

емся обосновать более строго. Как отметил А. Абель, Варфоломей обнаруживает известное знакомство с арабским языком, которое проявляется в достаточно точной греческой (с учетом тогдашнего греческого произношения) транскрипции терминов (*A. Abel. La «Réfutation d'un Agarène» de Barthélémy d'Edesse // Studia Islamica, 1973, 37. 5–26, p. 22–23; ср. рецензир. изд., с. XLVII–XLVIII*). Правда, нет точной уверенности, что арабское произношение, на которое ориентировался Варфоломей, было сирийским (интересующий нас эпизод имел место в Алеппо, родом Варфоломей был из Эдессы; однако место написания трактата точно установить нельзя (с. XXXI). Что касается греческого окончания *-της*, то Варфоломей часто приставляет его к транскрипциям арабских слов (ср. особ. с. 149–150, по поводу его форм *χαλιπίτης* «[эмир] Алеппо» и *χαλιφάτης* «халиф»). Все это делает оправданным поиск точного арабского прототипа и для интересующего нас термина. С учетом произношения в разных арабских диалектах ζ может соответствовать арабским *z, ʒ, ʒ, ʒ, a, χ* — *k, q, h, h* и только [п] — однозначно п. Тем не менее это не создает большого числа вариантов, т. к. только два арабских корня удовлетворяют заданной последовательности согласных: *znq* и *znḥ*. Последний имеет значение «прогоркать» и т. п. и вряд ли может нам подойти. Остается первый — со значением «заключаться, затворяться», что дает для *ζεχυήτης* в качестве прототипа форму *zanqūu-un*, которая была бы точной калькой греческого *ἐχλυήτος* «затворник». Правда, эта форма отсутствует в словарях, но морфологически она возможна. Вполне вероятно ее появление не в мусульманской, а в арабо-христианской (мелькитской) среде именно как кальки распространенного греческого термина. В то же время, надо учесть, что лексикографическое изучение мелькитской арабоязычной литературы, большей частью неизданной, почти и не начиналось. Сколь ни мало значение подобных историй отдельных терминов, но об арабоязычной части православного мира мы знаем пока столь мало, что даже этим не приходится пренебрегать.

В. М. Лурье

Byzantine Magic
/Ed. by Henry Maguire /
(Dumbarton Oaks Research Library
and Collection).
Washington, DC,
1995, 187 p.

Настоящий сборник явился итогом коллоквиума, посвященного теории и практике византийской магии и проходившего в феврале 1993 г. в стенах американского византологического центра в Дамбартон Оукс. Тема этого коллективного проекта американских исследователей нова для традиционной византистики. Оккультная, параллельная христианской картина мира византийцев («мир суеверий») долго оставалась в тени, несмотря на многочисленные (даже ставшие привычными) штудии медиевистов на эту тему. Мир византийской магии и суеверий как правило не становился объектом целостного подхода и рассматривался (вряд ли оправданно) либо в контексте «религиозной жизни», либо «истории науки» (астрологии, медицины), либо «истории быта и нравов». Так что переосмысление византийской магии как целостного и самоценного культурного феномена, содержащегося в самом замысле американских исследователей, представляется давно назревшим и своевременным.

По своим задачам и композиции книга близка к хорошо известному для отечественного читателя жанру «коллективных монографий». Отдельные главы-статьи, вошедшие в сборник, призваны осветить феномен византийской магии в наиболее существенных, по мнению составителя Г. Магваера, ракурсах и на возможно более широком материале. Первая глава («Отцы Церкви и „дурной глаз“», М. Дики) разбирает раннюю богословскую интерпретацию распространенного суеверия относительно магической силы злого человека; на этом частном примере показано, как богословы пытались перетолковать старые и устойчивые суеверия в терминах христианского богословствования. Две следующие главы обсуждают проблему магических объектов: Дж. Расселл исследует археологический контекст проблемы на примере повседневных магических объектов из ранневизантийского поселения Анемурий (Исаврия), показывая, что именно массовые археологические наход-

ки могут приоткрыть ту замечательную роль магической практики, которую она занимала в византийском быту; работа Г. Магаера («Магия и христианская икона») касается весьма сложной и неоднозначной проблемы магических функций иконы, в которой исследователь делает попытку выявить собственно византийские критерии различения между магически-нечестивым и истинным христианским использованием св. образа; на широком изобразительном материале (в первую очередь, византийского текстиля) автор считает возможным говорить о «христианизированной магии» для раннего периода; в пост-иконоборческую эпоху церкви удастся целиком ограничить обыденные функции иконных изображений рамками официальной «теологии иконы». Тему соотношения истинной и неистинной «сверхъестественности» продолжает А. П. Каждан в разделе «Святые и не-святые чудотворцы», где исследователь дает оригинальную классификацию наиболее распространенных в византийской агиографии чудес. Отношение византийских интеллектуалов, а также официального канонического права к оккультной магии рассмотрено в двух следующих разделах: «Два византийских интеллектуала о теории и практике магии: Михаил Пселл и Михаил Италик» (Дж. Даффи), «Вальсамон о магии: от римского светского права к византийскому каноническому» (М. Фёрен). На примере расцвета византийской магической практики в Палеологовский период вновь делается попытка выявить соотношение между христианской, с одной стороны, и «полу-христианской» и «нехристианской» интерпретациями сверхъестественного, всегда сосуществовавшими, переплетавшимися и даже сливавшимися в византийском сознании (раздел К. Гринфилда). Книгу включает фундаментальный обзор «Магия в православном славянстве: письменная традиция» (Р. Матисен), в котором, среди прочего, содержится любопытное обсуждение самого термина «магия» применительно к средневековому сознанию, а также подробная классификация сохранившихся славянских текстов магического содержания.

Несмотря на то, что коллективная монография американских исследователей не лишена существенных лакун, некоторой непоследовательности в изложении, известной случайности в подборе материала, которые

присущи исследованиям подобного жанра, она являет собою первое столь глубокое исследование в одной из наименее изученных и захватывающих областей в культурной жизни Византии.

Р. Ш.

H. Zaloscer.
 Zur Genese der koptischen Kunst.
 Ikonographische Beiträge.
 Wien; Köln; Weimar,
 1991, 128 S., 32 Abb.

Книга профессора Хильды Залошер «К происхождению коптского искусства. Иконографический вклад» — настоящий подарок и для специалистов, и для любителей средневекового искусства, поскольку представляет сборник семи избранных работ старейшего коптолога мира (в 1993 г. Х. Залошер отметила свое 90-летие), первые статьи которого появились более полувека назад. Приведу перечень трудов, представленных в книге: «Сцена охоты на одном архитраве из Коптского музея» (1942); «Развитие коптских капителей» (1945); «О развитии коптского искусства» (1947); «Проблема коптского искусства» (1948); «„Танцовщица с покрывалом“ в коптской иконографии» (1955); «Коптский фриз резного дерева» (1958); «Существует ли коптское искусство?» (1967). Большинство работ сопровождается иллюстративным материалом. Книгу включает именной и предметный указатели; сведения о времени и месте публикации этих работ; биографические сведения об авторе и список его изданных трудов.

Уже перечень этих работ свидетельствует о широте подхода исследовательницы к христианскому искусству египтян: рассматриваются и отдельные памятники, и группы родственных произведений, затрагиваются и во многих аспектах разрешаются основополагающие проблемы неповторимого историко-художественного феномена, каким является коптское искусство. Чтение большинства работ Х. Залошер убеждает в эрудиции автора, поражает и богатство привлекаемого в качестве аналогий вещевого материала разных регионов и эпох. Обусловлено все это