

Д.А. Манаева

Представления о магии в сочинениях христианских апологетов II в. н. э.

В статье рассматриваются представления о магии, отраженные в сочинениях христианских апологетов II в. н. э. На основе анализа апологетических произведений Иустина Философа, Татиана, Минуция Феликса и Тертуллиана автор отмечает значительное внимание христианских писателей к теме магии. Хотя общее отношение к магии во всех рассмотренных сочинениях явно негативное, подробность описания различных связанных с ней сюжетов показывает большой интерес к этой теме, существовавший в римском обществе II в. Прослеживаемое в текстах стремление апологетов четко разграничить магические практики и христианские, а также значительное количество деталей, которые они сообщают о магии, говорит о влиянии на христианскую мысль распространенных в римском обществе убеждений. При этом в некоторых случаях в апологиях обнаруживается не столько разграничение между принципиально несовместимыми и даже противоположными практиками, сколько доказательство большей эффективности христианских средств для достижения тех же самых целей (например для изгнания демонов из одержимых).

Ключевые слова: раннее христианство, апологетика, Римская империя, II век, магия

Во II в. н. э. Римская империя переживает значительные перемены, особенно в религиозной сфере, что традиционно отмечается во многих исследованиях. Эти изменения включают как появляющиеся нововведения, так и трансформацию существующих верований и практик. Вызывают исследовательский интерес способы, с помощью которых в такие времена люди пытаются найти ответы на новые и сложные вопросы, с которыми они сталкиваются, и решают свои жизненные проблемы. Особое внимание обращает на себя рост интереса к магии, который можно рассматривать как важное проявление происходивших изменений в жизни и мировоззрении обитателей римского Средиземноморья во II в. н. э. В этот же период начинает стремительно набирать популярность христианство, что оказывает

существенное влияние на религиозные и культурные аспекты жизни принявших новую веру людей. Безусловно, отмеченные тенденции и феномены сосуществуют в одном времени и в одних и тех же сообществах, так что весьма любопытно их соотнести между собой.

Во II в. появляется новый литературный жанр – апологетика, который предлагает уникальную оптику для изучения эпохи, позволяющую более глубоко понять мировоззренческие изменения и увидеть, как люди адаптировались к новым вызовам и осмысливали происходящие вокруг них перемены. Апологетические сочинения ранних христиан были направлены не только на защиту веры от нападок язычников и иудеев, но и на разъяснение ее сущности (возможно, даже и для самих христиан [Лебедев 2021, с. 79]). Эти тексты также отражали стремление их авторов сформировать определенный образ как христиан, так и тех, кто находился вне христианской общины. Поскольку апологеты уделяют значительное внимание теме магии, изучение их отношения к ней и подробностей, связанных с осуществлением магических практик, их сочинения представляют большой интерес для исследования поставленной выше проблемы. В них можно увидеть особым образом преломленное отношение к магии, характерное для римского общества II в., определенную часть которого составляли и христианские писатели.

В исследовании анализируются «Первая апология» и «Вторая апология» Иустина Философа, «Слово к эллинам» Татиана Ассирийца, «Октавий» Марка Минуция Феликса и «Апологетик» Тертуллиана, созданные во II в. н. э. Как было отмечено выше, эти сочинения имеют большой потенциал для анализа отношения римлян II в. к магии. Однако в историографии этот потенциал оказывается не вполне использован, потому что апологии редко становятся отдельным предметом исследования и лишь фрагментарно используются для реконструкции представлений о магии и магических практиках. К отдельным примерам из апологетики обращается А.В. Петров, но концентрирует внимание на более масштабном процессе трансформации магии из неблагочестивой практики в теургию – элитарное явление, которое стремится соответствовать «требованиям нормативного благочестия» [Петров 2003, с. 83]. Среди авторов, занимающихся исследованием магии в раннем христианстве, можно выделить С. Хаара, который рассматривает представления о силах, помогающих магам в занятиях магией, и исследует пересечения магии с языческой религией на широком источниковом материале, но лишь фрагментарно использует апологетику II в. н. э. [Наар 2003, р. 88]. В работе П.Н. Лебедева, посвященной сюжетам, связанным с экзорцизмом, в христианской апологетике отмечается пересечение представлений о божественной помощи и возможностях магии на языковом уровне, что представляет несомненный интерес для настоящего исследования [Лебедев 2023,

с. 354]. Значительную ценность представляет также работа Т. де Брюна, который рассматривает значение магии в жизни римского общества и утверждает, что обвинение в причастности к магическим практикам в первые века новой эры часто могло использоваться для дискредитации соперника [Bruun 2017, p. 19–24]. В настоящей же статье хотелось бы более подробно остановиться на апологетике II в. н. э. и попробовать проверить на ее примере ряда отмеченных выше наблюдений исследователей об отношении к магии в римском обществе.

Что касается определения общего отношения самих апологетов к магии, это можно проследить на основе смысловых рядов, в которые они ее помещают вместе с какими-либо другими занятиями. Часто магия соседствует с различными видами предсказаний и науками. У Татиана Ассирийца магия встречается в ряду древних наук наравне с различными видами взаимодействия людей с миром богов и науками: «Ведь гадательное искусство изобрели телмессыне, из тех, что поспособнее, карийцы – предсказания по звездам, по полету птиц – фригийцы и древнейшие исавры, киприоты – жертвоприношения, астрономию – вавилоняне, магию – персы, геометрию – египтяне, а грамоту – финикийцы. Так что перестаньте подражание называть изобретением»¹ (Tat., Orat. 1). В противовес Татиану, в сочинении Тертуллиана магия упоминается в одном смысловом ряду с хозяевами публичных домов, сводниками и сутенерами (Tert., Apol. 63.1)², а также называется одним из искусств, наравне с астрологией и гаданиями, «переданными людям павшими ангелами» (Tert., Apol. 35.11–12). Тертуллиан представляет причастных к магическим практикам как людей эгоистичных и циничных, преследующих собственные цели даже во время празднеств, потому что приходят туда для того, чтобы «выучить мольбы об исполнении своих желаний и освятить пример и образ своей надежды, тайно изменяя в сердце имя принцепса» (Tert., Apol. 35.11–35.12). Иустин Философ в «Первой апологии» приравнивает магию к внебрачным отношениям, жадности и ненависти по отношению к соседям (Iust., 1 Apol. 14)³. Поскольку у большин-

¹ *Татиан. Слово к эллинам* / Пер. Д.Е. Афиногенова // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 93–117. (Здесь и далее отсылки на это издание даны в круглых скобках, с указанием сокращенной фамилии автора и номера главы и статьи.)

² *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик* / Пер. А.Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 111–191. (Здесь и далее отсылки на это издание даны в круглых скобках, с указанием сокращенной фамилии автора и номера главы и статьи.)

³ *Иустин Философ. Первая Апология* // Соч. Святого Иустина Философа и Мученика / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент. и указатель П. Преображенского. М.: Университетская типография, 1995. С. 31–104. (Здесь и далее отсылки на это издание даны в круглых скобках, с указанием сокращенной фамилии автора и номера главы и статьи.)

ства авторов магия располагается в одном ряду с общественно порицаемыми занятиями, а люди, использующие ее, наделяются отрицательными качествами, можно говорить о восприятии магии как явления опасного и, явно негативном отношении христианских писателей к ней.

Магия также часто представлялась в апологиях практикой, сопряженной с обманом. Среди занятий магов Тертуллиан называет предсказания и чудеса, которые разыгрываются с помощью «шарлатанских ухищрений» (*circulatoriis praestigiis*) (Tert., Apol. 23.1). Также он указывает на связь магии и обмана: «Вы скажете, что тут задействованы магия или какой-нибудь другой обман этого рода» (Tert., Apol. 23.7). Марк Минуций Феликс, описывая демонов, которые содействуют магическим обрядам, также подчеркивает, что магии сопутствует обман. По его словам, предсказания демонов содержат ложь, и сами демоны «и обманываются, и обманывают; они не знают чистой истины и не исповедуют того, что знают, во вред себе» (Min. Fel., Oct. 26). Связь магии с обманом встречается и в сочинении Иустина Философа. Автор отмечает, что Менандр из Капаретеи стал известным благодаря тому, что обманывал многих с помощью магического искусства (*πολλοὺς ἐξαπατῆσαι διὰ μαγικῆς τέχνης*) (Iust., 1 Apol. 26). Для описания действий Менандра Иустин Философ использует глагол *ἐξαπατάω* – вводить в заблуждение, обманывать. Далее в тексте он, когда речь вновь будет идти о Менандре из Капаретеи, повторит тот же глагол с явно негативной коннотацией (*οἱ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιῆσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν*) (Iust., 1 Apol. 56). Однако, говоря о колдовстве, Иустин Философ трижды использует и вполне нейтральные глаголы – *χράομαι* (заниматься) (Iust., 1 Apol. 14), *ποιέω* (совершать, исполнять) (Iust., 1 Apol. 26, 30).

Важным аспектом представлений о магии, отраженных в раннехристианских апологиях, является не только оценка ее как явления, но и подробное описание авторами механизмов ее действия. Иустин Философ упоминает силы, посылающие сны, и существ-помощников: «В самом деле, пусть даже некромантия и предсказания посредством неоскверненных мальчиков и вызывания душ человеческих и так называемые у магов наводители снов (*ὄνειροποιοί*) и божества-помощники (*πάρεδροί*)» (Iust., 1 Apol. 18). В понимании Иустина Философа, для колдовского обряда необходим некий дух-посредник, который бы связывал мага с объектом его воздействия. Именно эти «наводители снов» и духи-помощники, как отмечает автор, давали колдуну силу для магического действия. Такой силой-посредником Иустин называет демонов и отмечает, что демоны оказывают на людей воздействие «посредством снов» (*δι' ὄνειρων*) или «магических чарований» (*διὰ μαγικῶν στροφῶν*) (Iust., 1 Apol. 14). Указания на связь демонов со сновидениями встречаются и в «Апологетике» Тертуллиана. Автор отме-

чает, что демоны «насылают сновидения, имея в своем распоряжении помогающую им силу однажды призванных ангелов и демонов» (Tert., Apol. 23.1). Связь состояния сна и воздействия демонов характерна для христианской традиции, вобравшей в себя как античную теоретическую мысль о сущности сновидений, так и иудейскую [Крюкова 2013, с. 34]. Как отмечает А.Н. Крюкова, сны, внушаемые демонами, представляют собой у христианских авторов лишь один из четырех видов сновидений, среди которых также выделяются сны, посылаемые Богом, рожденные душой под воздействием внешних обстоятельств, и получаемые в состоянии экстаза [Крюкова 2013, с. 35].

В текстах апологетов при описании занятий магией демоны не раз упоминаются и вне контекста сновидений, как силы, помогающие магам. Минуций Феликс пишет про чудеса (*miraculi*), сотворяемые магами с помощью демонов: «Маги ... забавляют людей своими чудесами с помощью демонов; по их наущению и с их помощью показывают они фокусы» (Min. Fel., Oct. 26)⁴. Апологет также упоминает, что маги посредством демонов могут воздействовать на восприятие человека: они «заставляют видеть то, чего нет, или не видеть того, что есть» (Min. Fel., Oct. 26). Сила демонов в этом контексте уже не ограничивается лишь безобидными развлечениями для публики. Автор предполагает, что демоны способны целенаправленно влиять на понимание человеком происходящих вокруг него процессов, изменяя его в соответствии со своими целями.

Как и у Минуция Феликса, демоны в представлении Тертуллиана способны воздействовать как на живые предметы, так и на неживые:

...насылают сновидения, имея в своем распоряжении помогающую им силу однажды призванных ангелов и демонов, посредством которых обычно прорицают и козы и столы (Tert., Apol. 23.1).

Поскольку в качестве объектов воздействия демонов Тертуллиан называет как одушевленные, так и неодушевленные объекты, можно говорить о восприятии магии как явления, способного изменять привычную сущность как живых существ, так и предметов окружающей среды и наделять их несвойственными им возможностями.

В некоторых случаях упоминания демонов в сочинениях апологетов позволяют увидеть, как на языковом уровне отражается пересечение представлений о помощи христианского Бога с представлениями о возможностях магии. Во «Второй апологии» Иустина Философа

⁴ *Марк Минуций Феликс. Октавий / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. С. 226–274. (Здесь и далее отсылки на это издание даны в круглых скобках с указанием сокращенной фамилии автора и номера главы и статьи.)*

описывается, как христиане исцеляют одержимых демонами, «заклинная (ἔλτορκίζοντες) именем Иисуса Христа», – и в этом же предложении бессильные языческие экзорцисты называются, среди прочего, «заклинателями (ἔλτορκιστῶν)» (Iust., 2 Apol. 6) [Лебедев 2023, с. 354]. В этом отрывке также прослеживается сравнение эффективности религиозных и магических практик для изгнания демонов. Иустин указывает на то, что «многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире», в то время как другие заклинатели, заговорщики и чародеи с этим справиться не смогли. Подобный параллелизм показывает, что в некоторых случаях христиане не столько отделяют себя от осуждаемых ими языческих практик, сколько стремятся доказать свое превосходство в достижении тех же целей, для которых могла использоваться традиционная магия.

В тексте Минуция Феликса также упоминаются два способа изгнания демонов – с помощью заклинаний и с помощью молитвы:

Большой части ваших известно, что сами демоны сознаются в том, кто они, всякий раз, когда мы изгоняем их из людей, мучая заклинаниями и обжигая молитвой (Min. Fel., Oct. 27.5).

Такое пересечение в «Октавии», а также возможность сопоставления эффективности на первый взгляд диаметрально противоположных практик во «Второй апологии» могут свидетельствовать о том, что использование магических практик для изгнания демонов было распространено наравне с христианскими.

Сравнение христианских практик и магии можно увидеть и в «Слове к эллинам» Татиана Ассирийца. Рассматривая два варианта лечения – с помощью силы христианского Бога и с помощью магических практик, автор подчеркивает превосходство первого (Tat., Orat. 18). Более того, стремясь представить людей, обращающихся за помощью к магическим практикам, глупыми и невежественными, он намеренно описывает этот способ лечения абсурдным и нелогичным:

...лечишься, словно пес с помощью травы, олень с помощью гадюки, свинья с помощью речных раков, а лев – обезьян (Tat., Orat. 18).

Здесь вновь, как и в тексте Иустина Философа, сравнение автором настолько противоположных подходов к врачеванию свидетельствует о том, что некоторая конкуренция между ними существовала. По крайней мере публика была хорошо осведомлена о возможности использовать оба способа, в связи с чем Татиан считает уместным их упоминать.

В отношении подробностей, которые апологеты сообщают о магических практиках, Татиан Ассириец выделяется на фоне остальных авторов. Например, можно обратить внимание на упоминаемые им кожаные подвески (σκυτίδων ἐξαρτήμασι), которые он называет одним из инструментов для осуществления магических манипуляций. Он также указывает контексты их употребления – в случае посещения демонов, для лечения, для обольщения, для мести (Tat., Orat. 17). Также в обрядах, связанных с любовной магией, как пишет Татиан, могли применяться травы, корни растений и кости. «Многообразие корней и сочленения костей и жил (καὶ τῶν ῥιζῶν αἱ ποικίλαι νεύρων τε καὶ ὀστέων παραλήψεις)» называются автором «носителями коварства демонов», которые используются как для того, чтобы «прислуживать предубодействию», так и для того, чтобы «помогать ненавидеть кого поало» (Tat., Orat. 17).

В сочинениях апологетов встречаются и упоминания конкретных магов, что, на первый взгляд, странно для работ, посвященных защите христианской веры. Тертуллиан пишет о Симоне Самарянине (Tert., Apol. 13.9), Иустин Философ – о том же маге Симоне (Iust., 1 Apol. 26) и о его ученике Менандре, а Минуций Феликс – о Состане. Говоря о Симоне Самарянине, как Тертуллиан, так и Иустин Философ считают необходимым подчеркнуть его известность в обществе. Так, в «Апологетике» встречается указание на установленную магу статую (Tert., Apol. 13.9), а в «Первой апологии» упоминается, что «почти все Самаряне, а некоторые и из других народов признают его за первого бога и поклоняются ему» (Iust., 1 Apol. 26). По сравнению с Тертуллианом, Иустин Философ дает еще более детальное описание жизни Симона Самарянина. Он сообщает, что при императоре Клавдии Симон прибыл в Рим и практиковал там магию (Iust., 1 Apol. 26). Именно Иустин Философ впервые относительно других источников, в которых так или иначе упоминается маг Симон, пишет о женщине по имени Елена, которая сопровождала мага (Iust., 1 Apol. 26). Более того, Иустин знает и о существовании ученика Симона – Менандра из Капаретеи (Iust., 1 Apol. 26).

На этом фоне выделяется Минуций Феликс, который не просто в «Октавии» упоминает мага Состана, но и описывает его как первого среди тех, кто «с подобающим благоговением говорит об истинном Боге, признает ангелов, служителей и вестников истинного Бога, и представляет их присутствующими пред Его престолом в таком страхе, что они трепещут от манования, от взгляда Господа» (Min. Fel., Oct. 26). Несмотря на то что христианская апологетика часто подчеркивала противоречие между магией и силой христианского Бога, Минуций Феликс считает уместным описывать Состана с положительной стороны как мага, но мага, лояльного христианской вере. С одной стороны, подобный смысловой акцент свидетельствует о том,

что подобное сочетание автор не считает в целом характерным для своего времени, поскольку такая характеристика преподносится как отличительная черта Состана. В то же время, согласно Минуцию Феликсу, Состан был не единственный, кто мог заниматься магическими практиками, при этом оставаясь уважаемым среди христианской общины, поскольку упоминается, что были и подобные ему люди.

Таким образом, несмотря на то что в целом христианские апологеты II в. н. э. изображают магию как неблагочестивое занятие, связывают ее с обманом и часто ставят в один ряд с осуждаемыми занятиями (от внебрачных связей до убийств), они в некоторых случаях и проводят параллели между действиями магов и христианскими чудесами, и даже ищут в числе известных магов союзников для защиты своей веры. Заметная осведомленность апологетов о магических практиках может свидетельствовать о том, что христианство не оказывалось в стороне от растущего интереса к магии, наблюдаемого в обществе. Более того, из-за отмечаемых критиками христианства сходств в действиях христиан и магов для защиты веры было важно провести границы, разделявшие магические и христианские практики. Но сама проходимость и расплывчатость этих границ, вероятно, показывает, что христианская мысль не существовала в вакууме и не была столь сильно изолирована от распространенных в римском обществе убеждений, как это иногда представляется.

Литература

- Крюкова 2013 – Крюкова А.Н. Поэтика сновидений в раннехристианской литературе: на материале «Мученичества Перпетуи и Фелицитаты», «Мученичества Мариана и Иакова» и «Мученичества Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2013. 181 с.
- Лебедев 2021 – Лебедев П.Н. Кому были адресованы христианские апологии II в. // Память и идентичность III: Сб. статей по материалам Всерос. науч. конф. 07–08 октября 2020 г. М.: РГГУ, 2021. С. 67–82.
- Лебедев 2023 – Лебедев П.Н. Представления об экзорцизме в христианской апологетике II в. // Миф, ритуал, литература / Отв. ред. Ю.В. Иванова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 347–356.
- Петров 2003 – Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб.: РХГИ, СПбГУ, 2003. 415 с.
- Bruyn 2017 – Bruyn T., de. Making Amulets Christian: Artefacts Scribes, and Contexts. Oxford: Oxford University Press, 2017. 285 p.
- Haar 2003 – Haar S. Simon Magus: The First Gnostic? Berlin: Walter de Gruyter Berlin, 2003. 386 p.