрости мёртвых:

*«Откуда мёртвые знают, что происходит в мире живых. Следует признать, что мёртвые не знают, что происходит здесь, по крайней мере, не так как мы это понимаем, но они узнают о событиях впоследствии от людей, которые приходят к ним, умирая. Люди, которым разрешено помнить что-то из жизни, могут рассказать им всё, но в рамках дозволенного, а также то, что они должны услышать. Мёртвые также могут получать*



информацию от Ангелов, которые в курсе всего что происходит. Ибо, если бы не Ангелы, которые могли бы посещать царства живых и мёртвых, Господь Иисус не сказал бы: “Умер нищий и отнесён был Ангелами на лоно Авраамово.” [Лк. 16:22]. Соответственно, Ангелы, которые забирали человека из мира живых, имели возможность быть в мире живых в какой-то момент и в то же время в мире мёртвых. Духи мёртвых могут также узнать кое-что из того, что происходит в мире живых через откровения Святого Духа – но только то, что им нужно знать, и только те, которые должны знать, и не только то, что произошло в прошлом, или происходит в настоящем, но даже то, что произойдёт в будущем. Точно так же, только пророки, а не все люди, когда-то знали ответы на некоторые вопросы при жизни, и даже они не знали всего, а только те вещи, которые открывало им божественное откровение. Священное Писание также свидетельствует о том, что некоторые из мёртвых были отосланы в мир живых, так же и наоборот, Павел был забран в рай из царства живых. [2 Кор. 12:2]. Ибо мёртвый пророк Самуил предсказал будущее царю Саулу, ещё до того как он жил [1 Цар. 28:7-9]»

— Августин. De cura pro mortuis gerenda 15 (PL 40.602)[52]

*Перевод: DrNuke для Ордена Хранителей Смерти  
12.12.2017г.*

- [1] Лукан Фарсалия 6.425-34; Буше-Леклерк 1879-82, 1: 337; и Masters 1992: 186. Стаций “Фиваида” 4.409-14. Филострат “Героика” 194 95 Кайзер.
- [2] Ср. Ahl, 1976: 131, 138, и 146; Volpilhac, 1978: 287; и Masters, 1992: 196 и 199-201.
- [3] Аверно: Страбон C245, в том числе Эфор FGH70 FI34a. Телефрон: Апулей «Метаморфозы» 2.29. Публий: Флегонт из Тралл «Удивительные истории» 3, Hansen, 1996: Габиен: Плиний «Естественная история» 7.178-79. Стаций «Фиваида» 2.94-124.
- [4] Платон «Законы» 865; Ксенофон «Киропедия» 8.7.18-19; и Валерий Флакк «Аргонавтика» 3.389 90. У Ливи 3.58, призрак Вергинии, как говорят, переходил из дома в дом, совершая непосредственную месть, выбирая виновных в её смерти. Призраки могут даже преследовать призраков своих убийц, так как Клавдий преследует Агриппину в трагедии Пс.Сенеки «Октавия» 614-47. Bevan, 1926: 61; Hickman, 1938: 119-21; Jonston, 1999: 28, 55-56, 141-48.
- [5] Клеоника: Плутарх «Моралии» 555с и «Кимон» 6; Павсаний 3.17.7-9; и Аристодем FGH 104 F8.1. Паманий: см. Главу 7. Агриппина: Светоний «Нерон» 34, итд.; см. Главу 10. Мелисса: Геродот 5.92 (Глава 4). Селинунт: Jameson и др., 1993: Side B. Ср. Архилоха, прощение Коракса в Тенароне, опять же по совету Дельф (Плутарх «Моралии» 560с и «Нума» 4; и Элиан F83 Domingo-Foraste). Более незначительным образом, проявление призрака Агамемнона, который вынудил Клитемнестру принести подношения на его могилу («Электра» Софокла 410, 417-23, и 459-60). Народные традиции: Felton, 1999: 7.
- [6] Дервенский папирус, графа №2; Rohde, 1925:179; Henrichs, 1984: 257 и 261-66; и Jameson и др., 1993: 81 и 116- 20; также Garland, 1985: 94 и Jonston, 1999: 273-79; и Brown, 1984 в более общем плане по Эриниям.
- [7] Эсхил «Эвмениды» 94-177; Сенека «Фиеста» 1-121; Пс.-Сенека «Октавия» 619-20; ср. Hickman, 1938: 32-38, 95, 116, и 121; и Devereux, 1976: 152 -57.
- [8] «Эдип» Сенека 643-45. Апулей «Метаморфозы» 2.27-30 (Телефрон), 8.8 (Глеподем, и 9.31 (мельник)). Крантор из Сол у Плутарха в «Моралии» 109b-d. Проперций 4.7.35- 46. Вергилий «Энеида» 1.353 59. Аристотель «О животных» 673a. Мегарийская повесть: Цицерон «О дивинации» 1.57; и Элиан F82 Domingo-Foraste; ср. Felton, 1999: 20-21 и 29-34 (для «кризисных явлений»). Феоклимен: Гомер «Одиссея» 20.351 -57; ср. Jonston, 1999: 32.

- [9] Еврипид «Гекуба» 1-27. Плавт «Мостеллария» 497-504. Вергилий «Энеида» 6.347-62 и 511-29. Тибулл 1.5.51.
- [10] Гомер «Одиссея» 24.24-97 и 122-90. Силий Италик «Пуника» 13.654-57. Фрагмент новеллы: Р. Оху, 416; ср. Stephens и Winkler, 1995: 409-15, Формула папируса: PGM 1V.2006-125.
- [11] Геродот 5.92, с Ganschietz, 1929 со Sten, 1989; также Johnston, 1999: Силий Италик «Пуника» 13.615-49. Аппиан: Плиний «Естественная история» 30.18. Филострат «Героика» 29 (Гомер) и «Жизнь Аполлония» 4.16 (Аполлоний).
- [12] Указания Эльпенора: Гомер «Одиссея» 11.61-79; Hopfner, 1921 24, 2: 550. Указания Тиресия: Гомер «Одиссея» 11.77 и 129; для фольклорного сравнения техник задабривания Посейдона, Hansen, 1977 и 1990; Dimock, 1989: 145; Nagy, 1990: 214; Kaldick, 1994; и Sourvinou-Inwood, 1995: 115.
- [13] Полидор: Еврипид «Гекуба» 47-54. Циллус: Теопомп FGH 115 F350. Деифил: Пакувий «Илион» и Warmington, 1935-40, 2: 328-41. Палинур: Вергилий «Энеида» 6.365-66. Комар: Пс.-Вергилий «Комар» 210 383. Ср. Felton, 1999: 8-12. Хитроумный Сизиф использовал неизбежную неугомонность призраков, чьи тела не были захоронены, потому приказал своей жене не хоронить его тело, чтобы он мог вернуться в царство живых после смерти (Алкей 1-38; Феогнид 711-12; Ферекид FGH 3 F119; и Евстафий в «Одиссее» Гомера 11.592; ср. Johnston, 1999: 9).
- [14] Гомер «Илиада» 23.69-92. Силий Италик «Пуника» 13.457-65.
- [15] Проперций 4.7.23 34, 79 86 (Синтия), и 4.11.1 (Корнелия). Платон «Федон» 81H-d, Ахиллес: Филострат «Жизнь Аполлония» 4.16. Накрасон: Hermann и Polatkan, 1969; про сады воспоминаний, см. Toynbee, 1971: 94 100. Паулл: Силий Италик «Пуника» 13.696-716.
- [16] Плиний «Письма» 7.27; и Лукиан «Любители лжи или Невер» 31.
- [17] Геродот 5.92; Bernstein, 1993: 98. Апулей «Метаморфозы» 2.29-30.
- [18] Лукиан «Любители лжи или Невер» 14. Ахиллес: Филострат «Жизнь Аполлония» 4.16. Валерий Флакк «Аргонавтика» 1.741. Гелиодор «Эфиопика» 6.15.
- [19] Гомер «Одиссея» 11.155-62, 181-96 (Антиклея), и 492- 504 (Ахилл). Эсхил «Персы» 700-738 и 805-6; ср. Hickman, 1938: 29-30.
- [20] Гомер «Одиссея» 11.457-61 (Агамемнон) и 24.98-204 (поклонники). Лукан «Фарсалия» 6.776-805.
- [21] Силий Италик «Пуника» 13.507-15; кол. 874-93 о дальнейшей судьбе Ганнибала. Вергилий «Энеида» 6.886-92. Лукан «Фарсалия» 6.803-15. Стаций «Фиваида» 4.637-44. Валерий Флакк «Аргонавтика» 1.744-45. Гелиодор «Эфиопика» 6.15.
- [22] Гомер «Одиссея» 11.101-33 («если это – сделай то») и 134-37 (смерть). Позже эта форма была позаимствована Вергилием для «Энеиды» 6.770 и 828-29; Проперций 4.11.79 и 85 (Спонтанный), и Гелиодор «Эфиопика» 6.15. Высказывания призрака Агамемнона с предсказанием будущего в 451-52 — скорее гипотезы, чем полноценные предсказания.
- [23] Эсхил «Персы» 739-41, 790-803, и 816-17; ср. Eitrem, 1928: 14; Hickman, 1938: 28-29; и, крайне важно, Alexanderson, 1967. Сенека «Эдип» 642-58.
- [24] Сенека «Эдип» 633-41.
- [25] Гомер «Одиссея» 11.403-56. Силий Италик «Пуника» 13.372-5 (Александр) и 669-71 (отец). Эсхил «Персы» 782-86.
- [26] Гомер «Одиссея» 11.134-37, также обратите внимание на Schwartz, 1924: 140-43 и Hansen, 1977: 44; Аналогическое пророчество – всё, что сохранилось из «Психагогов» Эсхила F275 *TrGF*. Лукан «Фарсалия» 6.803-20; ср. Morford, 1967: 72; Ahl, 1969: 345 и 1976: 147; Faurh, 1975: 342; Volpilhac, 1978: 287-88; и Masters, 1992: 202-3.
- [27] Если брать в качестве примера трагедии, то в произведении Эсхила, можно выделить откровения призрака Дария, которые в основном касаются персидских смертей («Персы» 816-20; ср. с упоминаемым в «Психагогах»). В трагедии Софокла, когда Агамемнон является Клитемнестре во сне, он предсказывает её смерть («Электра» 417-27). Одно из

предсказаний будущего в трагедии Эврипида, сделанное Полидором, предвещало смерть его сестры («Гекуба» 40-46; ср. Nickman, 1988: 55-56 и 72-74 для трагедии Энния «Гекуба»). В поэме Сенеки, призрак Гектора предсказывает смерть Астианакта («Троянки» 452-55) и также призрак Фиеста, предсказал смерть Агамемнона («Агамемнон» 44-48); призрак Лая наводит ужас на собственный дом («Эдип» 645-46; ср. Nickman, 1938: 106-11). В трагедии «Октавия», призрак Агриппины предсказывает смерть Нерона (Пс.-Сенека «Октавия» 620-30).

Среди не трагических примеров спонтанной некромантии, можно выделить появление призрака Патрокла перед Ахиллесом, который пророчествует о его смерти под стенами Трои (Гомер «Илиада» 23-80-81). Откровение Клеоники к Павсанию о его смерти, однако, он его не понимает (Плутарх «Моралии» 555с и «Кимон» 6). Призрак Тиберия Гракха является во сне своему брату Гаю, чтобы предупредить о его неминуемой смерти (Валерий Максим, 1.7.6). Одно из видений Синтии, в её внезапной некромантии с Проперцием, предсказало его неминуемую смерть (Проперций, 4.7.93). В поэме Лукана, к призраку Юлии также приходит внезапное видение смерти Помпея (Лукан «Фарсалия» 3.30-34). В поэме Стация, Лай предсказывает смерть абсолютно всех вокруг («Фиваида» 4.637-44). Призрак Нерона посетил своего биографа Панния, чтобы предсказать, что он умрёт после завершения третьей книги своей работы (Плиний «Письма» 5-5). Призрак Самуила, вызванный Аэндорской волшебницей, также предсказал смерть Саула (1 Царств 28.3-25 и Иосиф Флавий «Иудейские древности» 6.335-36).

[28] Гелиодор 6.15. Каракалла: Геродиан 4.12-14 и Дион Кассий 79.4-7. Валерий Флакк. «Аргонавтика» 1.747-51 и 812-24. Лукан «Фарсалия» 6.605-18, и cf. 529-31.

[29] Для сравнения: Clark, 1979: 94 и 168. Гомер «Одиссея» 11.146-49 и 216-24. Элизиум: Цицерон «Тускуланские беседы» 1.115; и Плутарх «Моралии» 109a-d и «Кимон» 6. Останес: Пс.-Демокрит «Физика и мистика» 2, р. 42, 21 Berthelot (у Bidez и Gumont 1938, 2: 317-18). Проперций, 4.7.55-70. Вергилий «Энеида» 6.724-51. Лукиан «Менипп» 3-5 и 21; Лукиан извлекает много уроков для жизни из подземного мира — см. «На горе» 16-20, «Разговоры в царстве мёртвых» 1, «Рыбак, или Восставшие из гробов», и «Переправа» («Тиран»). Платон «Государство» 614b-21d. Цицерон «Сон Сципиона» («Государство» 6.9-29). Тимарх: Плутарх «Моралии» 590-92.

[30] Лукан «Фарсалия» 6.761-62 и 821.

[31] Lattimore, 1962: 14 (числа), 21-26 (экзегеза загробной жизни), 49 (Исидора), 58 (люблю своего мужа), 107-41 (уход за могилой), 142-58 и 184-203 (причина смерти), 159-64 и 172-77 (неэффективность), 215-65 (утешения и *memento mori*). см. также Strubbe, 1991 проклятия для защиты могил, и для эпитафий в целом, Kurtz и Hoardman, 1971: 259-66.

[32] Платон «Государство» 614b 2 Id (Er) и «Федон» 62-68 (формы; цитата: 66с); ср. Festugiere, 1944-45, 2: 441; и Bolton, 1962: 146-47.

[33] Пс.-Климент «Признания» 2.li. Схолии к «Одиссее» Гомера 11.174. Ксенофонт «Киропедия» 8,7.21. Цицерон «О дивинации» 1.63-65. Эсхил «Эвмениды» 104; ср. Rohde, 1925: 7 и Bremmer, 1983: 51. Ямвлих «О египетских мистериях» 3.3; это частично основывается на упоминаниях Гиппократ в «О диете» 4.86; ср. также Плотин «Эннеады» 4.3.27.

[34] Вергилий «Энеида» 6.752-892 (ср. 730-34, теория форм). Лукан «Фарсалия» 3.12-19 (Юлия) и 6.777-78 (Судьбы). Платон в диалоге «Государство», где изображены мойры, сделал их богинями, поющими о настоящем (Клото), о прошедшем (Лакхесис), о будущем (Атропос), «Государство» 617с.

[35] Knight, 1970: 67-69.

[36] Эсхил «Прометей прикованный» 209-10 и «Эвмениды» 1-8; Еврипид «Орест» 164; Страбон G422; Диодор 16.26; Плутарх «Моралии» 402d; Павсаний 10.5.5-6; Аполлодор «Мифологическая Библиотека» 1.4.1.3; Менандр Ритор р. 441 Spengel; Элиан «Различные

- повести» 3.1. Ср. Amandry, 1950: 201-14; Fontenrose, 1959 стр. 47-49 и 394-97; Clark 1968: 74; Price, 1985: 139-42; и, важно, Sourvinou-Inwood, 1987.
- [37] Цицерон «О дивинации» 1.19.38, 1.36.79, 1.50.115, и 2.57.117; Диодор 16.26; Страбон С419; Валерий Максим 1.8.10; Лукан «Фарсалия» 5.132 и 165; Плиний «Естественная история» 2.208; Пс.-Лонгин 13.2; Плутарх «Моралии» 402b, 432c-38d; Павсаний 10.5.7; Дион Кассий 62.14.2; Пс.-Аристотель «Космология» 395b (I или II в.); Ямвлих «О египетских мистериях» 3.11; Иустин 24.6.9; Св. Иоанн Златоуст «Беседы на первое послание к коринфянам» 29.1 (РС 61, р. 242); Ориген «Против Цельса» 3.25 и 7.3; Схолии к «Богатство» Аристофан 39.
- [38] Старые результаты раскопок: см. Amandry, 1950: 214-30; и Fontenrose, 1978: 196-203. Новые: Hale, 1997; Я благодарю профессора Deborah Boedeker за внимание, уделённое моим исследованиям.
- [39] Дети земли: Еврипид «Ифигения в Тавриде» 1259-82; дополнение не противоречиво; ср. Delcourt, 1955: 70-85. Земля в Додоне: Павсаний 10.12. Иустин Философ «Апология» 1.18. Ночь в Дельфах: Схолии к Пиндару «Пифийские Оды» и Плутарх «Моралии» 566c.
- [40] Страбон С642; Плиний «Естественная история» 2.232 (о сокращении жизни); Тацит «Анналы» 2.54 (Германик); и Ямвлих «О египетских мистериях» 3.11. Ср. Robert, 1954: 14—16; Robert и Robert, 1992: 286 87; Parke, 1985: 112-70 (стр. 137-39) и 245-46; Parke и McGing, 1988: 84-85; и Faraone, 1992: 61-64. Также Ninck, 1921: 47-99, о гадательных свойствах воды.
- [41] Гасептон: Павсаний 3.12.8. Гайос: Плиний «Естественная история» 28.147 и Павсаний 7.25 (согласно которому, употребление бычьей крови было скорее испытанием целомудренности); ср. Ganschietz, 1919: 2373; Parke и Wormell, 1956, 1: 18; Parke и McGing, 1988: 90 и 93; и Larson, 1995: 125-27. Фемистокл, предположительно, покончил жизнь самоубийством, выпив бычью кровь (Плутарх «Фемистокл» 31, и т.д.; ср. Lenardon, 1978: 194-200); о бычьей крови в некромантическом значении, см. Валерий Флакк «Аргонавтика» 1.730-38 и 816-26, и Главу 16. Олимпия: Павсаний 5.14.10.
- [42] Dempsey, 1918: 5-6. Мундус: Magdetain, 1976: 109. Rohde, 1925: 23; см. также Brelich, 1958: 47; Bonnechere и Bonnechere, 1989: 293; и Bonnechere, 1990: 53-55; и Motte, 1973: 243 44; у Schachter, 1981-94, 3: 72. Walton (1894: 35) однажды сделал предположение, что Асклепий на самом деле был «духом земли». Эсхил «Семеро против Фив» 587.
- [43] Goodison (впервые), опираясь на Branigan, 1993 и 1998.
- [44] Гомер «Одиссея» 11.100-137; ср. Bouche-Leclercq, 1879-82, 1: 334; CoMard, 1949: 23; и Johnston, 1999: 16. Силий Италик «Пуника» 13.497-515.
- [45] Гомер «Одиссея» 10.493 95; «Илиада» 23.104. Для объяснения души в понимании Гомера, см. Bickel, 1925; Bohme, 1929; Rusche, 1930; Darcus, 1979; Bremmer, 1983 и 1994; Jahn, 1987; дальнейшая библиография в Heubeck и др., 1988-92, 2: 90. Гомер: Гомеровский Тиресий был спародирован Матроном в образе Клеоники, которой Персефона дала право говорить после смерти: см. Евстафий «Комментарии к Одиссее» 10.485, и Lloyd-Jones и Parsons «Supplementum Hellenisticum» F540.
- [46] Гомер «Одиссея» 10.553 (Эльпенорова бездумность в жизни), 11.51-83 (смерть Элпенора; ср. Powell, 1977: 22), 11.141 54 (Антиклея; см. Агамемнон 11.390), и 11.541-67 (Аякс). В случае с Ахиллесом или Гераклом, нет упоминания о питье крови (467-73 и 601-17), но это можно объяснить эллиптическим лечением.
- [47] Вторая *Nekuia*: Гомер «Одиссея» 24.15-23, и др. Sourvinou-inwood, 1995: 76-94; ср. Rohde, 1925: 38; Vermeide, 1979: 9; Bremmer, 1983: 84; и Johnston, 1999: 8, и др.
- [48] Audollent, 1904: №43 = Gager 1992: № 43; ср. Bravo, 1987: 199-200; Jordan, 1999: 118; также, для новых версий текста и толкования имён, Voutiras, 1998: 64-66 и 1999.
- [49] Лукан «Фарсалия» 6.775-76.
- [50] Про Лету, как уровень мира мёртвых, см. Аристофан «Лягушки» 196; Платон «Государство» 621a, и т.д.; ср. Clark, 1979: 179-80. Мегапент: Лукан «Переправа» 28. У



Силия Италика, только счастливым призракам с Елисейских полей разрешалось пить из Леты: «Пуника» 13.552-55. Диоген: Лукиан «Разговоры в царстве мёртвых» 13.

[51] Орфические листья: Bernand, 1991: 381-96, также см. [Главу 8](#) и [Главу 11](#). Лукан «Фарсалия» 3.28-29. Апулей «Метаморфозы» 2.29. Проперций 4.7, стр. 10 и 15-20. Стаций «Фиваида» 4.14.

[52] Эта поразительная работа рассматривает множество интересных вопросов о древних верованиях, касающихся призраков, в том числе физическом проявлении призраков непогребённых(10), предсмертных переживаниях (14), Аэндорской волшебнице (обсуждение в 15 продолжается) и вмешательства мучеников в мир живых (16).

## ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ГЛ. 16 МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ И СМЕРТЬЮ.

Когда проводится некромантическая операция, живые и мёртвые – представители разных миров, пребывающие в разных состояниях – встречаются и взаимодействуют. Соответственно, эта встреча нередко воспринимается как происходящая на равном удалении от жизни и смерти, которые могут трактоваться и как пространственно различные миры, и как различные состояния.

В пространственном отношении в процессе некромантии стирается граница между «верхним» и «нижним» мирами, в связи с чем будет одинаково справедливо говорить и о том, что живые спускаются в подземный мир, и о том, что мёртвые поднимаются в мир верхний. Очевидно, встреча происходит на некоей «пустоши» между этими мирами. Данную двойственность можно встретить уже в «Одиссее»[1] и проиллюстрировать двумя примерами. Во-первых, Ахиллес и Цирцея говорят, что Одиссей спускался в Гадес, выполняя некромантическую операцию; при этом о духах умерших говорится, что они поднимались ему навстречу[2]. Во-вторых, встреча происходит в пространстве между двумя пограничными реками. Одиссей пересекает Океан, а духи мёртвых, очевидно, пересекают Ахерон или поднимаются вверх по нему, чтобы встретиться с Одиссеем[3]. Известно описание, данное Лукианом тому двойственному пространству, в котором происходят некромантические операции:

«И хотя фессалийская ведьма  
И принуждает судьбу, – неизвестно, откуда ль выводит  
Или, спустившись туда, стигийские тени встречает»

— Лукан, «Фарсалия» 6.651-653.

Схожим образом древние нередко высказываются неоднозначно относительно того, подразумевало ли общение с духом в *nekuomanteion* спуск вопрошающего или подъём умершего. Согласно Плутарху, в *nekuomanteion* в Геракле Павсаний вызывает Клеонику в верхний мир (*anakaloumenos*). Однако Помпоний Мела рассказывает, что по Гераклеийской пещере можно было спуститься к духам. Дух Мелиссы явился (*epiphaneisa*) в Ахеронском *nekuomanteion*; в то же время, именно оттуда Орфей, вероятно, начинал своё знаменитое нисхождение в Гадес[4].

Вообще говоря, отношения между нижним и верхним мирами зачастую лучше всего характеризуются как отношения разных «измерений» (в современной терминологии), а не



физически существующих пространств. Предположение *prima facie*[5], что нижний мир расположен под верхним, словно этаж дома, и все части мира мёртвых находятся в параллельных и статичных отношениях с соответствующими частями мира живых, нередко оказывается несостоятельным. Расстояние, пройденное в нижнем мире, не соответствует расстоянию в верхнем. Так, Менипп у Лукиана спускается в нижний мир в Вавилоне и после пешего путешествия длиной всего лишь в день спокойно поднимается на поверхность через пещеру Трофония в Ливадии. Кроме того, не всякое место нижнего мира находится под соответствующим местом верхнего. Филострат объясняет, что те, кто спускался в пещеру Трофония, возвращались на поверхность в различных точках, некоторые рядом с оракулом, некоторые – на значительном удалении от него. Хотя большинство вопрошающих всё же поднимались в мир живых в границах Беотии, некоторые оказывались между Локрами и Фокидой. Аполоний Тианский со спутниками поднялись на поверхность в Авлиде. Нет никаких указаний на то, что место и время возвращения зависят от того, сколь успешно вопрошающие находили путь в подземных лабиринтах среди множества выходов. Скорее, подразумевается, что разум пещеры находился в нестабильных отношениях с верхним миром. То, что Аполлонию удалось верно предсказать место возвращения в верхний мир, указывает на его собственную мудрость, а отнюдь не на умение читать карты. Он провёл под землёй больше, чем другие вопрошающие – семь дней, что можно расценивать как знак особого благоволения к нему оракула Трофония. В пользу того, что именно разум пещеры или управляющий ей Трофоний выводил вопрошающих на поверхность в разных местах, говорит и тот факт, что пещера могла произвольно затягивать людей. Плутарх рассказывает о борьбе за руку Аристоклеи, которую злой Стратон и добрый Калисфен вели возле оракула. В результате сама девушка погибла, а Калисфен немедленно исчез, из чего мы, вероятно, должны сделать вывод, что пещера Трофония магическим образом поглотила его, чтобы он мог воссоединиться с невестой в нижнем мире. Павсаний повествует о злом телохранителе Деметрия, который спустился в пещеру за сокровищами и чьё тело впоследствии «появилось» на поверхности в другом месте[6].

Более того, один путь из нижнего мира мог выводить одновременно в несколько точек на поверхности. Как иначе мог Геракл притащить Цербера в Гераклею, Тенарон, Ахерон, Гиераполь и, возможно, Аверно? Когда схоласт Дионисия Периегета говорит, что Геракл спустился за Цербером в Тенароне и привёл его в Гераклею, отнюдь не кажется очевидным, что Геракл намеренно использовал другой выход[7]. Таким же образом, возможно, с меньшим нарушением логики, воды подземного Ахерона и Ахерузского озера могли являться одновременно в нескольких точках на поверхности: разумеется, в Теспотии, но также и в Гераклее, Аверно и, возможно, в любых озёрах *aornos*. Не следует удивляться тому, что части подземного мира могли обладать двойным, а на деле множественным соответствием частям мира верхнего: в конечном итоге, существование в контексте таких отношений не выходило за рамки возможностей посвящённых нижнего мира, греческих «шаманов». Чтобы объяснить факт выхода Геракла на поверхность в различных точках, недостаточно просто сослаться на различия местных традиций. И хотя эти различия изначально могли способствовать умножению выходов, это не объясняет того, как Павсаний, например, мог знать о таком их количестве, перечислить все выходы и при этом не замечать и не отмечать никакого неприемлемого противоречия в этой многочисленности.

*Nekuomanteia* в Гераклее и Тенаре, пещера Трофония и крипты «шаманов» были замкнутыми пещерами. Каким образом древние убеждали себя, что через них можно попасть в нижний мир? Разве что Павсания смутило отсутствие дороги, которая вела бы под землю из Тенарской пещеры[8]. Вероятно, можно подобрать «физические» объяснения: древние могли считать воды, заполнявшие Гераклеийские пещеры,

бездонными, либо истекающими из бездонных источников. Узкие щели в других пещерах, через которые человек не мог ни протиснуться, ни посмотреть, могли считаться вполне подходящими для бесплотных духов из невероятных глубин. Впрочем, читателю уже должно было стать ясно, что в подобных объяснениях не было необходимости. Эти пещеры не *вели* в подземный мир – они *были* подземным миром, единым подземным миром все одновременно.

\*\*\*

Чтобы говорить с мёртвыми, живой должен был прийти в то же состояние, в котором находятся они. Некроманты, вероятно, пытались добиться внешнего сходства с вызываемыми духами. Как мы могли видеть, они предпочитали одеваться в чёрное, а чёрный был типичным цветом духов. Кроме того, они общались с мёртвыми на смеси визга и низких монотонных напевов, характерных для языка самих духов (Главы [11](#) и [14](#)). Возможно, наиболее «правдоподобные» описания духов были сделаны древними именно в результате встреч с некромантами.

Однако достижение одного с мёртвыми состояния предполагало гораздо большее, чем внешнее сходство. Живые должны были до некоторой степени умереть, а мёртвые — воскреснуть. Одиссей возвращает духам, с которыми беседует, толику жизни, давая выпить крови. Однако он сам, соответственно, утрачивает частицу жизненной силы. По возвращении Кирка говорит ему, что он умер и что, таким образом, ему суждено умереть дважды[\[9\]](#). Одиссей рассказывает, что его охватил «бледный ужас», когда духи поднялись пить кровь овцы — другими словами, кровь самого Одиссея. Как будто бы уровень его крови, то есть жизненной силы, приходит в некое гидравлическое равновесие с уровнем жизненной силы духов, чтобы взаимодействие состоялось[\[10\]](#). Гомер также осознаёт некую симметрию некроманта и духов относительно границы между ними. Одиссей так передаёт свой разговор с Эльпенором: Так, меж собою печальный ведя разговор, мы сидели: Меч протянув обнажённый над ямою, кровь охранял я, Призрак же всё продолжал говорить, за ямою стоя» В изложении Иосифа Флавия, Саул «пал на землю» после встречи с духом Самуила, вызванным Аэндорской волшебницей[\[11\]](#).

Сходные идеи о роли крови в некромантии можно найти в ряде латинских текстов. У Плавта Теопропид, придя в ужас при приближении духа, восклицает: «У меня нет ни капли крови: мёртвые зовут меня живым к Ахерону»[\[12\]](#). Лица Канидии и Саганы у Горация бледны, когда они призывают духов на Эсквилине. У Сенеки Креонт так описывает операцию некромантии, проведённую Тиресием: «В жилах кровь холодная застыла» и «Мы чувств лишились», и даже о самом этом рассказе Эдип отзывается: «Холодный трепет до костей объял меня». Стаций приводит противоположный вариант работы с кровью, который, впрочем, также помогает достичь гармонии между духом и вопрошающим. В его изложении, когда дух Лая пьёт кровь, щёки духа розовеют, что прекрасно вписывается в традицию «гидравлического баланса». Однако сходные изменения происходят и с некромантом Тиресием: его седые волосы дрожат и встают дыбом, лицо краснеет, к нему возвращается способность стоять самостоятельно, без опоры на посох или помощи дочери. То есть к Тиресию, который сам изначально походит на духа, возвращается кровь, а с нею и жизненная сила. Ещё один вариант взаимодействия находим у Валерия Флакка: Эсон и Алкимеда призывают дух Крефея, используя кровь некоего животного. Дух Крефея советует им совершить самоубийство, что они и делают, выпив, в свою очередь, крови быка, отравленного для этой цели Фурией. В данном примере кровь дарует жизнь духу и смерть – вопрошающим[\[13\]](#).

«Духоподобная» пара сталкивается также в ходе пародии на некромантию, приведённой в «Птицах» Аристофана: Сократ как *psuchagogos* призывает «летучую мышь»-Херефона[14]. Пародия удачна не только потому, что Херефон походил на духа, но и потому, что он походил на самого Сократа, перед которым предстал как дух (Главы 7 и 8). Представьте себе, как два «пифагорейца» — полумёртвые, бледные, грязные (и потому тёмные?), оборванные и босые, коротко говоря, похожие на привидений — оказываются лицом к лицу. Пифагорейцы, вероятно, уподобляются духам и в «Любители лжи или Невер» Лукиана. Пифагореец Аригнот встречается с духом, обитавшим в доме Эвбатиды, и побеждает его. И Аригнот, и дух описаны как длинноволосые (в обоих случаях используется одно и то же слово – *kometes*). Про духа также сказано, что он грязен (*auchmeros*) и чернее чёрного, а эти характеристики присущи и пифагорейцам. Создаётся впечатление, что Лукиан намеренно подводит нас к сходству Аригнота и побеждённого им духа[15]. Мы также видели у Цицерона шуточную аллюзию на некромантические практики Аппия Клавдия, в ходе которой человек сравнивается с духом (Глава 10).

Иногда духи могли в буквальном смысле копировать вызвавших их некромантов. Как мы видели, одна из сцен некромантии на кумской вазе изображает гадание при помощи зеркала (рис. 10).



10. A female necromancer with a *phiale* and a mirror, and a male ghost in a winding-sheet. Red-figure Cumaean bail amphora, Cumaean Painter, ca. 350–320 B.C. Geneva, Musée d'art et d'histoire 11588, © Musée d'art et d'histoire, Geneva.



Дух находится напротив женщины, за зеркалом, в которое она смотрится, как будто художник хочет показать, что дух и есть отражение в зеркале, отражение, которое, разумеется, должно было быть основано на внешности самого некроманта или, по меньшей мере, испытывать её влияние. Любопытное «отражение» можно видеть на апулийском кратере, изображающем Тиресия (рис. 12).



12. The ghost of Tiresias and Odysseus, with Eurylochus and Perimedes. Red-figure Apulian *krater*, Dolon Painter, ca. 440–390 B.C. Paris, Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles, 422. © Bibliothèque nationale de France, Paris.

Рис. 12, Глава 6

Здесь голова Тиресия – обращённая лицом вверх, удлинённая, благодаря седой бороде, определённым образом соотносится с головой жертвенной овцы, рядом с которой она изображена. Если только это не простое совпадение и не симметрия, соблюждённая ради эстетики, напрашивается вывод, что отражение лица духа можно увидеть в овечьей голове, подвешенной над ямой для сбора крови, капающей из рассечённой шеи. Когда дух Херефона появляется перед Сократом у озера, следует ли считать, что Сократ просто видит собственное отражение в воде? Согласно краткому и туманному папирусу, описывающему гадание посредством мальчика-медиума, перед вопрошающим должен появиться чёрный мальчик. Чёрнота указывает на природу духа, детский возраст – на безвременную смерть, но даже с учётом этого проявленный дух копирует медиума[16].

Наиболее популярным способом общения с духами в практической некромантии можно назвать, вероятно, сон и грёзы. Как мы увидели, у древних сон стойко ассоциировался со смертью: считалось, что на время сна душа отделяется от тела в подобии «временной

смерти». В таком случае некромант, действительно, уподоблялся во сне вызываемым духам (главы 6 и 15).

В любом случае, контакт с мёртвыми был сам по себе «умерщвляющим». Этим объясняется традиция накладывать с их помощью связывающие заклятья[17]. При встрече с духами всегда существовала опасность, что они заберут живого в подземный мир навсегда, даже если у них нет никаких причин для мести. У Апулея мельник убит как будто бы безобидным духом, а у Флегона Махат совершает самоубийство вскоре после того, как заводит любовные отношения с духом Филиннионы. В «Мостеллариях» Плавта Теопропид приходит в ужас от мысли о том, что стуком в дверь дома, населённого духами, потревожил кого-то из них, и они могут унести его за Ахерон «живьём». Косвенно становится понятно, что для этого духу потребуется назвать Теопропида по имени. Такой способ мог бы стать комплементарным соответствием технике вызывания духа. Живые вызывали мёртвых в кенотаф, трижды произнеся их имя (Глава 7), и у Апулея фессалийские ведьмы пытались поднять Телефрона из мёртвых, выкрикивая его имя. Кроме того, дух мог утащить живого в нижний мир, поманив его пальцем. Это подразумевает Плиний в повествовании об изгнании духов из дома Афинодора, где в конечном итоге оказывается, что дух всего лишь хотел показать, где лежит его тело[18]. Что же касается непосредственных отчётов о некромантических операциях, то можно вспомнить, как у Лукана оживлённый мертвец «загнал» Секста и его людей. Сонм духов в «Аргонавтике» Валерия Флакка доводит (*ciet*) Эсона и Алкимеду до самоубийства после их контакта с духом Крефея. Дух Клеоники убивает Павсания, просто отправив его в Спарту (Глава 3). У Гелиодора мать, оживив тело сына, умирает на месте, не выдержав его откровений. Беседуя с духами, Одиссей у Гомера видит свою вероятную смерть от взгляда Горгоны, которую Персефона могла наслать на него в наказание за вторжение[19]. Как мы могли заметить, духи нередко пророчили вопрошающим неминуемую гибель (Глава 15). Вероятно, существовало подспудное осознание того, что некромантия может (хотя это и несколько парадоксально) сократить жизнь участников операции: особенно показателен случай Каракаллы и Макрина. Учитывая всё вышеперечисленное, считалось, что некроманты либо очень храбры, либо находятся в отчаянии, также представлялось естественным обращаться к духам в состоянии ужаса[20].

Возможно, эманации смерти, исходящие от связи живого человека с призраком, распространялись и на тех, о ком задавался вопрос. Вновь следует заметить, что можно было связать врага смертельным заклятием, просто сообщив духам его имя. Означает ли это, что некромант рисковал жизнью любого, чьё имя было упомянуто в ходе операции, вне зависимости от своего отношения к нему? Вероятно, это одна из причин, по которой римские императоры запрещали предсказывать их смерть с помощью некромантии: подобные гадания могли быть сочтены равнозначными проклятию. Богатство и бесчисленные легионы не смогли бы защитить императоров от потусторонних атак. Уместно вспомнить случай, когда влиятельные члены совета города Тудер утратили все жизненные блага из-за таблички с проклятием, помещённой в могилу простым рабом[21]. Всё вышеперечисленное давало Платону довольно весомый повод для отождествления профессиональных некромантов с профессиональными заклинателями (Глава 7).

Литературная традиция отождествляет некромантов с вызываемыми мёртвыми и в другом, не менее интересном, аспекте. Нередко одно и то же лицо в некромантии предстаёт и в качестве вопрошающего, и в качестве вопрошаемого. В «Одиссее» призрак Тиресия вызывают для консультации, как, вероятно, и происходило в его таинственном оракуле в Орхомене; у Сенеки и Стация он же – некромант, вызывающий духов[22]. Тиресий в «Одиссее» показан почти как живой профессиональный некромант, направляющий клиента — Одиссея — в ходе консультации. Это наводит на мысль о том,



что подобная традиция на тот момент уже существовала. Во-первых, Тиресий в любом случае прорицатель[23]. Во-вторых, Тиресий отличается от других теней тем, что сохранил разум живого. В-третьих, в последующей литературе любого сорта было характерно для непрофессиональных некромантов прибегать к профессиональному руководству в своих операциях. Так, Митробарзан направлял Мениппа, Сивилла – Энея, а Эрихто – Секста Помпея[24]. Хотя Одиссей и получил профессиональный совет от Кирки, она (как минимум физически) не присутствует рядом с ним во время операции, зато отчасти присутствует Тиресий и, как Кирка, объясняет Одиссею, как при помощи меча управлять духами до кровавой жертвы. В-четвёртых, золотой посох напоминает жезл психагога[25]. Посох Тиресия становится магическим в мифе, в котором он ударяет им совокупляющихся змей, и сам он сначала превращается в женщину, а затем обратно в мужчину. Важно отметить, что мы находим магов, убивающих змей, в других источниках, повествующих о поднятии мёртвых: оживление Главка Полиидом и оживление Мидаса халдеями (у Лукиана). Входя в подземный мир, можно ожидать увидеть змей, хтонических созданий *par excellence*[26]. Ещё одно раннее упоминание о Тиресии–некроманте можно найти в «Эдипе» Софокла, где правитель оскорбительно называет Тиресия прорицателем, магом и нищим жрецом (*mantis, magos, agyrtes*)[27].

Тиресий, несомненно, выступает в обеих своих ролях в сложном отрывке из комментария к «Алексахандре» Пс.-Ликофрона. Кассандра предсказывает, что Одиссей отправится в подземный мир и найдёт там Тиресия–*nekromantis*. В «Суде» вариант этого слова с *u* – *nekuomantis* – определяется как «спрашивающий совета у мёртвых», то есть «некромант». Именно таково, по всей видимости, и значение слова *nekromantis*, Сиани (Ciani), соответственно, определил его также. Таким образом, на первый взгляд Тиресию приписываются занятия некромантией в прежней жизни. Однако в этом контексте сложно игнорировать коннотацию «прорицающий мертвец», особенно учитывая, что несколько ниже в тексте сказано, что Одиссей в свою очередь произнесёт пророчество как *mantin...nekron*, «мертвец-прорицатель». Стаций в «Фиваиде» также изображает Тиресия по обе стороны от границы миров. Перед тем, как живой Тиресий вызывает Лая, этот дух принимает облик Тиресия для добровольного прорицания Этеоклу[28] (что представляется не вполне естественным).

В фрагменте «Алексахандры», к которому мы недавно обращались, Одиссей также превращается из живого прорицателя в вызванного мёртвого. Благодаря усилиям схоласта из этих полных аллюзий строк становится понятно, что Одиссей как дух прорицал и в Трампиях, в Эпире, и при дворе Эврита в Этолии. Возможно, следует также сделать вывод, что Трамбийский Одиссей предсказал убийство Геракла, сына Алексахандра, павшего от руки Полиперхона[29]. Не ясно, прорицал ли Одиссей также в своём храме в Спарте[30].

Сам Гомер, рассказав о путешествии Одиссея в подземный мир, стал рассматриваться как своего рода авторитет в некромантии. Юлий Африкан даже приписывал ему знание греко-египетских некромантических заклинаний, а Апулей считал знатоком всех видов магии, включая некромантию[31]. Согласно греческим магическим папирусам, Гомеровские стихи могли использоваться для некромантических операций, будучи начертаны на металлических пластинках, которые прикладывали к телу или черепу. Подобные знания могли бы объяснить его впечатляющую осведомлённость о Троянской войне: он вызвал дух Одиссея из Итаки с помощью *psuchagogia*, и тот рассказал ему всё с условием, что он будет молчать о событиях с Паламедом. Потому представляется вполне резонным, что дух Гомера также может быть вызван. Пифагор спускался в Гадес и беседовал с ним (а также с Гесиодом). Апион Александрийский рассказывал Плинию, что он вызвал дух Гомера при помощи травы *synoccephalia*, «собачья голова», и *osiritis*, «трава Осириса» (см. Главу 13),

чтобы узнать о судьбе родителей и родины. Силий Италик упоминает о вызове духа Гомера Сципионом. В V в. Эней из Газы ещё говорит о том, как египтяне и халдеи вызывали дух Гомера при помощи петуха. В Средние века авторитетным источником по некромантии была, безусловно, «Энеида» Вергилия. Со временем он также превратился в архетипическую фигуру некроманта, представ в этом качестве проводником по Аду у Данте[32].

Можно кратко упомянуть и другие примеры. После того, как Орфей попытался вывести дух Эвридики, его отрубленная голова стала пророчествовать, а самого его стали вызывать как духа: египтяне и халдеи, по мнению Энея из Газы, вызвали его вместе с духом Гомера (главы 8 и 13). Великого персидского мага и некроманта Останеса после его смерти, вероятно, вызывал Демокрит (Глава 9). С Кумской Сивиллой происходит та же трансформация, что и с Тиресием: Деифоб, проводник Энея по подземному миру у Вергилия, превращается в мёртвую Сивиллу, великую прорицательницу, к которой обращается Сципион у Силия Италика. Традиция впечатляющего долгожительства Сивиллы указывала, вероятно, на особую роль медиатора, которую она выполняла в Авернском *nekuomanteion*. В «двойной» традиции, касающейся смерти регента Павсания, он изображён как вопрошающий и тот, чей дух вызван для консультации. Ему пришлось вызвать беспокойный дух Клеоники в Гераклею или Фигалию и, возможно, в Тенароне – дух мужчины из Аргилоса. Это стоило ему жизни. Его собственный беспокойный дух был затем вызван чужеземным *psuchagogoi*. Нерон, столь увлечённый некромантией на протяжении жизни, после своей смерти добровольно прорицал своему биографу Фаннию[33].

Когда человек или животное находится в процессе умирания, в нём самом возникает мост между жизнью и смертью, потому такое состояние очень ценится некромантами. У Лукана, когда труп, который использует Эрихто, оживает, он парадоксальным образом возвращается в состояние «умирания». Кровавая жертва также может выстроить крепкий мост между жизнью и смертью. У Силия кровь, предназначенная духу, течёт из шеи овцы, которая ещё дышит. В тех случаях, когда на алтарь во время операции кладутся внутренности, они наглядно выстраивают этот мост: «Насыщается живую плотью пламя погребальное»; «[Манто] подносит ещё не остывшую плоть и живые внутренности»[34].

Идея о том, что умирающий приобретает пророческие способности, отражена ещё у Гомера: так, умирающий Патрокл предсказывает своему убийце Гектору смерть от руки Ахиллеса, а умирающий Гектор, в свою очередь, — смерть Ахиллесе от руки Париса[35]. Платон, под влиянием Пифагора несколько не сомневаясь в данной идее, с её помощью объясняет красоту песни умирающего лебедя. У Ксенофонта умирающий Сократ прямо ссылается на Гомерову идею и сам предсказывает моральное разложение Анитова сына. Диодор, с опорой на Гомера и пифагорейские идеи, утверждает, что Александр предвидел войны своих преемников, находясь на смертном одре, а Антипатр предвидел злодеяния Олимпиады. Посидоний рассказывает об одном родосце, который, будучи при смерти, безошибочно предсказал смерть шести своих современников. Мы уже рассмотрели исключительный случай пророчества умирающего Габиена Сексту Помпею (Глава 13). Кроме того, можно было приложить к умирающему железную табличку с тремя Гомеровыми стихами, чтобы добыть необходимые сведения[36].

В особую категорию выделялись предсказания, сделанные людьми, которые умирали ненадолго и возвращались к жизни, т.е. переживали то, что теперь называется «состоянием клинической смерти». Таких людей называли *deuteropotmoi*, «умирающие дважды», или *husteropotmoi*, «те, чья смерть отложена». Платон рассказывает, как Эр Фригиец был убит в бою и двенадцать дней пролежал мёртвый, прежде чем вернулся к

жизни. В это время его отлетевшая душа путешествовала по космосу и стала свидетельницей суда душ, по каковой причине он воскрес мудрым[37]. Подобные случаи описаны во многих источниках[38]. Нередко *deuteropotmoi* приносили живым пророчества на тему, более чем характерную для некромантии — тему смерти. Мы упоминали пророчества родосца у Посидония. Аристотель рассказывает об одном греческом правителе, чья душа оказалась на несколько дней в состоянии перемен и блуждания между жизнью и смертью. Ожив, он точно предсказал судьбы своих друзей. Варрон рассказывает, как его родственник Корфидий умер и воскрес. Он вернулся с сообщением для своего брата, который по-настоящему умер вскоре после мнимой смерти Корфидия: брат отдавал распоряжения относительно похорон, просил позаботиться о своей дочери и объяснял, где спрятал золото. В «Любители лжи или Невер» Лукиана Гермес по ошибке, вместо души соседа, кузнеца Демилия, провожает душу мечущегося в лихорадке Клеодема в Гадес. Гадес отправляет Клеодема обратно, и он, ожив, предсказывает, естественно, скорую смерть Демилия[39].

Иногда последнее слово умирающего, относящееся к будущему, переходит из разряда пророчеств в разряд проклятий, которое затем исполняет его печальный дух. Так и случилось с некоторыми пророчествами Эдипа у Софокла, Дидоны у Вергилия и мальчика, доведённого Канидией и её друзьями до голодной смерти, у Горация[40]. Это в очередной раз подчёркивает опасность некромантической операции для того человека, о смерти которого спрашивают.

Умирающий также мог (что кажется едва ли не более логичным) передать сообщение в обратном направлении, от живых — богам подземного мира. Так, по словам Геродота, Гета передаёт сообщение Залмоксису, бросив посланника на острия копий, а затем шепнув ему, находящемуся при смерти, своё сообщение. Как мы видели у Лукана, Эрихто передавала сообщения в подземный мир, шепча их в губы мёртвым[41].

Таким образом, идея о наличии промежуточного состояния между жизнью и смертью отразилась в различных формах и явилась центральной для понимания механизмов некромантии в древности.

*Перевод: Паукова Я. Д. для Ордена Хранителей Смерти,  
21.05.2016г.*

[1] Clark (1979) закрывает на это глаза. Для него Гомер «объединил» *nekuomanteia* (сущ., ж.р., ед.ч., здесь в смысле «вызывание») и *katabasis* (спуск) в одиннадцатой книге «Одиссеи» (54, 62 и 74-75, на основании Lobeck, 1829: 316). Павсаний спутал *katabasis* с *nekuomanteion*, отправив Орфея вниз по Ахерону (121), а *nekuomanteia* (сущ., мн.ч., оракулы мёртвых) используя в значении вызывания в противоположность схождению (61).

[2] Гомер, «Одиссея», 11.37 (духи поднимаются к Одиссею), 11.475 и 12.21 (Одиссей спускается в Аид, ср. 10.491 и 11.635). Действительно, в 11.568 – 600, где перед Одиссеем предстают традиционно причудливые картины подземного мира, Гомер хоть и не напрямую, но ясно даёт понять, что Одиссей блуждает по Аиду, хотя в стихе 627 вновь говорится, что он не сходил с места. Ср. Clark, 1979: 76-77 и, что важно, Sourwinou-Inwood, 1995:85.

[3] Одиссей пересекает Океан: Гомер, «Одиссея», 11.13-22. Ср. Dimock, 1989: 133-136. Мёртвые пересекают Ахерон: Eitrem, 1928: 5 и Bernstein, 1993: 25-26. Ср. реку, за которой живут души похороненных покойников в «Илиаде» 23.73.

[4] Плутарх, «Кимон», 6. Помпоний Мела 1.113. Мелисса: Геродот, 5.92. Орфей: Павсаний, 9.30.6.

[5] Лат. «на первый взгляд» (*прим. перев.*)

[6] Лукиан, «Менипп», 9 и 22. Аполлоний: Филострат, «Жизнь Аполлония», 8.19. Плутарх, «Моралии», 771е-772с. Павсаний, 9.39.

[7] Схолии Дионисия Периегета, 791.

[8] Павсаний, 3.25.

[9] Гомер, «Одиссея», 11.146 – 149 и др. (кровь) и 12.21 – 22 (умер). Neubeck и др. (1988-1992 в 10, 496-499) рассматривают реакцию Одиссея на то, что он должен спуститься в Аид, как осознание необходимости умереть. Ср. также Bernstein, 1993:26.

[10] Гомер, «Одиссея», 11.43, ср. 633. Вопрошающие поднимались из пещеры Трофония бледными (*ochros*) и мрачными: комментарий (*Anonyma recentiora*) к «Облакам» Аристофана, 508b.

[11] Гомер, «Одиссея» 11.81-83. Иосиф Флавий, «Иудейские древности» 6.337.

[12] Перевод цитаты выполнен мною (*прим. пер.*)

[13] Плавт «Мостеллари» 508-9. Гораций «Сатиры», I.8.25-26. Сенека «Эдип» 585, 595 и 659. Стаций «Фиваида», 4.579 – 587 (Тиресий) и 625 (Лай). Валерий Флакк «Аргонавтика», I.730-738 и 816-826.

[14] Аристофан «Птицы» 1553-1564.

[15] Лукиан «Любители лжи или Невер» 29. Felton (1999: 71) отмечает, что описание духа у Плиния («Письма», 7.27) напоминает описание философа Евфрата (1.10).

[16] Кумская ваза: Kerrigan, 1980: 25. Апулийский кратер: см. рис. 12; описание лица, поднятого вверх, см. в [Главе 12](#). Чёрный мальчик: PGM, VII. 348 – 358.

[17] Jameson и др., 1993: 129; ср. Parker, 1983: 198. PGM IV. 449-456: приворотное заклятие начинается с мольбы к мёртвому, чьими силами оно накладывается, не гневаться на заклинателя.

[18] Апулей, «Метаморфозы» 2.30 (Телефрон) и 9.29 – 30 (мельник). Флегонт из Тралл, «Удивительные истории» I. Плавт, «Мостеллари» 451 – 531. Ср. Collart, 1970: и др. Плиний, «Письма» 7.27. Finkel (1983-1984) отмечает, что, согласно аккадским источникам, любой контакт с духами обычно приводил к смерти.

[19] Лукан «Фарсалия» 807. Валерий Флакк «Аргонавтика» I.750-751. Гелиодор «Эфиопика» 6.15. Гомер «Одиссея» 11.633-635.

[20] Каракалла: Геродиан 4.12 – 14 и Дион Кассий 79.4 – 7. Герои-некроманты: Гомер «Одиссея» 12.21 (*schetlios*); Иоанн Златоуст «На Матфея», PG 57, 403.45. Некроманты в отчаянии: см., например, случаи Павсания ([Глава 3](#)) и Нерона ([Глава 10](#)). Некроманты в

ужасе: Гомер «Одиссея» 11.633-635; Эсхил «Персы» 696; Стаций «Фиваида» 4.489-490; ср. Трофония ([Глава 6](#)).

[21] «Corpus inscriptorium Latinarum» 1.2.4639. О том, как целый город может быть приведён в подчинение при помощи магической операции, предположительно выполненной одним человеком, см. Meiggs и Lewis, 1969: №30 (Теос); Graf, 1992 (куклы вуду в Сардисе); и «Supplementum Epigraphicum Graecum» 14.615 (проклятие на воротах Рима).

[22] Гомер «Одиссея» 10.488-495 и 11.90-151. Сенека «Эдип» 530-660. Стаций «Фиваида» 4.406 – 645. Оракул в Орхомене: Плутарх «Моралии» 434 с. По мнению Stengel (1920: 77), там действительно располагался «Totenorakke» (оракул мёртвых); ср. Collard? 1949: 100. Другие священные места в Беотии, связанные с Тиресием, Фивами, Тильфоссой и Галиартом см. у Павсания, 7.3, 9.16, 18 и 33; у Диодора: 4.67. Ср. Spyropoulos, 1973: 381 – 385; Schachter, 1981-1994, 3.37-39 и Bonnechere, 1990: 59.

[23] Живой Тиресий: Clark, 1959: 46 и 56, основываясь на Rohde, 1925: 35. Hardie (1969: 15 и 1977: 280) считает, что Гомер исказил некромантическую последовательность посещения Тиресия как живого пророка; литературные источники о Тиресии см. Ugolini, 1995. Тиресий — живой пророк: Гомер «Одиссея» 10.492-95.

[24] Возможно, в несохранившемся эпическом повествовании о путешествии Геракла через подземный мир, содержащемся, как предполагается, в «Библиотеке» Аполлодора, 2.5.12, героя так же направлял Гермес. Ср. Norden, 1916: 43-44 и 154 и Lloyd-Jones, 1967: 225-226.

[25] Гомер, «Одиссея» 11. 91 (посох; см. [Главу 11](#); о важности посоха в изображениях Тиресия см. Brisson, 1976: 132-134), 95-96 и 146-149. Ср. 10.535-540 (некромантическая операция; ср. Lloyd-Jones, 1967: 224-225).

[26] Фр. «преимущественно» (*прим. перев.*)

[27] Овидий, «Метаморфозы» 3.316-339 и другие источники, собранные у Brisson, 1976: 135-142. Полиид: Аполлодор, «Библиотека» 3.3.1 и др. Лукиан «Любители лжи или Невер» 11; мы также находим расправу над змеями одновременно с явлением духов у Пс.-Вергилия «Комар» 186-383. Змеи в подземном мире: Аристофан «Лягушки» 278-279. ср. Lloyd-Jones, 1967: 219. Софокл «Эдип» 297 и 388-390. См. [Главу 7](#).

[28] Пс.-Ликофрон «Александра» 682 (*nekromantis*) и 799 (*mantin...*). «Суда» о *nekuomantis*. Lidell, Scott и Jones «Греко-английский словарь» и Ciani, 1975, определение *nekromantis*, ср. Collard, 1949: 11-12. Стаций «Фиваида» 2.95-127.

[29] Пс.-Ликофрон «Александра» 799-804 с комментариями, включая «Этолику» Никандра, F8 Gow и Scholfield. Nilsson (1967-1974b 1.170) определяет оракул Эарита как Totenorakel. Ср. Schwartz, 1924: 140-143. Возможно, существовала также традиция, согласно которой Одиссей в подземном царстве консультировался не только с духами, перечисленными у Гомера, но и со своим отцом Лаэртом: Гигин «Басни» 251, MS F, *propter patrem*, однако замена, сделанная Rose, на *propter patriam* кажется правдоподобной.

[30] Плутарх «Моралии» 327cd, ср. Holzinger, 1895 об «Александре» Пс.-Ликофрона, 799.



[31] Юлий Африкан «Узоры» 18 = PGM XXIII; Апулей «Апология» 31. Оракул Гомера в греческих магических папирусах, PGM VII. 1-148, не несёт какой-либо важной информации по некромантии: «Одиссея» 11 представлена 6 строками (16: 358, 48: 366, 56: 80, 110: 224, 133: 43 и 187: 278) из 216, собранных из всех книг Гомера. Гомеровские стихи используются с различными целями в текстах PGM.

[32] Пластинки: PGM IV 2145-2240. Гомер вызывает Одиссея: Филострат «Героика» стр. 194-195 Kayser и Tzetzes «Exeg. In Iliadem» стр. 148, 7. Пифагор: Иероним Родосский F42 Wehril; ср. Burkert, 1972: 155. Апион: Плиний, «Естественная история» 30.18; Bouche-Leclercq, 1879-1882, I: 336; и Collard, 1949: 111. Силий Италик, «Пуника» 13.778-797. Эней из Газы «Теофраст» стр. 18-19 Colonna. Виргилий в Средние века: ср., в общем виде, Spargo, 1934: особ. 62; ср. Turpet, 1976: 281.

[33] Вергилий «Энеида» 6, в разных местах, имя в 35. Силий Италик «Пуника» 13.383-895. Клеоника: Плутарх, «Моралии» 555с и «Кимон» 6; Павсаний 3.17; и Аристодем Jacoby, 1952-58, 104 F8. Аргилос: Фукидид 1.128-134; Диодор 11.45; Непос 4.4-5; Аристодем Jacoby, 1952-58, 104 F8; см. [Главу 3](#). Павсаний-*psuchagogoi*: Плутарх, «Моралии» 560e-f и схолии на Эврипид «Алкеста» 1128. Нерон: Плиний «Письма» 5.5 Ср. [Главу 10](#) и Felton, 1999: 74.

[34] Лукан «Фарсалия» 6.758-759; Силий Италик «Пуника» 13.404-407. Внутренности: Сенека «Эдип» 558 и Стаций, «Фиваида» 4.466-467 (*существующий перевод найти не удалось, перевод выполнен мною – прим. пер.*). Ср. Лукан, «Фарсалии» 6.554 – 556; см. [Главу 13](#).

[35] Гомер «Илиада» 16.851-859 и 22.356-360; ср. Janko, 1992: 420 и Bremmer, 1994: 99. В общем виде об этой идее см. Kalitsounakis, 1953 – 1954 и Donnadiu и Vilatte, 1996.

[36] Платон «Федон» 84е, с Олимпиодором и др., стр. 214 Westernick; также Аристотель «История животных» 615b и Элиан «Пёстрые рассказы» 1.14; ср. Vidal-Naquet, 1993; Ксенофонт «Апология» 19-30; ср. Платон «Апология» 38с с Most, 1993; Диодор 18.1 и 19.11; Посидоний: Цицерон «О дивинации» 1.30. Табличка: PGM IV. 214t5-2240.

[37] «Второзаконие» и т.д.: названия см. у Плутарха «Моралии» 265а и Исихий об этом ; ср. Garland, 1985: 100 – 101. Платон «Республика» 614b-621a.

[38] Прокл, в «Комментарии к «Республике» Платона» 16.113-116 (на 614b 4-7) сравнивает внетелесные опыты шаманов Аристея, Гермодора (т.е. Гермотима) и Эпименида. Он цитирует по Клеарху F8 Wehril историю Клеонима и Лисия (ср. как Августин в «Граде Божьем» 22.28 цитирует Корнелиуса Лабеола) и по Навмахию – историю Эвриноса из Никополя и Руфуса из Филиппи. См. также у Плутарха в «Моралиях» 563b-568а историю Аридая/Теспесия из Сол, и ср., в общем виде, 590b-592с (Тимарх) и Цицерона «Сон Сципиона». Ср. Bidez и Cumont, 1938: I: 19; и Bolton, 1962, I: 149.

[39] Аристотель, арабский фрагмент, переведённый у Ross, 1952: 23 (F11). Варрон: Плиний «Естественная история» 7.176-177. Лукиан «Любители лжи или Невер» 25.

[40] Софокл «Эдип в Колоне» 605-628, 1348-1396 и 1517-1555. Вергилий «Энеида» 4.607-629. Ср. Eitrem, 1933; Betz, 1992: 76 и Kraggerud, 1999. Гораций «Эподы» 5.87-122. Но действительно ли мальчик умирает? См. Watson, 1993.

# ГРЕЧЕСКАЯ И РИМСКАЯ НЕКРОМАНТИЯ. ВЫВОДЫ: ОТНОШЕНИЕ К НЕКРОМАНТИИ

Так как смерть, призраки и магия вообще в древности вызывали множество противоречивых мнений, невозможно описать какое-то универсальное «отношение» к некромантии. Возможно, самым распространённым отношением к сеансу связи с умершими было признание смелости и отчаянности такого поступка, а также его определённой странности. Почему так? Предположительно, из-за страха, связанного с практикой, высокого шанса в ходе такой консультации лишиться жизни совсем или сократить её срок (Глава 16). Так, когда Одиссей и его люди вернулись после разговора с мёртвыми, Цирцея назвала их *schetlioi*[1], слово, означающее нечто среднее между «неколебимыми перед лицом ужаса» и «сумасбродными» за то, что пошли в подземный мир и умерли дважды, несмотря на то, что она сама направила их. С другой стороны, некромантия в IV в. была актом отваги, дерзновения (*tolmaö*)[2], Иоанн Златоуст. Спартанский полководец Павсаний чтобы избавиться от призрака Клеоники, был вынужден вызвать его, как и император Нерон, вызывавший преследовавший его призрак матери. Скорее всего, недостаток стоического самообладания и паника подтолкнули Лукановского Секста Помпея обратиться к Некромантии[3]. Иногда отчаяние происходило от любви: она толкнула Лаодамию вызвать Протесилая. Аналогичный подтекст можно увидеть в историях Перияндра и Мелиссы, Гарпала и Питионики[4].

Не вызывает сомнений тот факт, что некромантия считалась чем-то довольно странным, что обеспечило высокий интерес к ней в аттической комедии.

Сцена *psuchagogia* упоминается в «Птицах» Аристофана, *katabasis*[5] — в его же «Лягушках», мы можем предположить, что некромантия в центре внимания в «Феспротийцах» Алексиса. Она, возможно, была использована также Кратином в «Хиронах», чтобы перенести Солона в эпоху Перикла, и в «Демоии» Евполида, чтобы вернуть Солона, Милтиаду, Аристида и Перикла обратно из мёртвых[6]. Во многих комедиях можно встретить Трофония (Глава 6). Таким образом, некромантия хорошо зарекомендовала себя в сатирических произведениях Мениппа, Тимона из Флиунта, Лаберия и Лукиана (см. Введение).

Как ни странно, экстравагантность некромантии сделала её подходящим атрибутом для римских императоров. Она стала удобным способом выразить их исключительный статус, их отстраняющее от мира безумие, их беспокойство по поводу своего положения, привязанность к причудливым, не римским, обычаям, готовность злоупотреблять своим богатством и властью, их жестокость в убийствах и последующую вину, их желание конкурировать с самими богами (Глава 10).



Экстравагантность некромантии по-разному отражалась на образах тех, кто занимался ей профессионально. Их могли изображать как представителей необычной расы, живущей странной и непонятной жизнью, как в случае с киммерийцами. Их могли представлять в виде потрёпанных, презренных и нищих, какими *psuchagogoi* изображают в своих трудах Аристофан и Платон (Глава 7). Их могли изображать как людей, наделённых тайным прозрением и чудесными силами, как в случае «шаманов» (Глава 8). Или как колдунов, являющихся носителями мудрости отдалённых и древних земель, как в случае с персами, вавилонянами и египтянами. Эта отдалённость является ключевым понятием, об этом свидетельствует то, что мы находим некромантов с далекого запада, и Гесперид на крайнем севере, в землях Гипербореи. Можно было бы подумать, что такие далёкие народы должны были бы находиться в более тесном контакте с земным миром, так как жили ближе к краю плоской Земли. Или же в качестве некромантов рассматривали женщин, традиционных колдуний (Глава 9).

Особенно трудно понять нравственную оценку некромантии в античности. Если мы хотим обобщить мнение о ней, то, возможно, нам следует перенести на неё правило Стация о том, что хороша была некромантия или плоха, полностью зависело от личности того, кто её практиковал. Уговаривая силы подземного мира откликнуться на его просьбу во время некромантии, Тиресий приводит в качестве аргумента то, что он, как высочайший пророк-священник, более достоин получения откровения, чем фессалийская ведьма. Дочь и помощница Тиресия Манто, по-видимому, походит на Медею и Кирку, но без их порочности[7]. Кажется, что некромантия была злой, когда её практиковал кто-то злой и доброй, когда её практиковал человек добрый, но это никак не влияло на её действенность. Возьмём, например, оживление. Затхлас Апулея представлен как странный, но, тем не менее, уважаемый человек, по крайней мере, таким он показан в рассказе Телефрона[8]. Но фессалиянка Эрихто у Лукана являет собой пример нечестивого некроманта, хотя в оживлении ею трупа мало действительно вредоносного (для невинных), и умерший на самом деле выигрывает от заключённой с ведьмой сделки, получая надлежащее и необратимое захоронение[9]. Аналогичным образом Гелиодор

упрекает старуху из Бесы, оживляющую труп, за нарушение законов человеческой природы[10].

Возможно, женщины-некроманты чаще, чем мужчины, изображались преступными, но категорической закономерности здесь нет. На мужской стороне у нас есть безвредные Тиресий и Митробарзан, шаманы-чудотворцы, добронравный Аполлоний Тианский неопифагорейцев, пользователи папируса и благочестивый Эней. Однако Еврипид, Аристофан и Платон пренебрежительно относились к *psuchagogoi*, римляне обвиняли Ватиния и других в том, что они практикуют некромантию посредством жестокой жертвы детей, Лукиан приписывал некромантию якобы злобному нео-пифагорейскому Александру из Абонутейхоса, а маг-шарлатан у Либания включал некромантию в перечень своих умений. На женской стороне, кроме Эрихто и традиционных злобных ведьм латинской литературы, Кирка, которая делает «хорошее дело», когда направляет Одиссея к Ахерону, Сивилла, неоспоримо принадлежащая к силам добра и Манто у Стация, о которой, как мы видели, прямо говорится, что она чиста. Причиной того, что женщины-некроманты в рассматриваемых нами источниках чаще всего нечестивы, может быть консервативный топос латинской поэзии, для большей части которой такой порочный образ ведьмы весьма характерен[11].

Двойственное отношение к тому, чтобы быть подвергнутыми некромантии, мы наблюдаем и со стороны мёртвых (Глава 1): это тяжкое нарушение их покоя, или драгоценная возможность вернуться ненадолго к жизни? Призраки, которые уже были беспокойными, часто помогали позвать других, тех, кого искали некроманты (Глава 15). Живые, как и умершие, конечно, также придерживались двойственных взглядов, но те, кто вызывал призраков своих близких умерших, предположительно, не опасались того, что этим подвергнут их серьёзным страданиям.

Существование *nekuomanteia* в греческом мире, по-видимому, свидетельствует об общем уровне принятия некромантических практик, по крайней мере, в этом конкретном контексте. Но мы должны быть осторожны. Мы видели, что только в случае с оракулом в Тенароне есть указание на то, что *nekuomanteion* находится под покровительством храма или государства. Понятие о том, что *nekuomanteia* «большой четвёрки» были в некотором смысле «официальными», кажется ошибочным, что подтверждается полным отсутствием эпиграфики, связанной с местами, где они располагались. И когда *nekuomanteion* состоит, практически, из одного озера, трудно понять, какие меры могло принять не одобряющее его существование государство, чтобы закрыть его (Глава 2). Хотя мы мало слышим о богах-покровителях различных *nekuomanteia* (Геракл [?] в Гераклии; Посейдон [?] и Гермес [?] в Тенароне; Персефона, Аид, Гермес и Зевс-Тифон [?] в Ахероне; Персефона [?] и/или Геката [?] в Аверно), патронаж божеств не был ни объектом какой-либо формы авторского права, ни, сам по себе, не придавал какого-либо конкретного статуса святыням (Главы 3-5). Более достоверной, возможно, была печать одобрения, которую традиционно имел великий Дельфийский оракул, угасший, как и *nekuomanteia*, куда традиционно обращались за консультацией. Предположительно, это те Дельфы, которые отправили Коракса в Тенарон для умиловления призрака Архилоха (Глава 3), и это означает, что у спартанцев были *psuchagogoi*, вероятно, из Аверно, которые успокоили призрак регента Павсания (Глава 7). Действительно, Дельфы часто давали советы по успокоению призраков; мы видели, что этот оракул указал жителям Кротона и Метапонта, как добиться мира от призраков убитых юношей города Сирий, и что город Кирены получает власть защититься от призраков[12]. Аналогичным образом оракул в храме Зевса в Додоне был вопрошён о том, следует ли обратиться к помощи *psuchagogoi* Дория[13]. Кто-то задаётся вопросом, существует ли традиция отрицания, связанная с угасанием *nekuomanteion* Аверно, Эфор настаивает, что оракул был давно разрушен,



Страбон наблюдал борьбу Агриппы с призраками, которая была попыткой сдержать ужас этого места ([Глава 5](#)).

Когда языческие авторы безоговорочно осуждают некромантию, они реже выбирают в качестве причины, то, что это оскорбление мёртвых или опасность для живых, чем то, что сама практика (или, во всяком случае, те, кто её практикуют) является мошенничеством. Такой точки зрения придерживались, например, Платон, Цицерон и Артемидор. Платон связывает некромантов со злоумышленниками, практикующими проклятия, и в словах Платона также может содержаться презрение к *banausoi*[\[14\]](#), мужчинам, жизнь которых зависела от покровительства других. Разумеется, и Платон, и Артемидор по-своему подчёркивали своё превосходство в более или менее прямой конкуренции с некромантами, и, наверное, их возражения многим из современников могли казаться самовозвышением через подчёркивание несущественных различий[\[15\]](#). Исключение двух некромантических фрагментов из описания регента Павсания Фукидидом свидетельствует о рационализации презрения ([Главы 3 и 7](#)).

Греки в целом, вероятно, чувствовали, что тот, кто практикует некромантию, не может своей практикой причинить какого-либо серьёзного или длительного вреда никому, кроме самого себя. При определённых обстоятельствах и контекстах призраки могут считать процесс смерти нежелательным и неудобным, но был предел ущерба, который можно было бы нанести уже мёртвым. Похоже, возможен был случай, когда вызванный безответственным или некомпетентным некромантом некогда мирный призрак остаётся беспокойным духом после оживления. Но тогда практика некромантии была сосредоточена на том, чтобы обеспечить призраку, который уже был беспокойным, постоянное успокоение. Следовательно, документы, содержащие сведения о некромантии, не были запрещены в Греции. Но вредоносная магия, особенно проклятия, вероятно, была вне закона. Таким образом, наибольшая опасность, с которой сталкивались те, кто прибегал к некромантии (возможно, особенно на могилах, в отличие от *nekuomanteia*), – это возможность быть заподозренными в обмане, в том, что они принуждали призраков исполнять проклятия, вместо того, чтобы давать пророчества ([Глава 10](#)), или подвергнуться подозрению в том, что своими вопросами, не зависимо от намерений, могли принести проклятие призракам другим ([Глава 16](#)). И, как мы видели, Платон является примером того, кто готов, справедливо или нет, упразднить различия между некромантией и проклятием ([Глава 7](#)).

Римляне, похоже, нашли некромантию в целом правильной, но более угрожающей. Уже в конце Республики мы находим связь между некромантией и человеческими жертвами, особенно среди мальчиков. Контексты этой ассоциации, однако, обычно оскорбительны, и её, вероятно, не следует принимать в качестве доказательства применения человеческих жертвоприношений в некромантии; скорее, она должна рассматриваться, как попытка описать якобы девиантное поведение. Хотя мы не можем найти Римский закон, который явно и прямо запрещает некромантию как таковую, её практика неизбежно попала бы под нарушение законов против магии вообще, гадания в целом и предсказания смерти других людей, особенно смерти императора (и, конечно, против убийства, если бы фактически была использована человеческая жертва). Наши якобы исторические свидетельства о практике некромантии в Римской империи, кроме тех, которые приписываются самим императорам, обычно касаются попыток предсказать смерть императора. Почему предсказание смерти императора должно было считаться особым преступлением? Разве она, независимо ни от чего, не является Судьбой? Может быть несколько вариантов. Возможно, большинство страдавших манией величия императоров желали пересилить Судьбу. Возможно, считалось, что за счёт такого предсказания можно сделать желаемый вред действительным. Возможно, предполагалось, что такие предсказания, являясь



мошенническими и могли быть использованы для поощрения соперников, чтобы спровоцировать их нанести удар. Или же императоры тоже опасались, что сам акт некромантического гадания, действительно, может бросить вызов Судьбе и сократить жизнь человека, о котором было задан вопрос, сработав подобно проклятию. Любопытно, что есть признаки того, что некоторые *nekuomanteia* всё ещё открыто действовали в имперский период, но доказательства этого не являются убедительными.

Перев.: Анастасия  
10.02.2018г.

---

[1] Может быть переведено как «безбожные негодяи», «убогие», «фатально невежественные» или даже «идиоты» — *прим. перев.*

[2] С греческого «отваживаюсь», «осмеливаюсь», «дерзаю» — *прим. перев.*

[3] Гомер «Одиссея» 12.21; Иоанн Златоуст «Комментарий на Евангелие от Матфея» PG57 стр. 403. Клеоника: Плутарх «Кимон» 6 и «Моралии» 555с; Павсаний 3.17 и Аристомед FGH 104 F8. Нерон: Светоний «Нерон» 34, 46. Секст: Martindale, 1977: 375; ср. с более общим Schores, 1969: 50-99.

[4] Протеселай: см. [Главу 11](#); Мелисса: Геродот 5.92 и [Главу 14](#); также, возможно, у Харитона в «Каллирое» 5.7.20.

[5] От греческого «спуск», «снижение», обозначает спуск в подземный мир, мир мёртвых – *прим. перев.*

[6] *Psychagogia*: Аристофан «Птицы» 1553-64; Алексис «Феспротийцы» F93 K-A; ср. Collard, 1949: 40-41.

[7] Стаций «Фиваида» 4.504-6 и 550-51.

[8] Апулей «Метаморфозы» 2.28.

[9] Лукан «Фарсалия» 6.762-70 и 820-30; действительно, Стаций, очевидно, имеет в виду Эрихто, делая вышеупомянутые замечания, так как аналогичная идея содержится и в «Фиваиде» 3.140-46.

[10] Гелиодор «Эфиопика» 6.15.

[11] Тиресий: Гомер «Одиссея» 11; Сенека «Эдип»; Стаций «Фиваида» 4. Митробарзан: Лукиан «Менипп». Шаманы: [Глава 8](#). Аполлоний: Филострат «Жизнь Аполлония Тианского», а также [Глава 8](#). Папирус: [Главы 12](#) и [13](#). Эней: Вергилий «Энеида» 6. Еврепид, Аристофан и Платон: [Глава 7](#). Ватиний: Цицерон «На Ватиния». Александр: Лукиан «Александр» и [Глава 8](#). Эрихто: Лукан «Фарсалия» 6. Цирцея: Гомер «Одиссея» 10. Маг-шарлатан: Либаний 41. Сивилла: Верилий «Энеида» 6 и Силий Италик «Пуника» 13.

[12] Иустин 20.2, и Jameson и др., 1993 См. упокоение призраков при помощи советов Дельф в [Главе 7](#).

[13] Evangelidis, 1935: № 23 = Christidis и др., 1999 №5; [Глава 7](#).

[14] Презрительное название ремесленников в Древней Греции – *прим. перев.*

[15] Платон «Законы» 909b, 933 а-е и «Государство» 364b-е (и [Глава 7](#)). Цицерон «Тускуланские беседы» 1.16.37 и Артемидор «Онейрокритика» 2.69 (и [Глава 6](#)), ср. Collard, 1949: 116.