

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/275-292

Научная статья

© В. И. Макеева

АНТИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАЩИТЕ МАТЕРИ И РЕБЁНКА ОТ ЗЛЫХ СИЛ

Статья посвящена античным представлениям о защите матери и ребёнка от воздействия злых сил: демонов, колдовства, сглаза. На материале греческих и римских источников выделены основные способы защиты детей: магические заклинания, общие меры по защите пространства, жесты и действия, амулеты, предметы, издающие шум. Делается вывод, что античные магические средства, направленные на защиту детей и их матерей от вредоносных сил, не отличались от общих апотропеических практик. Особенностью используемых способов, является то, что в отношении детей и их матерей мы встречаем применение некоторых средств в больших количествах. Так амулеты с распространёнными охранными символами в случае с детьми становятся полноценным набором защитных средств, призванным усилить эффективность мер за счёт их сочетания: дети обычно носят целые цепочки амулетов, тогда как женщины — один или два, а мужчины вообще пренебрегают подобного рода защитой. Это можно объяснить сложившимися в античном мире представлениями об особой уязвимости маленьких детей и рождении, чьи преждевременные смерти обычно связывали с действиями злых сил. Отмечаются специфические черты, связанные с защитой детей: такие амулеты как греческая лента с оберегами, повязанная на ребёнка, и римская булла имели не только защитные свойства, но и отражали социальный статус владельца; некоторые предметы, предназначенные для апотропеической защиты, имели также бытовую функцию — например, использовались как игрушка и погремушка.

Ключевые слова: античная мифология; демоны, убивающие детей; Гелло; стриги; апотропеическая магия; амулеты; история детства

Ссылка при цитировании: Макеева В. И. Античные представления о защите матери и ребёнка от злых сил // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 275–292.

Макеева Владислава Игоревна — младший научный сотрудник, кафедра всеобщей истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Российская Федерация, 191186 Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48); старший преподаватель, кафедра гуманитарных дисциплин и биоэтики, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет (Российская Федерация, 194100 Санкт-Петербург, ул. Литовская, д. 2). Эл. почта: makeeva.vladislava@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8839-6080>

*Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда: проект № 24-28-00515 Материнство и детство в античном мире: семья, религия и право (<https://rscf.ru/project/24-28-00515/>).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/275-292

Original article

© *Vladislava Makeeva*

GRECO-ROMAN CONCEPTIONS OF MOTHER AND CHILD PROTECTION AGAINST EVIL FORCES

This article is devoted to ancient Greco-Roman beliefs concerning the protection of mothers and children from evil influences, such as demons, witchcraft and the evil eye. Drawing on Greek and Roman sources, the article highlights the main ways of protecting children: magical incantations, general measures to protect space, gestures and actions, amulets, objects emitting noise. The author concludes that ancient magical means of mother and child protection did not differ from those used in general apotropaic practices, but in relation to children and their mothers they are used in larger quantities. For instance, amulets with common protective symbols in the case of children become a full-fledged set of protective means, designed to enhance the effectiveness of measures by combining them: children usually wore whole chains of amulets, while women — one or two, and men in general neglected this kind of protection. This can be explained by the ancient world's perception of the special vulnerability of young children and women in labour, whose premature deaths were usually attributed to the actions of evil forces. There are specific features associated with the protection of children: amulets such as the Greek ribbon with amulets tied on the child and the Roman bulla not only had protective properties, but also reflected the social status of the owner. Some objects intended for apotropaic protection also had a domestic function — for example, they could be used as toys and rattles.

Keywords: *ancient mythology, child-killing demons, Gello, strix, apotropaic magic, amulets, history of childhood*

Author Info: **Makeeva, Vladislava I.** — Junior Researcher, Department of General History, Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russian Federation); Senior Lecturer, Department of Humanities and Bioethics, Saint Petersburg State Pediatric Medical University (Saint Petersburg, Russian). E-mail: makeeva.vladislava@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8839-6080>

For citation: Makeeva, V. I. 2026. Greco-Roman Conceptions of Mother and Child Protection Against Evil Forces. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 275–292.

Funding: The paper was created within the project financed by Russian Science Foundation No. 24-28-00515 “Motherhood and Childhood in the Ancient World: Family, Religion and Law” (<https://rscf.ru/project/24-28-00515/>).

В греческих и римских источниках встречаются упоминания о потусторонних силах, которые могут навредить ребёнку. В античном мире существовал ряд мифологических персонажей, которым приписывали склонность к причинению вреда и даже убийству детей и рожениц. К числу таких героинь относят демониц Ламию (Λάμια), Мормо (Μορμό, иногда её называют также Мормолика — Μορμολυκεῖον), Гелло (Γέλλω) и стриг (στρίξ, strix) — ведьм, превращающихся в птиц. Злонамеренными действиями этих существ объясняли детскую и материнскую смертности (Makeeva 2021).

Считалось, что злые духи завидуют лучшему, поэтому всячески препятствуют людям и пугают их (Plut. Dion. 2). Маленькие дети были особо уязвимыми — их хрупкое физическое состояние, а также красота юности и жизненная сила молодости являлись именно тем, что привлекало злые силы. Надписи на могилах иногда возлагали ответственность за смерть на φθονεοὶ δαίμονες — завистливых демонов¹. Кроме потусторонних сил ребёнку мог угрожать взгляд злых людей и колдунов. Существовало представление, что обладатели дурного глаза способны непреднамеренно причинить много вреда даже близким, особенно малышам, просто посмотрев на них, поэтому матери не оставляли надолго детей на виду у отцов (Plut. Qu. conv. V, 682a–f).

Рождение ребёнка и в других культурах считалось опасным периодом для роженицы и её детей. Например, у славянских народов источником угрозы для матери и новорожденного считались специальные мифологические персонажи, насылающие болезни на детей и обменивающие их (*серб.* бабицы, *пол.* boginka, *карпат.* поветруля, *бел.* мара, *рус. сибир.* вештица и др.), и обыкновенные люди, обладающие «злым» глазом (Левкиевская 2002: 18).

В данной статье на материале греческих и римских источников мы попытаемся выделить основные способы защиты детей от злых сил, которые использовались в античном мире.

Следует отметить, что источники по этой теме достаточно разрознены. В нашем распоряжении нет произведений, полностью посвящённых средствам защиты матери и ребёнка. Поскольку упоминания о подобных практиках носят эпизодический характер, в нашем исследовании мы будем обращаться к источникам разных периодов. В основном примеры будут рассмотрены на греческом материале, но для того, чтобы проследить эволюцию некоторых практик, мы также обращаемся к римским и ранневизантийским текстам.

Информацию о магических и защитных свойствах лекарственных средств мы находим в естественнонаучных трудах древнегреческих философов Аристотеля (IV в. до н. э.) и Феофраста (IV–III вв. до н. э.), зоологических сочинениях Никандра (II в. до н. э.) и Клавдия Элиана (II–III вв.), медицинском труде древнегреческого врача и фармаколога Педания Диоскорида «О лекарственных веществах» (I в.), энциклопедическом труде Плиния Старшего «Естественная история» (I в.) и в позднеантичных сборниках — «Орфической поэме о камнях», или «Литике» (II–IV вв.), сочинении «О камнях», приписываемом магу Дамигерону (II в.), «Травнике» Псевдо-Апулея (II–III вв.), сборнике «Кираниды» (IV в.).

Примеры использования некоторых защитных практик можно найти в пьесах греческих драматургов Эсхила (VI–V вв. до н. э.), Еврипида (V в. до н. э.), Аристофана (V–IV вв. до н. э.), сочинениях поэтов Феокрита (III в. до н. э.), Тибулла (I в. до н. э.), Персия (I в.), Марциала (I в.). Представления о греческой и римской жизни также передают «Моралии» Плутарха (I–II вв.), сатирические сочинения Лукиана (II в.). Большую ценность имеют пояснения, находимые в схолиях и лексиконах. Помогают дополнить представление об использовании некоторых защитных

¹ Несколько могильных надписей, посвящённых оплакиванию безвременного ухода детей или обвинениям в их смерти завистливых высших сил, можно найти в сборнике эпитафий Р. Латтимора (Lattimore 1942: 148–149, 187–191). Приведём здесь лишь один пример: Ὁ φθονεὺς ζωῆς με τὸν ἄθλιον ἔφθασε δαίμων, ἀρτιθαλεῖς κ[λ]ά[σ]ας ἐλπίδας ἡλικίης (Киос, II в. до н. э.) «Завидующий жизни демон настиг несчастного меня, сломав только зародившиеся надежды юности» (EG 348, 1–2; перевод автора).

средств эпиграфика, изобразительные источники и предметы, обнаруженные в ходе археологических раскопок.

Историография, посвящённая защите детей от действий сверхъестественных существ, не так обширна. С. Джонстон исследовала магические средства для защиты детей, преимущественно заклинания и камни, наделённые магическими свойствами, прослеживая влияние египетских и ближневосточных практик (*Johnston 1995*). Х. Бьёрклунд изучала лечебно-магические амулеты поздней античности и средне-византийского периода, связанные с маткой, рассматривая их как часть традиции амулетов и повествовательных заклинаний против демонов (историй, которые сами по себе действовали как магическая защита) (*Björklund 2017*). Исследованием детских амулетов занимались В. Дасен (*Dasen 2015*) и К. Фараоне (*Faraone 2018*), особо выделяя те из них, которые относятся к переходным этапам, связанными с конкретными биологическими изменениями, такими как прорезывание зубов у младенцев и начало менструации у девочек.

Таким образом, основное внимание в историографии уделялось использованию амулетов. В данной статье мы хотим обобщить материал, посвящённый амулетам, защищающим детей от злых сил, и уделить внимание примерам использования других магических средств, учесть практику применения некоторых предметов повседневной жизни; также мы проследим сходство защитных практик, использовавшихся в разное время, и выделим их специфику.

Самое раннее упоминание, ассоциируемое с магической защитой ребёнка, мы находим в гомеровом гимне «К Деметре». Богиня говорит матери Демофонта, что защитит мальчика от разных напастей:

παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι, ὥς με κελεύεις,
θρέψω κοῦ μιν, ἔολπα, κακοφραδίῃσι τιθήνης
οὐτ' ἄρ' ἐπῆλυσίῃ δηλήσεται οὐθ' ὑποτάμνον:
οἶδα γάρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
οἶδα δ' ἐπῆλυσίς πολυτήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.
«Сына с великим стараньем вскормить я тебе обещаюсь,
Как ты велишь. Никакие, надеюсь, по глупости няньки,
Чары иль зелья вреда принести не смогут ребенку:
Противоядье я знаю сильнее, чем всякие травы,
Знаю и против вредных чар превосходное средство»
(Hom. hymn. in Demetrem, 226–230; перевод В. В. Вересаева).

Деметра известна как куротрофос¹, защищающая детей и подростков, отмечается также её связь с медициной (*Rubensohn 1895*). В данном примере она готова обеспечить защиту с помощью магии. Язык в этих строках «заклинательный» — похож на язык магических формул. Так, П. Маас связывал с Деметровым гимном текст свинцовой таблички IV в. до н. э. из Фаласарны на западе Крита из-за сходства в содержании и идентичном расположении некоторых слов (*Maas 1944*: 36–37).

Исследователи согласны в том, что слова ὑποτάμνον («растение, срезанное у основания для магических целей» или «подрезчик») и ὑλοτόμος («растение, срезанное в лесу» или «лесоруб»), соединённые хиазмом (ἐπῆλυσίῃ ... ὑποτάμνον ... ὑλοτόμοιο ... ἐπῆλυσίς), должны иметь схожие значения и оба относятся к кому-то, кто разрезает

¹ Куротрофос (др.-греч. Κοιροτρόφος — вскармливающий молодёжь, возвращающий юношей) — эпитет богов и богинь, которые защищали детей и подростков.

или подрезает, подрубает что-то, то есть подразумеваются не растения, а некие «подрезчик» и «лесоруб». Однако, кто именно исполняет эту роль, не определено. Т. Аллен предположил, что оба эти слова являются эвфемистическими названиями червей, которые вызывают зубную боль у взрослых и боли при прорезывании зубов у детей (*Hill, Allen* 1895: 12–13). Н. Ричардсон предположил, что все термины должны относиться к одному и тому же — к срезанию трав для магических целей. Поэтому ὑλοτάμνον и ὑλοτόμος подразумевают человека, обладающего этими знаниями, которые могут помочь отравить ребёнка ядовитыми травами. Деметра же в своей речи противопоставляет знания кормилиц о защитных свойствах трав знаниям этих профессиональных травников (*Richardson* 1974: 229–230). К. Фараоне считает, что имена, заканчивающиеся на -τομος, обозначали обозлённых богов или демонов, которые причиняли человеку боль. Он предполагает, что в тексте речь идёт о сверхъестественных силах, атакующих дёсны младенца с режущимися зубами. В таком случае слова Деметры показывают, что она не только знает защитные растения и правильную форму гекзаметрического заклинания, но и имена демонов, которые должны быть упомянуты в магическом заклинании для того, чтобы изгнать их (*Faraone* 2001: 8–9).

Другую заклинательную формулу мы встречаем в строках народной песни, которая известна по фрагменту сочинения грамматика I в. до н. э. Веррия Флакка, сохранившемуся в труде грамматика II в. н. э. Феста:

Στρίγγ' ἀποπομπεῖν νυκτιβόαν, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν,
ὄρνιν ἀνωνυμίαν ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας

«Стрига, кричащая в ночи, уходи от людей на быстроходные корабли, птица бесславная» (*Carmina Popularia* 859 LCL = *Festus* p. 414 Lindsay; перевод автора).

Так как стриги нечасто упоминаются в греческих текстах, наличие заклинания, направленного против них, очень любопытно. Как отмечает С. Джонстон, этот отрывок необычен тем, что демону велено уйти на корабль. По её мнению, это показывает знакомство греков с защитными табличками и заклинаниями против месопотамской Ламашту, ассоциируемой с Ламией, поскольку некоторые ритуалы изгоняли её с помощью корабля или осла (*Johnston* 1995: 384). Исследователи действительно соотносят Гелло и Ламию с месопотамскими Галлу и Ламашту — демонами, которые представляли потенциальную опасность для беременных женщин и новорождённых детей (*West* 1990: 377–378, 398–399; *Burkert* 1992: 82–83). Амулеты, защищающие от Ламашту, обычно изображают её в окружении предметов, необходимых для совершения путешествия: провиант, обувь, дорожное одеяло, предметы личной гигиены и средства передвижения — осёл для пересечения пустыни и небольшое судно для реки. Этот своеобразный дорожный набор, как бы даруемый во время ритуала изгнания, должен был убедить её покинуть жертву (*Götting* 2020: 185–187). Более правдоподобной, однако, кажется версия, что форма использовавшегося против стриг заклинания относится к старой и широко распространённой греческой заклинательной традиции, которую отметил К. Фараоне (*Faraone* 2004): демонов заставляют «бежать» или «уходить» из людей, домов или городов обратно к себе — в бесплодное море или пустыню.

Демоны и другие потусторонние сущности, как считалось, предпочитают обитать в переходных пространствах, таких как перекрёстки или вход в дом. Это связано с тем, что подобные места формально не относятся ни к одной из реальностей. Весьма подробный перечень примеров использования порога как места, приспособленного для совершения магических обрядов, и источника пророческого вдохновения, пред-

ставлен у М. Огла (*Ogle* 1911). Очевидно, для защиты от злых сил значение имели и общие меры для охраны пространства.

Для защиты дома использовались растения, размещавшиеся в дверном или оконном проёме. От неприятностей и проникновения злых чар должен был помочь σκίλλα — морской лук (*Theophr. Hist. plant. VII, 13, 4; Plin. NH. XX, 39*). Диоскорид рекомендует подвешивать его как противоядие (*Diosc. II, 202*). Крушина отгоняет чары ведьм (*Diosc. I, 119*) и защищает от духов (*Schol. ad Nicander Ther. 861*). Напрямую к охране ребёнка и матери относится лишь указание в «Лексиконе» Фотия о том, что во время родов дом обмазывали смолой, чтобы отгонять демонов (*Phot. s. v. Ῥάμνος*).

Также пространство дома можно было защитить при помощи установки статуи божества или героя. Защитницей дома была Геката. У Аристофана в «Осах» есть упоминание гекатея — символического изображения Гекаты, стоящего перед дверью (*Aristoph. Vesp. 804*). Схолиаст поясняет, что афиняне везде воздвигали его в честь богини как защитницы (*Schol. ad Aristoph. Vesp. 804*). Эффективность Гекаты как заступницы, с одной стороны, объясняется её статусом куротрофос, которая заботится о рождении и воспитании детей (*Hesiod. Theog. 450–452; Orph. Hymn. I, 8*), с другой — её ролью покровительницы духов. Как их повелительница и руководительница она могла направить их злые чары против кого-нибудь, но могла также и сдерживать их. Ещё одним хранителем лиминальных пространств являлся Гермес. Στροφαῖος — охраняющий дверные запоры — один из его эпитетов (*Schol. ad Aristoph. Plut. 1153.6, Suida. s. v. στροφαῖον*). Известно, что в Афинах V в. до н. э. гермы устанавливали у порога домов (*Thuc. VI, 27, 1*).

Спальня, где проходили роды, тоже была местом, требовавшим особой защиты. Многочисленные апотропные статуэтки, изображения, нанесённые на масляные лампы и другие предметы личного пользования, позволяют предположить, что таким образом защищалось внутреннее пространство дома, его комнаты. Древнегреческий грамматик II в. до н. э. Аполлодор Афинский сообщает о столбиках кроватей в виде герм, которые должны были обращать в бегство страхи (*FGrHist 244, fr. 129*). Сборник «Кираниды» предлагает средство защиты пространства сна. Примечательно, что это один из двух примеров, когда мы встречаем в защитных рекомендациях прямое указание на имя одной из демониц, угрожающих детям: Ἐὰν δὲ τις καθεύδῃ ἐπὶ δорᾶς ὄνου, παντοίους δαίμονας οὐ φοβεῖται, οὐδὲ τὴν Γελλῶ καὶ νυκτερινὰ συναντήματα — «Если кто-либо будет спать на шкуре осла, не будет бояться ни всевозможных демонов, ни Гелло, ни ночных кошмаров» (*Суг. II, 31, 20–21*; перевод автора). На способность ослиной шкуры охранять младенцев от страхов указывает также Плиний (*Plin. NH. XXVIII, 78*). Осёл — животное, часто использовавшееся в магических действиях. Популярность ингредиентов, изготовленных из частей его тела, объясняется их доступностью. Ослы были популярными домашними животными у всех средиземноморских народов в древности, считаясь эквивалентом лошади для бедных, так как были намного дешевле неё.

Для отвращения потенциальной угрозы при встрече с чем-то неприятным использовались жесты. В «Сатирах» Персий высмеивает женщин, пытающихся защитить младенца подобными действиями:

«Вот вынимают, смотри, богомольные тётки и бабки
Из колыбели дитя и лобик и влажные губки
Мажут сначала слюной, поплевав на перст непристойный,
Чтобы дитя освятить и от глаза дурного избавить»
(*Pers. II, 31–34*; перевод Ф. А. Петровского).

Здесь мы видим сочетание сразу двух средств: непристойного перста и сплёвывания. «Непристойный перст» схолии идентифицируют как средний палец (Schol. ad Pers. II, 31–40). Этот жест считался достаточно оскорбительным. Многие авторы объясняют его как символическую замену эрегированного фаллоса, использовавшегося обычно для защиты от сглаза (*Seligmann* 1910 Bd. 2: 183–184; *Dasen* 2015: 185–187; *Elliott* 2016: 206). Тем не менее стоит согласиться с М. Нельсоном, который справедливо отмечает, что у нас нет достаточных свидетельств, указывающих на то, что этот жест использовался в качестве апотропея, как способ отогнать злых духов или завистливого человека (*Nelson* 2017: 77).

И греческие, и римские источники солидарны относительно применения слюны в качестве защитного средства. Плиний сообщает, что при входе незнакомца или когда какой-то человек смотрит на спящего младенца, кормилица должна плюнуть на землю (Plin. NH. XXVIII, 7). Похожим способом пользуются и животные для защиты детёнышей. Аристотель и Элиан передают, что у голубей самец плюёт на выплывшихся птенцов, чтобы избежать сглаза (Arist. fr. 347 Rose; Ael. VH. I, 15).

Символическое сплёвывание могло использоваться не только для защиты детей, но в различных ситуациях служило защитой от всех бед. Так у Феокрита пастух, отвергнутый девушкой, нахваливает себя, но вспоминает, что его научили плюнуть за пазуху, чтобы не сглазить себя самого (Theocr. Idyll. VI, 39). Жест должен был отвратить от себя дурное предзнаменование при столкновении с чем-то, что вызывало мысли о возможном несчастье, беде. Например, в «Характерах» Феофраста суеверный человек плюёт при встрече с помешанным (Theophr. Charact. XVI, 14); в идиллии Феокрита девушка, отвергая пастуха, трижды плюёт за пазуху в знак отворачивания и отгоняя мысли о возможном неприятном поцелуе (Theocr. Idyll. XX, 11); у Тибулла молодые люди плюют себе за пазуху, когда видят влюблённого старика, ухаживающего за своей любовницей, считая это нелепым (Tibul. I, 2, 96). Также это действие использовалось, чтобы избежать наказания богов за излишнюю гордость, чрезмерные надежды и хвастовство (Luc. Apol. 6; Luc. Nav. 15; Strato. Anth. Gr. XII, 229), в лечебных целях (Plin. NH. XXVIII, 7; XXVIII, 22) и для повышения эффективности заклинаний (Theocr. Idyll. II, 61; Tibul. I, 2, 54; Petr. Satyr. 131).

Есть два основных объяснения принципа действия слюны. Слюна выполняет запретительную роль — отгоняет какую-то неприятную вещь. Это убеждение происходит из первоначальной веры в смертельную силу человеческой слюны, способной убить или отогнать различных животных: змею, жабу, скорпиона, сколопендру (Arist. Hist. anim. VIII, 29, 171; Nicander Ther. 86; Plin. NH. XXVIII, 7; Ael. NA. II, 24; VII, 26; IX, 4). Так же, как плевали в сторону этих животных, чтобы убить их или удержать на расстоянии, символически плевали, чтобы отразить приближение болезни или какого-то неопределённого зла (*Nicolson* 1897: 23–27).

Второе объяснение связано со сходством в концепциях сглаза у разных народов, отмеченным А. Дандесом. Похожим в них является зависимость жизни от жидкости. Потеря жидкости, усыхание означает смерть. А. Дандес указывает на то, что все апотропные амулеты и жесты, по сути, означают производство какой-либо жидкости, которая демонстрирует, что запас жизненной силы у жертвы не уменьшается (*Dundes* 1992: 267, 278). Таким образом слюна как жидкий символ жизни призвана противодействовать причине высыхания и смерти.

Популярной формой защиты от действия злых сил в античном мире всегда были амулеты. Считалось, что они действуют в соответствии с принципом, выраженным во фразе *similia similibus* — подобное лечится подобным. Плутарх даёт ещё одно объяснение: необычный вид предмета притягивает взгляд злого человека и уменьшает таким образом силу его воздействия (Plut. Qu. conv. V, 681f).

Часто в качестве амулетов использовались различные камни. Одним из популярных средств был азтит — так называемый орлиный камень (орловик, орлиный щипец); ещё одно его название — гагит (Plin. NH. X, 4). Разные авторы сообщают, что, носимый в качестве амулета, он предохраняет беременных женщин от выкидыша (Diosc. V, 160; Plin. NH. XXX, 44; XXXVI, 39; Ael. NA. I, 35; Dam. 1; Cyr. III, 1, 91–93). Диоскорид рекомендует привязать его к левой руке (Diosc. V, 160), Плиний — носить завёрнутыми в шкуру животного (Plin. NH. XXXVI, 39). Во время родов Диоскорид советует переместить камень в область бедра, чтобы облегчить их (Diosc. V, 160), Псевдо-Плутарх — приложить к животу (Ps.-Plut. De Fluv. 20, 2), а Плиний указывает, что если камень не снять, то они вообще не состоятся (Plin. NH. XXXVI, 39).

Азтит связывали с орлами, которые будто бы используют его при строительстве гнёзд (Plin. NH. X, 4), защищаясь от змей и кражи яиц (Dam. 1), а также от сглаза и колдовства (Ael. NA. I, 35). Из-за строения камень считали «беременным» — его содержимое похоже на зародыш, заключённый в матку, о чём можно узнать по дребезжанию внутри, раздающемуся при встряхивании (Theophr. De lap. I, 5; Plin. NH. X, 4).

С. Бромхед определил азтит как любой полый камень, содержащий рыхлый материал, маленький камень или песок, который гремит при встряхивании (Bromehead 1947: 16). Плиний упоминает ещё несколько камней, похожих по своим свойствам на азтит — имеющим внутри себя «плод»: земляной камень — *paeanis* или *gaeanis* (Plin. NH. XXXVII, 66), *cyitis* (Plin. NH. XXXVII, 56), *gassinnades* (Plin. NH. XXXVII, 59), *cyamea* (Plin. NH. XXXVII, 73). Очевидно, их действие объясняется принципом подобия: беременный и рожающий камень должен был защищать беременную женщину и её плод.

Другие камни, служившие защитой для детей и помогающие матерям, — галактит и подобный ему мелелит. Они выделяют жидкость, напоминающую молоко, отсюда ещё одно название — молочный камень. Минералы такого рода якобы помогают женщинам для увеличения количества грудного молока (Diosc. V, 151; Plin. NH. XXXVII, 59; Orph. lith. 201–203; Dam. 33), а повязанные на шею ребёнку способствуют выделению слюны (Plin. NH. XXXVII, 59), защищают его от болезней и сглаза (Diosc. 5, 150–151), отгоняют злонамеренную Мегеру (Orph. lith. 224–225; Dam. 33). Лингурий — это название мифического драгоценного камня, который, как считалось, образуется из затвердевшей мочи рыси (Theophr. De lap. V, 28; Plin. NH. XXXVII, 13). Источники сообщают, что он защищает весь дом от нападений сверхъестественных сил, но особенно охраняет находящихся в нём беременных женщин и младенцев (Dam. 31), помогает роженицам (Eriph. Sal. De gem. 8). Плиний не верит в существование такого камня и считает ложным утверждения о наличии у него лечебных свойств. Он отождествляет его с янтарём (Plin. NH. XXXVII, 13). Лингурием, по-видимому, называли разновидность янтаря, отличающуюся высокой степенью прозрачности (Causey 2019: 25). Янтарь же особо ценился в древности из-за своей красоты и насыщенного цвета. Плиний сообщает, что этот минерал нравится женщинам не только из-за эстетических свойств — его считалось полезным повязывать детям как амулет (Plin. NH. XXXVII, 12). Самосский камень (Diosc. V, 173) и камень, проглоченный беременной ланью

(Plin. NH. XXVIII, 67), были средством для предупреждения прерывания беременности; особо защищал младенцев камень одонтоликий, или «волчий зуб» (Dam. 18).

В качестве амулетов также могли использоваться растения и части животных. Псевдо-Апулей, составитель иллюстрированного «Травника» II–III вв. н. э., предлагает для защиты от колдовских чар и наговоров повесить на шею ребёнку мандрагору, завернув её в чистую ткань и обвязав ниткой. Делать это необходимо в молчании (Ps.-Apul. 131). Плиний сообщает, что амулетом служат зазубренные рога жука-скарабея, прикрепляемые к младенцам (Plin. NH. XXX, 47). Магические свойства скарабея, вероятно, связаны с его способностью к возрождению — он считался насекомым, способным «сбрасывать старость» (Arist. Hist. anim., VIII, 17, 115).

Сборник «Кираниды» советует для избавления от демоницы Гелло использовать глаза гиены: εἰ δὲ τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς ζώσης τῆς ὑαίνης ἐξέλης καὶ περιάψης τοῖς δυσὶ βραχίουσιν ἐν πορφύρῃ ῥάκει, ἀποδιώξεις πάντα φόβον νυκτερινὸν καὶ τὴν Γελλῶ τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν, καὶ πᾶν δαιμόνιον φεύεται — «Если у живой гиены вынешь два глаза и привяжешь к двум рукам в пурпурном лоскуте, изгонишь все ночные страхи, Гелло, душащую плод и беспокоящую рожениц, и каждый демон бежит» (Суг. II, 40, 35–38; перевод автора). Гиена, как и осёл, — одно из наиболее часто встречающихся в магических обрядах животных. Плиний в «Естественной истории» описывает множество способов применения частей её тела (Plin. NH. XXXVIII, 27). Использование некоторых животных в магии может быть связано с представлениями об обладании самим животным какой-то силой (Dosoo, Galoppin 2022: 214). Гиене приписывали ряд сверхъестественных, магических способностей: она периодически меняет пол, может производить потомство без партнера, подражает человеческой речи и выманивает таким образом пастухов, лишает собак лая, используя свою тень, заставляет застыть на месте других животных, посмотрев на них три раза, разрывает могилы в поисках трупов; глаза животного постоянно меняются и имеют множество цветовых оттенков (Plin. NH. VIII, 44). Вероятно, подобные «магические свойства» побудили рассматривать гиену как животное, части тела которого можно использовать десятками способов. По подсчетам А. Салайовы, проведшей статистический анализ упоминаний видов животных в греческих магических папирусах, различные части тела гиены встречаются в них в качестве ингредиента пять раз и два из этих упоминаний касаются проблем со здоровьем. Можно сказать, что это довольно большое число, учитывая, что только восемь из всех папирусных заклинаний с ингредиентами животного происхождения касаются проблем со здоровьем (Salayová 2017: 201–202). Использование глаз гиены в этом «рецепте» может быть связано и с защитой от сглаза. Среди амулетов, направленных против сглаза, изображения или символы глаза были одними из самых распространённых. Красный цвет используемой ткани тоже обладал защитными свойствами (Seligmann 1910 Bd. 2: 248) и должен был усиливать свойства содержимого.

Амулеты, объединённые вместе, могли усиливать действие друг друга. На афинских сосудах классического периода есть распространённый сюжет с изображением детей, играющих с разными предметами и животными. Эти сосуды, называемые хоэс (χοῦς), связаны со вторым днём Анфестерий — днём кувшинов (хоэс), в который взрослые соревновались в скорости и объёмах выпитого. Миниатюрные версии таких кувшинов дарили детям (Parke 1986: 107–109). Многие дети изображены с лентой, которую интерпретируют как амулет. Она надета на тело по диагонали, мож-

но также разглядеть различные защитные символы: узелки, петли, очертания подвесок — кругов, полумесяцев, двойного топора. Р. Гамильтон подсчитал, что на 253 из 384 известных ему хоэс дети запечатлены с амулетами, большая часть — мальчики (Hamilton 1992: 98). Предполагают, что амулеты, которые надеты на этих детей, имели не только охранное значение, но и обозначали законный статус афинских мальчиков, ознаменовали их вступление в социальную жизнь (Dasen 2015: 197; Seifert 2011: 131–133). Некоторые сцены рождения Эрихтония изображают его в подобной ленте, поэтому К. Фараоне видит прямую связь в том, что на росписях афинских хоэс мальчики носят те же амулеты, что и первый афинский царь (Faraone 2018: 31). Это также должно объяснять, почему образы девочек встречаются значительно реже.

Практика прикрепления к детям диагональных шнуров-амулетов встречается не только в Афинах. Подобные ленты характерны для статуэток так называемых храмовых мальчиков с Кипра, по-видимому, приносимых во исполнение обета за выживание ребёнка (Caneva, Delli Pizzi 2014: 510–511). Вероятно, традиция ношения лент-оберегов является предком римских крепундий. Крепундии (*crepundia*, от лат. *crepare* — «брыцать, звенеть, грохотать») — скреплённые вместе на верёвке или цепочке обереги и другие предметы, которые издавали шум, звеня друг о друга. С. Мартин-Килхер указывает, что объекты, используемые в крепундиях, можно разделить на несколько групп: объекты, производящие шум, имеющие значимую форму; диковинки с необычными особенностями, материалы, ценимые за свои особые свойства (Martin-Kilcher 2000: 67). А. Паркер отмечает, что важна была не только форма предметов, но и создаваемый ими шум, который тоже выполнял защитную функцию (Parker 2018: 64).

Украшения, имеющие форму защищающего объекта, перенимали его охранные способности. Например, в пьесе Еврипида «Ион» Креуса, оставляя своего младенца, даёт ему украшение со змеями, которые должны были охранять ребёнка, как змеи, охранявшие Эрихтония (Eur. Ion. 20–26). В сцене узнавания объясняют, что эти украшения символизируют дар Афины Эрихтонию, который дети носят в подражание ему (Eur. Ion. 1427–1431).

Лунница — *lunulae* или *σεληνίς* — подвеска в форме полумесяца, которую, как передаёт Гесихий, дети носили в качестве амулета (Hesych. s. v. *σεληνίς*). Являясь символом греческой Артемиды и римской Дианы — родовспомогательниц и защитниц растущих людей и животных — они определяли ребёнка под защиту богинь. Также полумесяц был одной из популярных форм амулетов от сглаза. Д. Эллиот указывает на то, что полумесяц может имитировать рога или раздвинутые ноги женщины так же, как подкова, якорь, двуххвостая русалка. Изображение женских гениталий, иногда с раздвинутыми ногами, использовалось, как и изображения мужских гениталий, для отвращения сглаза, хотя и реже, а рога были знаком жизненной силы, поэтому рогатые предметы, такие как рогатая луна и подкова или жест «коза», применялись в качестве защиты от злых сил (Elliott 2016: 186). Римские лунницы считают исключительно девичьим украшением, которое девочки получали в подарок от родителей, будучи аналогом буллы у мальчиков (Freidin 2024: 254). Булла — это полый кулон, содержащий внутри какие-либо предметы, вещества или текст, которые служили защитным амулетом. Её могли носить только свободнорождённые римские мальчики. Обычай носить буллу связывают с Тарквинием Древним, который будто бы первым подарил своему юному сыну золотую буллу за то, что тот убил врага (Plin. NH.

XXXIII, 19; Plut. Qu. Rom. 287f–288b). Хотя мы и встречаем упоминания о буллах у девушек, изначально она была символом воинской доблести и мужественности. Когда мальчик достигал половой зрелости, он посвящал свою буллу домашним богам, оставляя её как символ детства (Dolansky 2008: 50). Это подтверждает, что некоторые амулеты, носимые детьми, имели не только защитные свойства, но и указывали на социальный статус владельца.

По представлениям древних, злые силы можно было отогнать и шумом. Колокольчики и тинтиннабулы (музыкальная подвеска, часто в форме фаллической фигуры) подвешивались в дверных проёмах, домах и садах, чтобы обеспечить защиту; колокольчики клали в могилы детей в качестве оберегов. Их находят в детских могилах архаического Кипра, позднеархаической Аттики и Причерноморья, классической Мессении и Беотии, эллинистического Египта, Сирии и Иберии, Римской Галлии и Британии (Villing 2002; Parker 2018). Иногда колокольчики пытаются объяснить как детскую игрушку, но часто они слишком большие и громоздкие, чтобы с ними можно было играть — в отличие от простых в обращении погремушек.

Погремушки (др.-греч. *πλάταγῆ*, лат. *strepitaculum*) были распространённой игрушкой во всём Средиземноморье. Их использовали для успокоения детей и их развития (Plut. Qu. conv. VII, 714e; Mart. XIV, 54). Аристотель упоминает погремушку, придуманную Архитом: «С другой стороны, и дети должны иметь какое-нибудь занимательное дело, и в этом отношении нужно считать прекрасным изобретением ту погремушку Архита, которую дают малым детям, чтобы они, занимаясь ею, не ломали ничего из домашних вещей: ведь то, что молодо, не может оставаться спокойным» (Arist. Pol. VIII, 1340b; перевод С. А. Жебелева). Погремушки могли изготавливаться из разного материала. Часто они упоминаются как выполненные из меди (Suida s. v. *Ἀρχύτας*; *Πλάταγῆ*; Etym. Magn. 674, 37–38). Схолии ко второй идиллии Феокрита объясняют, что медь играла важную роль во всевозможных очистительных ритуалах, так как являлась чистой и не допускающей загрязнения (Schol. ad Theocr. Idyll. II, 36). Предметы из этого материала использовали для создания шума во время лунных затмений и похорон (Зубарева 2021). Известно, что Архит Тарентский, которого Аристотель называет изобретателем погремушки, был пифагорейцем. Пифагорейцы приписывали звуку меди особое качество — способность издавать голос запертого внутри демона (Porph. Vit. Pythag. 41). В таком случае погремушка Архита была не только игрушкой, но и талисманом, создающим апотропический шум и тем самым оберегающим ребёнка. Указание на защитные магические свойства погремушки прослеживается в мифе о Геракле и стимфалийских птицах. Герой отпугивает их медной трещоткой, называемой по-гречески тем же словом, что и детская погремушка — *πλάταγῆ* (Etym. Magn. 731, 40–44).

Форма погремушки могла быть разной — как простой геометрической, так и сложной, изображающей человека или какое-нибудь животное: свинью, петуха, зайца, сову. Интересно указание В. Дасен на символизм греческих и римских антропоморфных погремушек. Скрытый в женской фигуре гремящий шарик мог представлять будущего ребёнка беременной женщины. Таким образом, игрушка представляла собой как бы метафору беременности (Dasen 2013: 29). Особое внимание обращают на себя игрушки в виде свиньи. Некоторые погремушки эллинистического времени изображают их везущими на спине маленького ребёнка. Х.-Г. Бухгольц обратил внимание на то, что терракотовые свиньи играли важную роль в культе Деметры-Коры

(Buchholz 1966: 151). Животных приносили в жертву в ритуалах, призванных защитить детей. Погремушки такой формы могли иметь дополнительное культовое значение и обеспечивать защиту богини, с которой были связаны.

Подводя итоги, можем заключить, что античные магические средства, направленные на защиту детей и их матерей от влияния злых сил, не отличались от общих апотропеических практик. Имеющиеся в нашем распоряжении данные о магических заклинаниях немногочисленны, но в целом соответствуют известным формулам гекзаметрических и ямбических заклинаний. Ряд мер, такие как защита пространства, жесты, предметы, издающие шум, носили профилактический характер, защищая от абстрактного зла, и использовались в том числе для защиты взрослых. Амулеты, надетые на тело, имели более разнообразный функционал: сохранение ребёнка в утробе матери и облегчение родов, защита от колдовских чар, сглаза, ночных страхов, изгнание демонов.

Защитные символы, которые использовались в амулетах для детей, нельзя назвать специфическими. Изображения глаза, открытая ладонь, двойной топор, полумесяц, круг и т. п. были распространёнными охранными знаками, которые могли применяться также для защиты взрослых и в некоторых случаях скота. Особенностью используемых способов является то, что в отношении детей и их матерей мы встречаем применение некоторых средств в больших количествах. По изображениям детей с амулетами можно заметить, что обычно использовался не один символ, а сразу целый «набор», который, вероятно, должен был усилить общий защитный эффект. Изобразительные и археологические источники классического, эллинистического периодов и римского времени, представленные в обзоре К. Фараоне (Faraone 2018: 46–51) свидетельствуют о том, что для детей было характерно ношение вместе большого количества амулетов, для женщин — одиночных экземпляров, в то время как мужчины словно не носят их вообще.

В отношении мужчин и их отношения к использованию магических средств для защиты или исцеления показательна история о Перикле, передаваемая Плутархом. Во время болезни женщины буквально заставили его надеть оберег на шею. Он показал это пришедшему навестить его другу, как бы говоря, что ему настолько плохо, что он согласен терпеть такую нелепость (Plut. Per. 38). Более частое использование амулетов у детей и женщин, вероятно, связано с тем, что эти категории населения считались обществом более уязвимыми и поэтому нуждающимися в постоянной защите. Детская и материнская смертность были частым явлением в древности, вызывающим беспокойство у окружающих, что выражалось в попытках предотвратить потенциальную угрозу с помощью использования охранных амулетов. К тому же существовало представление о том, что магия — это скорее женское занятие (Кудрявцева 2023: 180–181, 222), поэтому взрослые мужчины могли скрывать ношение подобных амулетов, как неподобающих им.

Ещё одной особенностью является то, что такие амулеты как греческая лента с оберегами, повязанная на ребёнка, и римская булла имели не только защитные свойства, но и отражали социальный статус владельца. В качестве специфической черты, связанной с защитой детей, также можно выделить то, что некоторые формы защиты при использовании для детей приобретали бытовую форму — апотропеический шум создавался вокруг ребёнка с помощью погремушек и игрушек.

Источники и материалы

- Ael. NA. — Aelian. On the Characteristics of Animals / With an English translation by A. F. Scholfield. Vol.1–3. Cambridge: Harvard University Press, 1958–1959.
- Ael. VH. — Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с древнегреческого, статья, примечания и указатель С. В. Поляковой. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1963. 185 с.
- Arist. fr. — Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta Collegit V. Rose. Stutgardiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1967. 462 p.
- Arist. Hist. anim. — Аристотель. История животных / Пер. В. П. Карпова; под ред. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
- Arist. Pol. — Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
- Aristoph. Vesp. — Аристофан. Осы // Аристофан. Комедии; Фрагменты / Пер. Адр. Пиотровского. изд. подг. В. Н. Ярхо.; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, Наука, 2008. С. 227–301.
- Carmina Popularia — Carmina Popularia // Greek Lyric, Volume V: The New School of Poetry and Anonymous Songs and Hymns. Edited and translated by David A. Campbell. Loeb Classical Library 144. Cambridge: Harvard University Press, 1993. P. 232–269.
- Cyr. — Die Kyraniden / Hrsg. von D. Kaimikis. Meisenheim: Hain, 1976. 330 s.
- Dam. — Damigeron. De Lapidibus // Orphei Lithica. Accedit Damigeron de lapidibus / Recens. E. Abel. Berolini: Apud S. Calveri et socios, 1881. P. 157–198.
- Diosc. — Dioscorides. De materia medica. A new English translation by T. A. Osbaldeston. Introductory notes by R. P. Wood. Johannesburg: Ibidis Press, 2000. 927 p.
- EG — Epigrammata graeca ex lapidibus collecta / Edidit Georgius Kaibel. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965. 743 p.
- Epiph. Sal. De gem. — Epiphanius de Gemmis / R. P. Blake; H. de Vis. London: Christophers. 1934. 388 p.
- Etym. Magn. — Etymologicon magnum: seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum. Oxonii: E Typographeo Academico, 1848. 2470 p.
- Eur. Ion. — Euripidis Fabulae / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray. 3 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1913.
- FGrHist — Die Fragmente der griechischen Historiker / von Felix Jacoby. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Hesiod. Theog. — Гесиод. Теогония / Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. С. 29–49.
- Hesych. — Hesychii Alexandrini Lexicon. Ienae: typis Maukij, 1867. 1611 p.
- Hom. hymn. in Demetrem — Гомеровские гимны. V. К Деметре / Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. С. 155–165.
- Luc. Apol. — Лукиан. Оправдательное письмо / Пер. Н. П. Баранова // Лукиан. Сочинения. В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. Т. 2. Санкт-Петербург: Алетей, 2001. С. 388–394.
- Luc. Nav. — Лукиан. Корабль, или Пожелания / Пер. Н. Н. Залесского // Лукиан. Сочинения. В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. Т. 2. Санкт-Петербург: Алетей, 2001. С. 128–141.
- Mart. — Марциал Марк Валерий. Эпиграммы. Санкт-Петербург: АО «Комплект», 1994. 448 с.
- Nicander Ther. — Nicander. Theriaca // The Poems and Poetical Fragments / Ed. and tr. A. S. F. Gow, A. F. Scholfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. P. 28–93.
- Orph. Hymn. — Орфические гимны / Пер. О. В. Смыки // Античные гимны / Под. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Издательство МГУ, 1988. С. 177–267.
- Orph. lith. — Orphei Lithica // Orphei Lithica. Accedit Damigeron De Lapidibus / Recens. E. Abel. Berolini: Apud S. Calveri et socios, 1881. P. 13–153.
- Pers. — Персий. Сатиры. / Пер. Ф. А. Петровского // Римская сатира: Пер. с латин. / Сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; предисл. В. Дурова; коммент. А. Гаврилова, М. Гаспарова, И. Ковалевой и др.; худож. Н. Егоров. М.: Художественная литература, 1989. С. 97–114.

- Petr. Satyr. — Петроний. Сатириконт / Пер. А. Гаврилова, Б. Ярхо и М. Гаспарова // Римская сатира: пер. с латин. / сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; предисл. В. Дурова; коммент. А. Гаврилова, М. Гаспарова, И. Ковалевой и др.; худож. Н. Егоров. М.: Художественная литература, 1989. С. 131–235.
- Phot. — Photii Patriarchae Lexicon. Leidae: E.J. Brill, 1864–1865.
- Plin. NH. — Pliny. Natural History. With an English translation. In ten volumes / Transl. by H. Rackham, W. H. S. Jones, D. E. Eichholz. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949–1962.
- Plut. Dion. — Плутарх. Дион / Пер. С. П. Маркиша // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 2 т. / Изд. подгот. С. С. Аверинцев и др.; отв. ред. С. С. Аверинцев. Т. 2. М.: Наука, 1994. С. 446–474.
- Plut. Per. — Плутарх. Перикл / Пер. С. И. Соболевского // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 2 т. / Изд. подгот. С. С. Аверинцев и др.; отв. ред. С. С. Аверинцев. Т. 1. М.: Наука, 1994. С. 176–201.
- Plut. Qu. conv. — Плутарх. Застольные беседы / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы / Пер. и прим. Я. М. Боровского, М. Н. Ботвинника, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, прим. И. И. Ковалевой, О. Л. Левинской. Ст. Я. М. Боровского. Отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Ленинград: Наука, 1990. С. 5–179.
- Plut. Qu. Rom. — Плутарх. Римские вопросы / Пер. Н. В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. / Пер. и прим. Я. М. Боровского, М. Н. Ботвинника, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, прим. И. И. Ковалевой, О. Л. Левинской. Ст. Я. М. Боровского. Отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Ленинград: Наука, 1990. С. 180–222.
- Porph. Vit. Pythag. — Порфирий. Жизнь Пифагора. Жизнь Плотина / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль. 1979. С. 449–476.
- Ps.-Apul. — Гербарий Апулея Платоника // Кухня ведьм: Полезные тайны / Пер. с лат. Д. Захаровой и Е. Ванеевой. Санкт-Петербург: Издательский Дом «Азбука-Классика», 2009. С. 33–241.
- Ps.-Plut. De Fluv. — Лжеплутарх. О реках / Пер. Д. О. Торшилова // Торшилов Д. О. Античная мифография. Санкт-Петербург: Алетейя. 1999. С. 307–383.
- Schol. ad Aristoph. — Scholia Graeca in Aristophanem: cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, creteorum selecta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Dübner. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. 726 p.
- Schol. ad Nicander Ther. — Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca / Recensuit et emendavit, fragmenta collegit, commentationes addidit Otto Schneider. Accedunt Scholia in Theriaca ex recensione Henrici Keil, Scholia in Alexipharmaca ex recognitione Bussemakeri et R. Bentley emendationes partim ineditae. Lipsiae: Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1856. 482 p.
- Schol. ad Pers. — Auli Persii Flacci Satirarum Liber. Cum Scholiis Antiquis / Ed. O. Jahn. Lipsiae: Typis et impensis Breitkopfii et Haertelii, 1843. 408 p.
- Schol. ad Theocr. Idyll. — Scholia in Theocritum vetera. Recensuit Carolus Wendel. Stutgardiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1967. 407 p.
- Strato. Anth. Gr. — Strato's Musa Puerilis // The Greek Anthology, with an English Translation by W. R. Paton. In 5 vol. Vol. 4. London: W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1918. P. 280–413.
- Suida — Suda On Line [Электронный ресурс]. <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/> (дата обращения: 05.04.2025).
- Theocr. Idyll. — Феокрит // Феокрит. Моск. Бион. Идиллии и эпиграммы. / Пер. и комм. М. Е. Грабарь-Пассек. Отв. ред. Ф. А. Петровский. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1958. С. 9–134.
- Theophr. De lap. — Теофраст. О камнях. / Вступит. ст., пер. и комм. А. А. Россиуса // Вестник древней истории. 2005. № 3. С. 306–331.
- Theophr. Hist. plant. — Теофраст. Исследование о растениях / Пер. с др.-греч. и примеч. М. Е. Сергеевко; ред. акад. И. И. Толстого и чл.-корр. АН СССР Б. К. Шишкина; послесловие Б. К. Шишкин. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1951. 589 с.

- Theophr. Charact. — Теофраст. Характеры / Пер., ст. и прим. Г. А. Стратановского. Отв. ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Наука, 1974. 123 с.
- Thuc. — Фукидид. История. / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. Отв. ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Наука, 1981. 543 с.
- Tibul. — Альбий Тибулл. Элегии / Пер. Л. Остроумов // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций / Пред. и ред. Ф. А. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. С. 159–244.

Научная литература

- Зубарева А. В. Лунное затмение и апотропеический шум в древнеримской магии // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. №1. С. 164–175. <https://doi.org/10.18503/1992-0431-2021-1-71-164-175>
- Кудрявцева Т. В. Судебная магия в античности. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия, 2023. 314 с.
- Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Макеева В. И. Греческие демоны, убивающие детей // Genesis: исторические исследования. 2021. № 7. С. 54–68. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2021.7.36131>
- Björklund H. Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World. Ph.D. diss. Helsinki, 2017. 82 p.
- Bromehead C. N. Aetites or the Eagle-stone // Antiquity. 1947. Vol. 21. P. 16–22. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00016434>
- Buchholz H.-G. Tonerne Rasseln aus Zypern // Archäologischer Anzeiger. 1966. Heft 2. P. 140–151.
- Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992. 225 p.
- Caneva S. G., Delli Pizzi A. Classical and Hellenistic Statuettes of the So-Called “Temple Boys”: A Religious and Social Reappraisal // La Presenza Dei Bambini Nelle Religioni De Mediterraneo Antico / Ed. by Ch. Terranova. Roma: Aracne Editrice, 2014. P. 495–521.
- Causey F. Ancient Carved Ambers in the J. Paul Getty Museum / With technical analysis by J. Maish, H. Khanjian, M. Schilling. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2019. 297 p.
- Dasen V. Becoming Human: from the Embryo to the Newborn Child // The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World / Ed. by J. Evans Grubbs, T. Parkin. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 17–39.
- Dasen V. Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity // The Materiality of Magic / Ed. by D. Boschung, J. N. Bremmer. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015. P. 177–204.
- Dolansky F. Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World // Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture / Ed. by J. Edmondson, A. Keith. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2008. P. 47–70.
- Dosoo K., Galoppin T. Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice // Magikon zōon. Animal et magie dans l’Antiquité et au Moyen Âge / Ed. by J.-C. Coulon, K. Dosoo. Paris; Orléans: Institut de recherche et d’histoire des textes, 2022. P. 203–256.
- Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // The Evil Eye: A Folklore Casebook / Ed. by A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. P. 257–312.
- Elliott J. H. Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World 2: Greece and Rome. Cambridge: James Clarke & Co, 2016. 370 p.
- Faraone C. A. Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation? // Classical Antiquity. 2004. Vol. 23. No. 2. P. 209–245. <https://doi.org/10.1525/ca.2004.23.2.209>
- Faraone C. A. The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -Tomos (Hom. Hymn to Dem 228–29) // The American Journal of Philology. 2001. Vol. 122. P. 1–10. <https://doi.org/10.1353/ajp.2001.0006>

- Faraone C. A.* The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018. 486 p.
- Freidin A. B.* Birthing Romans: Childbearing and Its Risks in Imperial Rome Princeton: Princeton University Press, 2024. 314 p.
- Götting E.* A Demon's Travel Kit.: An Introduction to the Items Depicted on Amulets against the Demoness Lamaštu // Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Vol. 1 / Ed. by A. Otto, M. Herles, K. Kaniuth. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020. P. 185–200.
- Hamilton R.* Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992. 250 p.
- Hill G. F., Allen T. W.* Descriptive Names of Animals in Greece // The Classical Review. 1895. Vol. 9. No. 1. P. 12–13.
- Johnston S. I.* Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon // Ancient Magic and Ritual Power / Ed. by M. Meyer, P. Mirecki. Leiden; New-York; Köln, 1995. P. 361–387.
- Lattimore R.* Themes in Greek and Latin Epitaphs. Urbana, Illinois: The University of Illinois Press, 1942. 354 p.
- Maas P.* ΕΠΕΝΙΚΤΟΣ // Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens. 1944. Vol. 13. No. 1. P. 36–37. <https://doi.org/10.2307/146896>
- Martin-Kilcher S.* Mors Immatura in the Roman World — a Mirror of Society and Tradition // Burials, Society and Context in the Roman World / Ed. by J. Pearce, M. Millet, M. Struck. Oxford: Oxbow Books, 2000. P. 63–77.
- Nelson M.* Insulting Middle-Finger Gestures among Ancient Greeks and Romans // Phoenix. 2017. Vol. 71. No. 1/2. P. 66–88. <https://doi.org/10.7834/phoenix.71.1-2.0066>
- Nicolson F. W.* The Saliva Superstition in Classical Literature // Harvard Studies in Classical Philology. 1897. Vol. 8. P. 23–40.
- Ogle M. B.* The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore // The American Journal of Philology. 1911. Vol. 32. No. 3. P. 251–271.
- Parke H. W.* Festivals of the Athenians. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. 208 p.
- Parker A.* 'The Bells! The Bells!' Approaching Tintinnabula in Roman Britain and Beyond // Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances / Ed. by A. Parker., S. McKie. Oxford: Oxbow Books, 2018. P. 57–68.
- Richardson N. J.* (ed.) The Homeric Hymn to Demeter. Oxford: Clarendon Press, 1974. 365 p.
- Rubensohn O.* Demeter als Heilgottheit // Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Bd. 20. Athen: Verlag von Karl Wilberg, 1895. P. 360–367.
- Salayová A.* Animals as Magical Ingredients in Greek Magical Papyri: Preliminary Statistical Analysis of Animal Species // Graeco-Latina Brunensia. 2017. Vol. 22. No. 1. P. 191–206.
- Seifert M.* Dazugehören. Kinder in Kulturn und Festen von Oikos und Phratie. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011. 398 p.
- Seligmann S.* Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker: in 2 Bänden. Berlin: Barsdorf, 1910. 932 p.
- Villing A.* For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece? Archaic and Classical Greek Bells at Sparta and Beyond // The Annual of the British School at Athens. 2002. Vol. 97. P. 223–295.
- West D. R.* Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin. Ph.D. diss. Glasgow, 1990. 484 p.

References

- Björklund, H. 2017. *Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World*. Ph.D. diss., Helsinki. 82 p.
- Bromehead, C. N. 1947. Aetites or the Eagle-stone. *Antiquity* 21: 16–22. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00016434>

- Buchholz, H.-G. 1966. Tonerne Rasseln aus Zypern [Terracotta Rattles from Cyprus]. *Archäologischer Anzeiger* 2: 140–151.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; London: Harvard University Press. 225 p.
- Caneva, S. G., and A. Delli Pizzi. 2014. Classical and Hellenistic Statuettes of the So-Called “Temple Boys”: A Religious and Social Reappraisal. In *La Presenza Dei Bambini Nelle Religioni De Mediterraneo Antico* [The Presence of Children in the Religions of the Ancient Mediterranean], ed. by Ch. Terranova. Roma: Aracne Editrice. 495–521.
- Causey, F. 2019. *Ancient Carved Ambers in the J. Paul Getty Museum*. With technical analysis by J. Maish, H. Khanjian, and M. Schilling. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum. 297 p.
- Dasen, V. 2013. Becoming Human: From the Embryo to the Newborn Child. In *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, ed. by J. Evans Grubbs and T. Parkin. Oxford: Oxford University Press. 17–39.
- Dasen, V. 2015. Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity. In *The Materiality of Magic*, ed. by D. Boschung and J. N. Bremmer. Paderborn: Wilhelm Fink. 177–204.
- Dolansky, F. 2008. Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World. In *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, ed. by J. Edmondson and A. Keith. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 47–70.
- Dosoo, K., and T. Galoppin. 2022. Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice. In *Magikon zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge* [Magikon zōon. Animal and Magic in Antiquity and the Middle Ages], ed. by J.-C. Coulon and K. Dosoo. Paris; Orléans: Institut de recherche et d'histoire des textes. 203–256.
- Dundes, A. 1992. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In *The Evil eye: A Folklore Casebook*, ed. by A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press. 257–312.
- Elliott, J. H. 2016. *Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World 2: Greece and Rome*. Cambridge: James Clarke & Co. 370 p.
- Faraone, C. A. 2001. The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -Tomos (Hom. Hymn to Dem 228-29). *The American Journal of Philology* 122: 1–10. <https://doi.org/10.1353/ajp.2001.0006>
- Faraone, C. A. 2004. Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation? *Classical Antiquity* 23 (2): 209–245. <https://doi.org/10.1525/ca.2004.23.2.209>
- Faraone, C. A. 2018. *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 486 p.
- Freidin, A. B. 2024. *Birthing Romans: Childbearing and Its Risks in Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press. 314 p.
- Götting, E. 2020. A Demon's Travel Kit.: An Introduction to the Items Depicted on Amulets against the Demoness Lamaštu. In *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Vol. 1, ed. by A. Otto, M. Herles and K. Kaniuth. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 185–200.
- Hamilton, R. 1992. *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 250 p.
- Hill, G. F., and T. W. Allen. 1895. Descriptive Names of Animals in Greece. *The Classical Review* 9 (1): 12–13.
- Johnston, S. I. 1995. Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon. In *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. by M. Meyer and P. Mirecki. Leiden; New-York; Köln: E.J. Brill. 361–387.
- Kudriavtseva, T. V. 2023. *Sudebnaia magiia v antichnosti* [The Judicial Magic in Antiquity]. Saint Petersburg: Gumanitarnaia akademiia. 314 p.
- Lattimore, R. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana, Illinois: The University of Illinois Press. 354 p.

- Levkievskaja, E. E. 2002. *Slavianskii obereg. Semantika i struktura* [Slavic Amulet. Semantics and Structure]. Moscow: Indrik. 336 p.
- Maas, P. 1944. ΕΠΙΕΝΙΚΤΟΣ. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 13(1): 36–37. <https://doi.org/10.2307/146896>
- Makeeva, V. I. 2021. Grecheskie demony, ubivaiushchie detei [Greek Child-Killing Demons]. *Genesis: istoricheskie issledovaniia* 7: 54–68. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2021.7.36131>
- Martin-Kilcher, S. 2000. Mors Immatura in the Roman World — a Mirror of Society and Tradition. In *Burials, Society and Context in the Roman World*, ed. by J. Pearce, M. Millet and M. Struck. Oxford: Oxbow Books. 63–77.
- Nelson, M. 2017. Insulting Middle-Finger Gestures among Ancient Greeks and Romans. *Phoenix* 71(1/2): 66–88. <https://doi.org/10.7834/phoenix.71.1-2.0066>
- Nicolson, F. W. 1897. The Saliva Superstition in Classical Literature. *Harvard Studies in Classical Philology* 8: 23–40.
- Ogle, M. B. 1911. The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore. *The American Journal of Philology* 32(3): 251–271.
- Parke, H. W. 1986. *Festivals of the Athenians*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 208 p.
- Parker, A. 2018. ‘The Bells! The Bells!’ Approaching Tintinnabula in Roman Britain and Beyond. In *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, ed. by A. Parker and S. McKie. Oxford: Oxbow Books. 57–68.
- Richardson, N. J. (ed.) 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press. 365 p.
- Rubensohn, O. 1895. Demeter als Heilgottheit [Demeter as a Healing Deity]. *Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 20: 360–367.
- Salayová, A. 2017. Animals as Magical Ingredients in Greek Magical Papyri: Preliminary Statistical Analysis of Animal Species. *Graeco-Latina Brunensia* 22 (1): 191–206.
- Seifert, M. 2011. *Dazugehören. Kinder in Kulturn und Festen von Oikos und Phratry. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.* [Belonging. Children in Cults and Festivals of Oikos and Phratry. Image Analyses of Attic Socialization Stages from the 6th to 4th Centuries BC]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 398 p.
- Seligmann, S. 1910. *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker* [The Evil Eye and Related Matters: A Contribution to the History of Superstition of All Times and Peoples]. In 2 vols. Berlin: Barsdorf. 932 p.
- Villing, A. 2002. For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece? Archaic and Classical Greek Bells at Sparta and Beyond. *The Annual of the British School at Athens* 97: 223–295. <https://doi.org/10.1017/s0068245400017408>
- West, D. R. 1990. *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin*. Ph.D. diss., Glasgow. 484 p.
- Zubareva, A. V. 2021. Lunnoe zatmenie i apotropeicheskii shum v drevnerimskoi magii [A Lunar Eclipse and an Apotropaic Noise in Roman Magic] *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1: 164–175. <https://doi.org/10.18503/1992-0431-2021-1-71-164-175>