

Севир Чернецов

Эфиопская магическая литература

Одной из примечательных особенностей быта народов Эфиопии, исповедующих христианство, является широко распространенный обычай носить на теле рукописные амулеты, которые, по мнению владельцев, должны охранять их от бед и обеспечивать благополучие. Не чужды этого обычая, впрочем, и эфиопские иудаисты-фалаша, и эфиопские мусульмане. Следует заметить, что, хотя Церковь всегда в принципе запрещала и осуждала как вообще всякую магическую практику, так и подобного рода рукописные амулеты, в Эфиопии именно духовенство как единственное грамотное сословие было основным переписчиком и распространителем таких амулетов. Поэтому Б.А. Тураев писал, что *«в христианской, но отсталой в культурном отношении Абиссинии не существует грани между верой и суеверием, религиозностью и магической практикой. Представители духовенства и церковники промышляют перепиской и продажей ложных молитв, последние пользуются почитанием*

Севир Борисович Чернецов
Музей антропологии и
этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера)
РАН, Санкт-Петербург

наравне с каноническими, которые, в свою очередь, как и само Святое Писание, могут употребляться для магических целей, действуя через механическое чтение и ношение на шею и т.п., даже простое хранение» [Тураев 1916: 173]. Их функция вполне определена: они должны служить рукописными оберегами — явление, характерное для монотеистических религиозных культур: иудейской, христианской и мусульманской. За содержание ученые называли их тексты «отреченными писаниями», или «*orationes falsae*», потому что сама практика «писания амулетов с именами» прямо запрещалась постановлениями Ефесского и Галатского соборов, но это не помешало их широкому распространению в народе. Филологи проявили живой интерес к рукописным амулетам, составляющим специфический вид письменности, предназначенной не для чтения, а для защиты владельца таких текстов. За эту их функцию и внешний вид (свитка) ученые дали им название «магических свитков» и связывали большие надежды с перспективами их изучения. Так, И.Ю. Крачковский писал: «Едва ли не наиболее существенную количественно часть абиссинской литературы составляют всякие „отреченные“ писания, начиная с библейских апокрифов и кончая заговорами и заклинаниями. Главный интерес этой области заключается в том, что она, будучи не менее всей эфиопской литературы проникнута книжным элементом, гораздо чаще, чем другие отрасли, отражает народные представления; нередко эти представления уводят нас в самую толщу не только семитов, какими обыкновенно представляют обитателей Абиссинии, но и соседящих с ними кушитских племен. Эта примитивность, восходящая к глубокой древности, иногда отражающая мировоззрение различных племенных единиц, представляет особый интерес для исследователя: и этнограф, и историк примитивной религии найдут здесь богатую для себя пищу. Одну из популярных отраслей этой „отреченной“ литературы составляют так называемые магические свитки. Содержанием их всегда являются различные тексты, иногда даже канонические, которым, однако, приписывается магическое значение. Еще чаще они наполнены заговорами, заклинаниями и нередко простым набором таинственных имен, значение и происхождение которых почти невозможно установить. Для обладателя свитка это не важно, так как предохранительная сила обыкновенно приписывается не столько чтению свитка, сколько его ношению или даже простому нахождению в помещении» [Крачковский 1928: 163].

Эта вера в то, что в эфиопских магических свитках имеет место «примитивность, восходящая к глубокой древности», и, следовательно, «и этнограф, и историк примитивной религии найдут здесь богатую для себя пищу», основывалась, увы, не на исследованиях, которые на рубеже XIX и XX вв. только начинались,

а на определенной научной презумпции. Презумпция эта заключалась в том, что подобного рода рукописные амулеты, столь широко распространенные у многих народов мира, являются результатом своеобразного синтеза древних языческих воззрений и господствующей монотеистической религии. В основе этого убеждения лежали взгляды русских «археологических романтиков» с их преимущественным вниманием ко всему древнему, языческому и поэтическому. Ф.И. Буслаев нарисовал такую картину этого синтеза: *«Захваченная христианством врасплох, народная фантазия, не очищенная еще от языческих представлений и запуганная ими уже как наваждением дьявольским, но все же как от родной старины не отказавшаяся от них, естественно, должна была сойти с своего свободного поприща и, так сказать, сжаться в более тесном кругу целого ряда мелких суеверий, которые тем не менее обнимали и доселе в простом народе объемлют всю жизнь, все крупные и мелкие явления ее... Поэтому, несмотря на свою фантастическую основу, суеверие важно для народа своей практической применимостью в делах житейских»* [Буслаев 1910: 32]. Таким образом, считалось, что в результате наложения заимствованного христианства на местные языческие верования образовался специфический сплав воззрений, которые и нашли свое выражение в эфиопских магических свитках. Однако при ближайшем рассмотрении картина оказывается не столь простой. Безусловно, эфиопские магические свитки *«важны для народа своей практической применимостью в делах житейских»*, однако есть все основания усомниться в том, что эти амулеты, написанные на языке, для народа непонятном, и вообще не предназначенные для чтения, были плодом *«народной фантазии»*.

Что же представляют собою эфиопские рукописные амулеты? Обычной их формой является свиток, изготавливаемый из пергамена или более или менее тщательно выделанной кожи. Однако иногда такие амулеты могут иметь и вид книжицы из того же материала с переплетом из дощечек. По-амхарски такой свиток называется «кэтаб» (ክታብ) — «грамотка», хотя книжицы иногда называют и «мэцхаф» (መጽሐፍ) — «книга». Размеры свитка могут быть самыми разнообразными, в ширину они колеблются от 4 до 25 см, а в длину — от 40 до 200 см. Длинные свитки обычно сшивают из двух или трех частей ремешками, изготовленными из того же материала, что и сам свиток. Текст рукописного амулета, как правило, пишется лишь на лицевой и более гладкой стороне свитка. Бывают, однако, случаи, когда исписана и оборотная, шероховатая сторона, но обычно такие записи оказываются позднейшими приписками, сделанными другой рукой и другим каламом, а сюжетно не связаны с текстом лицевой стороны. По размерам

и отчасти по употреблению магические свитки можно разделить на две категории: 1. Небольшие свитки, не шире 6 см и не длиннее 50 см, которые скручивают в трубку и носят на шее, перевязывая свиток тряпицей или вкладывая его в цилиндрическую кожаную капсулу [Worrell 1910]. Носят их также и подвешенными на ремешок, повязанный вокруг плеча или предплечья. Иногда к верхней части свитка привязывают ремешок и, скрутив свиток трубкой, перевязывают его этим ремешком. 2. Большие свитки, шириной до 25 см и длиной до 200 см, которые Оскар Лёфгрен назвал «настенными амулетами» [Löfgren 1963], так как они предназначаются не для ношения на шее, а для подвешивания в развернутом виде на стены в жилищах [Conti Rossini 1912–1914: 218]. Обычно «настенные амулеты» богато иллюминированы. Впрочем, это деление достаточно условно. Так, свитки, привезенные Д.А. Ольдерогге из Эфиопии и подаренные им Музею антропологии и этнографии им. Петра Великого (№ 6607–14, 6607–15), выполнены в манере «настенных амулетов», однако свернуты в трубку и перевязаны тряпицей. Тем не менее, если различие в употреблении этих двух видов свитков может быть взято под сомнение, то в оформлении их оно наблюдается вполне отчетливо. Свитки, предназначенные для ношения на шее в свернутом виде, как правило, содержат только текст, ничем не украшены и зачастую не имеют даже магических рисунков. Если же такие рисунки имеются, то обычно они выполнены лишь чернилами и весьма небрежно. Большие же «настенные амулеты» изготавливаются с гораздо большим тщанием, текст обрамляется цветным орнаментом, магические рисунки присутствуют обязательно. Эти рисунки пишутся красками, зачастую со вкусом или, во всяком случае, со старанием; нередко по своему характеру они приближаются к миниатюрам рукописных книг. Почерк «настенных амулетов» также отличается большей тщательностью и каллиграфическим искусством, нежели почерк малых свитков.

Магические рисунки являются одним из необходимых элементов эфиопских рукописных амулетов. В этом отношении эфиопская письменная магия сходна с аналогичными произведениями других народов, так как чудодейственными считаются не только звуки, слова и буквы, но и образы и фигуры [Тураев 1916: 184]. Эфиопские магические рисунки при всем их разнообразии можно подразделить на следующие типы: 1) изображения; 2) «таинственные знаки» или «буквы»; 3) иллюстрации к тексту; 4) магические геометрические фигуры. К первым относятся изображения одного или двух ангелов, которые в правой руке держат обнаженные мечи, а в левой — ножны. Ангелы обычно крылаты. Иногда такие изображения

сопровождаются надписями: Гавриил и Михаил, Фануил или имена других ангелов, которым приписывается функция ангелов-хранителей, прогоняющих нечистую силу. Так, «прогоняющий бесов» — обычный эпитет Фануила. Нередко встречаются изображения св. Георгия на белом коне с копьём в руке, царя Соломона, восседающего на троне. Проникли в свитки и образы эфиопских святых: Самуила Вальдебского верхом на льве и Габра Манфас Кеддуса как гонителя бесов и исцелителя прокаженных. К изображениям можно причислить и так называемый «лик дьявольский» с восемью рогами, его обрамляющими. В свитке это изображение обычно помещается между строками заклинаний, написанных красными чернилами. Это — «связанный дьявол», воплощение дурного глаза. Заключенный в тесные рамки заклинаний, он, по-видимому, должен являться свидетельством победы высших сил над силами зла и тем самым отпугивать нечистую силу. К «таинственным знакам» или «буквам» относятся значки, которые выдаются за «еврейские», реже «арабские» буквы. Их концы снабжены маленькими кружочками, и по этой причине они получили в научной литературе название «букв в очках» («*caractères à lunettes*», «*Brillenbuchstaben*»). Такие «буквы» встречаются уже в греческих и коптских магических текстах и амулетах (древнейшие из которых восходят к IV в.), откуда они, вероятно, и были заимствованы эфиопами. Книжники в Эфиопии объясняют, что это ножные кандалы (እግረ : ብረት), сковывающие демонов. Иллюстрации, подобные книжным миниатюрам, встречаются в свитках довольно редко. Они обычно сопровождают пространственный магический текст. Содержанием таких текстов бывают легенды о святых — гонителях бесов — или краткие варианты их житий. Наиболее распространенной является легенда о святом Сисинии и Верзилье. Сюжет этот встречается не только в рукописных амулетах (в собрании Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого в Петербурге имеется отдельная картина, где изображен св. Сисиний, который, сидя на коне, пронзает копьём Верзилью, погубительницу младенцев и рожениц, изображенную на картине в обличьи дракона), но популярностью своей этот сюжет обязан, безусловно, магической литературе. Иногда по своим художественным достоинствам иллюстрации в магических свитках оказываются не ниже миниатюр эфиопских рукописных книг и выполнены, возможно, теми же самыми профессиональными художниками. Магические геометрические фигуры труднее всех остальных рисунков поддаются истолкованию. Сами эфиопы помещают их в рукописных амулетах по традиции и дают самые различные объяснения их значения. Чаще всего встречается стилизованное изображение решетки, называемой по-амхарски «тэльсэм» (ጠለሰግግ), т.е. «талисман». Как объяснял в быт-

ность свою студентом Ленинградской Духовной академии эфиопский священник Соломон Гебре Селласе (сыгравший потом весьма неблагоприятную роль в эфиопской Церкви в революционные годы и послереволюционный период [Neuer 2002: 9]), «тэльсэм» должен изображать престол дьявола и вообще нечистой силы. В рукописном амулете его изображение помещается для того, чтобы при взгляде владельца амулета на «престол» злой дух, который, возможно, вселился в этого человека, покинул бы его тело и переселился на свой престол как более подходящее для себя место. Во избежание обратного переселения «престол» сверху и снизу заключен в красные строки заклинаний. Это объяснение интересно и логично, однако насколько оно общепринято, судить трудно. Текст заговора может быть обрамлен также магическими квадратами со вписанными в них изображениями человеческих или бесовских ликов, глаз, отдельных букв, диагоналей, овальных лепестков с поперечными штрихами. Встречаются квадраты, разделенные на ряд более мелких, выкрашенных в разные цвета, квадратов, напоминающие шахматную доску. Вообще же следует сказать, что при создании рукописных амулетов эфиопы не задумываются над значением их элементов и заботятся не столько о каком-то смысле, сколько о возможно более точном и буквальном копировании оригинала. Именно точность воспроизведения, а не что-либо иное, обеспечивает, с их точки зрения, действенность амулета. Обязательного порядка расположения магические рисунки в свитке не имеют, но определенная последовательность все же прослеживается. Обычно они располагаются следующим образом: в начале свитка помещается изображение эфиопских восьмиконечных крестов или ангелов с обнаженными мечами. В середине свитка, как правило, изображается «связанный дьявол», а в конце — решетка («трон дьявола») или те же кресты. Таким образом, расположение магических рисунков в рукописных амулетах преследует вполне определенную цель: оно последовательно иллюстрирует победу Бога над нечистой силой для устрашения и изгнания злых духов. «Таинственные знаки» определенного местоположения не имеют и могут быть пририсованы чуть ли не к любому изображению. Наличие же иллюстраций зависит, во-первых, от содержания магических текстов, а во-вторых, от тщательности и богатства изготовления свитка.

Так выглядят эфиопские магические свитки. Однако что представляют собою их тексты? Несомненно, это заговоры, но заговоры письменные, и письменная форма значительно повлияла на их содержание. Письменные заговоры произошли, безусловно, из заговоров устных. Для последних вполне применимо определение, данное в 1917 г. Николаем Познанским:

«Заговор есть словесная формула, обладающая репутацией достаточного и неотразимого средства для достижения определенного результата, при условии соблюдения всех требующихся при этом предписаний, средства, противиться которому не может ни закон природы, ни индивидуальная воля, если она не пользуется с этой целью также какими бы то ни было чарами» [Познанский 1917: 102]. Для письменных заговоров к определению Н. Познанского следует сделать небольшое дополнение: «*Заговор есть словесная, произнесенная или написанная, формула...*». Но это, по-видимому, еще не все. Имеется ли принципиальная разница между заговором устным и заговором написанным? Похоже, на этот вопрос следует ответить утвердительно, так как если устный заговор основывается на вере в слово произнесенное, то письменный — на вере в слово написанное, и различие между ними было отмечено еще Н.П. Виноградовым [Виноградов 1908: 62–63]. Переход устного заговора в письменный знаменовал собою целый этап в развитии человеческой мысли и культуры и имел весьма важные последствия. Как впервые было доказано Ф. Зелинским, заговор родился из обряда: магическому слову предшествовало магическое действие. Первая ступень развития магических представлений заключалась в том, что действие стало сопровождаться словами, превратилось в обряд: «...для произведения желаемого явления производится чара, т.е. явление, сходное с желаемым и ассоциированное с ним... Мы выразили на словах чару и ее цель и получили формулу заговора» [Зелинский 1897: 24]. Второй ступенью явилось то, что обряд (само магическое действие) и заговор поменялись местами, и уже не слова сопровождают обряд, а обряд стал сопровождать заговор, превратившись пусть в весьма существенный, но уже не главный элемент магической практики. Рассматриваемый нами процесс перехода заговора из устного произведения в письменный памятник знаменует собой третью ступень развития магических представлений, когда обряд постепенно теряет свое самостоятельное значение. Если для устных магических произведений, т.е. заговоров и заклинаний, сохранность и передачу в неприкосновенности из поколения в поколение обеспечивал обряд, с которым они были тесно связаны и который составлял основу устной традиции, то теперь именно письменная форма гарантирует неизменность памятникам магической литературы.

При переходе устной магии в письменную вслед за формой менялось и содержание магических произведений. Письменная форма открыла перед магическим творчеством новые, более широкие возможности. Увеличился объем заговора, что позволило широко развиваться такому его компоненту, как эпический элемент. В письменной магии народов, уже приобщен-

ных к таким монотеистическим религиям, как христианство, в качестве эпического элемента стали использоваться произведения религиозной словесности. Подобное смешение магии и религии способно шокировать верующих, но не должно удивлять ни историка религии, ни исследователя средневековой культуры, которой оно органически присуще. Что до теории, то Эдвард Вестермарк заметил: *«Вероятно, есть основания полагать, что близость между религией и магией нашла себе выражение в самом слове „религия“.* Предполагается, что латинское *religio* восходит к *religare*, что означает „связывать“. Имеется в виду, что родство между этими словами показывает, что в религии человек связывается своим богом. Но связь между ними, если здесь вообще имеется какая-либо связь, позволяет, похоже, дать и другое, более естественное объяснение, а именно, что не человек связывается богом, а бог связывается человеком. Это и есть то, что мы называем магией, но римляне в прежние времена могли называть это *religio*. Они были склонны скорее к магии, нежели к истинной религии; они предпочитали принуждать богов, нежели быть принуждаемыми богами» [Westermarck 1932: 10]. А что до практики и оправдания ее, то Таддесе Тамрат, основательный знаток эфиопской христианской культуры, писал: *«Дихотомия между Добром и Злом — Богом и Сатаной — в эфиопской космологии отнюдь не исключала ни существования, ни могущества в мире злых духов, которые были лишь проявлениями злой силы Падших Ангелов... Отсюда и использование магических молитв членами христианских общин, включая и духовенство» [Taddese Tamrat 1972: 235].* Может быть, христиане и не осмеливались прямо, по выражению Вестермарка, принуждать своего Бога, но злых духов они были готовы принуждать и запугивать силою и могущественными именами Бога и его многочисленных служителей, т.е. ангелов и святых Божиих.

И действительно, в эфиопских магических свитках в качестве эпического элемента заговора широко используются евангельские эпизоды (чаще всего: Ин 1, 1–6; Мф 8, 28–32; Мк 1, 23–26 и Лк 8, 43–44), апокрифические сказания, иноземные магические сюжеты. В отличие от магии устной, в магической литературе иноземные сюжеты встречаются часто, здесь заимствование идет уже «литературным» путем, и редкий пространственный сюжет эфиопских магических свитков не имеет прототипа среди произведений магических литератур коптов, арабов-христиан и даже греков. Так, эфиопский сюжет о св. Сисинии, убивающем ведьму Верзилью [Fries 1893; Basset 1894; Worrell 1909: 163; Ullendorff 1968: 80], восходит через коптскую магическую литературу [Lemm 1907] к эллинистическому сюжету о Гиллу, погубительнице новорожденных, прототипу всем изве-

стной Геллы из романа М.А. Булгакова. Сюжет «Сети Соломона» [Euringer 1928, 1929; Löfgren 1963: 117] восходит к халдейскому трактату «Завещание Соломона», сохранившемуся в латинском переводе [Migne 1877]. Подобных примеров можно привести множество.

Стремление защититься от злых сил и духов породило, помимо магических свитков, и обширную магическую литературу, которая отличалась от первых тем, что ее тексты не служили амулетами и предназначались именно для чтения, а не для ношения на теле. В Эфиопии она была настолько обширна, что немецкий исследователь Энно Литтманн прямо заявлял, что «*большая часть эфиопской литературы является литературой магической*» [Littmann 1904: 2]. Дебора Лифшиц, посвятившая ей специальную монографию, определила их как «*textes magico-religieux*» («*магико-религиозные тексты*») [Lifchitz 1940]. Сами эфиопы называют их *Temherü Hebu'at*, т.е. «тайное учение». Стефен Райт, специалист в области эфиопских старопечатных книг, писал об этих произведениях: «*В народном сознании, однако, temherü сохраняет свой прежний смысл учения, основанного на доктринах христианской церкви; оно внушает страх и почтение и считается недоступным пониманию простого народа. Это вещь таинственная, разновидность Temherü Hebu'at, если использовать геэзское название для Doctrina Arcanorum, которую ее издатель, Дебора Лифшиц, включила в свои „textes magico-religieux“.* (Кстати, этот текст можно приобрести в Аддис-Абебе в дешевых изданиях, и грамотные верующие часто покупают его для недорогого приобщения к эзотерическому знанию, хотя, разумеется, большинство из них не понимают геэза.)» [Wright 1964: 11–12]. Однако эфиопы называли это «учение» тайным, или сокровенным, не только потому, что «*большинство из них не понимают геэза*». Для этого были и другие причины. Эти «*грамотные верующие*» лукавили, делая вид, что не смеют принуждать своего Бога. На самом деле их целью было именно заставить Его защитить их. Весьма показателен в этом отношении текст эфиопского «Свитка Оправдания», часто используемого в магических свитках [Тураев 1909]. Там повествуется, как Дева Мария, которой Иисус показал мучения ее родичей в аду, просит у него «Свиток Оправдания» с его сокровенными именами как верное средство людям спастись от адских мучений. Иисус отказывает матери и нежелание свое объясняет вполне естественно: «*Не скажу тебе, ибо, что сказано одному, переходит к другому, и от другого к третьему, и потом распространится среди всех людей, и они будут грешить и скажут: „Есть у нас, чем мы можем спастись“.* Однако Мария прибегает к неотразимому женскому средству — она плачет и восклицает: «*Зачем же я носила Тебя во чреве 9 месяцев*

и 5 дней!». Сын сдается и дает ей «Свиток», уподобляясь таким образом богу Тоту в древнеегипетской «Книге Мертвых», о котором Б.А. Тураев писал: *«Но на этот раз бог премудрости и правды сводит этот нравственный элемент почти на нуль. Он учит покойника формулам, делающим безопасными его судей: знание этих формул и имен судей делают нравственную чистоту излишней... его роль милостивого покровителя покойника иногда берет верх над функцией справедливого прототипа египетского чиновника и покровителя точных наук: он позволяет себе перетягивать весы в пользу покойника»* [Тураев 1898: 52]. И хотя Дева Мария обещает Сыну не открывать эти имена Божии *«людям безумным, которые не ищут славы небесной и не пренебрегают славой земной»*, суть эфиопского произведения от этого не меняется: вопрос о спасении человека от адского пламени и достижения им Царствия Небесного решается не в зависимости от его добродетелей, а прежде всего от того, знает ли он *«сокровенные имена Бога»*. Это-то знание и составляло «тайное учение», которое Дебора Лифшиц назвала *«магико-религиозными текстами»*, которые встречаются как в рукописных амулетах, так и в произведениях вполне литературных, т. е. предназначенных именно для чтения. Идейно они оказываются близки. И, действительно, хотя сходство эфиопского «Свитка Оправдания» и древнеегипетской «Книги Мертвых» всегда производило впечатление на исследователей [Тураев 1909; Budge 1922; Euringer 1940], эфиопский текст рукописного амулета имеет гораздо более близкое сходство с эфиопской «Молитвой Владычицы нашей Марии, исшедшей из Иерусалима». Это по функции уже не магический свиток, а подлинная oratio falsa. В отличие от «Свитка», «Молитва» композиционно весьма стройна и содержит повествование о том, как при помощи многочисленных заклинаний Мария вызывает Иисуса Христа. Увидев торжественный выход своего Сына, окруженного ангельским воинством, она лишается чувств, но Иисус поднимает ее, выслушивает многочисленные просьбы о ниспослании благ тем людям, которые почитают ее, и клянется пространными клятвами, обещая этим людям защиту от болезней и нечистой силы в этом мире и спасение их душам в мире загробном. *«И все, носящие эту молитву, будут спасены от всех бедствий, и от страданий, и от болезней тяжких. И если будет у него болезнь несмертная, подниму Я его быстро в мгновение ока. И если будут у него грехи, то оставятся они ему. И если будет у него болезнь смертная, пошлю Я ему ангелов света, дабы взяли они душу его в свет и привели ко Мне, дабы не приблизились к нему и не забрали с собою аггелы свирепые. И если воспротивятся ему духи нечистые у входа в третье небо, заступлюсь Я за него и буду ему в помощь»* [Рукописное собрание...]. Так что, как мы видим, эту «Молитву» тоже следует носить с собою, подобно

рукописному амулету, и граница между амулетами и «*магико-религиозными текстами*» остается размытой. Ренэ Бассэ, ученый, первым обративший внимание на эти тексты, назвал их «*эфиопскими апокрифами*» [Basset 1894]. И он был совершенно прав в выборе названия, если понимать его в первоначальном смысле этого греческого слова, т.е. как тайное, сокровенное учение. Собственно, так называли эти произведения и верившие им читатели: *Doctrina arcanorum* на латыни и *Temherṭä Hebu'at* на геэзе. Разумеется, в эфиопском случае это было чтение лишь для посвященных и получивших соответствующее церковное образование, но такова была вся христианская литература на языке геэз.

И «*магико-религиозные тексты*», и тексты магических свитков можно назвать, вслед за Литтманном, литературой магической, причем идеологически это была христианская магия. Действительно, принятие христианства дало новый толчок и новое направление магическому творчеству. Наряду с прежними устными заговорами и заклинаниями на живых разговорных языках появились письменные средства магии на священном языке Писания, способные выполнять роль уже не столько заговоров, сколько письменных оберегов, в спасительность которых верили, как верили в спасительность и самого христианства как религии, и христианского Писания. Структурно эти письменные тексты строились подобно заговорам устным, но здесь письменная форма позволила эпической части увеличиться значительно, а новая идеология побуждала использовать в качестве эпических частей христианскую мифологию. Все это с очевидностью следует из эфиопского материала. Но из него же следует и другое: большинство этих христианских эпических частей эфиопских письменных заговоров — иностранного происхождения. Их обычно называют заимствованиями, но вряд ли это заимствование произошло на эфиопской почве. Гораздо более правдоподобным выглядит предположение, что эфиопы позаимствовали свои письменные заговоры не в каких-то частях, а целиком, и заимствование это шло вполне литературным путем — путем перевода произведений иноземной магической литературы на свой литургический язык геэз, точно так же, как были заимствованы и Писание, и Святоотеческое Предание. Похоже, что эфиопы получили свою христианскую магическую литературу отсюда же, откуда получили и свое христианство, т.е. с Ближнего Востока, и получили его целиком, т.е. вместе с христианской магией, как яйцо — сразу с желтком, белком и скорлупой. В Эфиопии эта магическая литература (где не чувствуется, по выражению Б.А. Тураева, «*границы между верой и суеверием, религиозностью и магической практикой*») сохранилась в неприкосновенности

до наших дней, но подобные произведения не столько «уводят нас в самую толщу не только семитов... но и соседящих с ними кушитских племен», как полагал И.Ю. Крачковский, сколько возвращают в религиозную обстановку Ближнего Востока первых веков христианства.

Библиография

- Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе // *Буслаев Ф.И.* Сочинения. СПб., 1910. Т. 2. С. 1–63.
- Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. СПб., 1908.
- Зелинский Ф.* О заговорах // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1897. Т. 10. С. 1–58.
- Крачковский И.Ю.* Абиссинский магический свиток из собрания Ф.И. Успенского // Доклады АН СССР. Л., 1928. С. 163–167.
- Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Рукописное собрание Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.* № Эф. 56. (без паг.)
- Тураев Б.А.* Абиссинские магические свитки // Сборник статей в честь графини П.С. Уваровой. М., 1916. С. 173–291.
- Тураев Б.А.* Бог Тот. СПб., 1898. (Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета. 1898. Ч. 46).
- Тураев Б.А.* Свиток Оправдания // Сборник в честь 70-летия Г.Н. Потанина. Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 359–378.
- Basset R.* Les apocryphes éthiopiens. IV. Les Légendes de S. Tertag et de Sousnyos. Paris, 1894.
- Budge E.W.* The Bandlet of Righteousness. L., 1922.
- Conti Rossini C.* Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie // Extrait de Journal Asiatique. Paris, 1912–1914.
- Euringer S.* Das Netz Salomos // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Leipzig, 1928. Bd. 6. S. 76–100, 178–199, 300–314; Leipzig, 1929. Bd. 7. S. 68–85.
- Euringer S.* Die Binde der Rechtfertigung // Orientalia. 1940. № 11. P. 76–99, 244–259.
- Fries K.* The Ethiopic legend of Socinius and Ursula // Actes du 8-me Congr. Intern. D. Orient. Sect. I. Leiden, 1893. P. 550–570.
- Heyer F.* Die orthodoxe Kirche Äthiopiense in den 17 Jahren des sozialistischen Systems. Heidelberg, 2002.
- Lemm O.V.* Koptische Miscellen. XVI–XXV // Известия Российской Императорской Академии наук. СПб., 1907. С. 499–501.
- Lifchitz D.* Textes éthiopiens magico-religieux // Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. 1940. Т. 37.

- Littmann E.* Arde'et. The magic book of the Disciples // Journal of the American Oriental Society. New Haven, 1904. Vol. 25. P. 1–48.
- Löfgren O.* Äthiopische Wandamuletten // Orientalia Suecana. Uppsala, 1963. Vol. 11. P. 95–120.
- Migne J.P.* Testamentum Solomonis. Patrologia cursis completus. Paris, 1877. T. 72.
- Taddese Tamrat.* Church and state in Ethiopia 1270–1527. Oxford, 1972.
- Ullendorff E.* Ethiopia and the Bible. L., 1968.
- Westermarck E.* Early Beliefs and Their Social Influence. L., 1932.
- Worrell W.H.* Charms and Amulets (Abyssinian) // Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed by J. Hastings. Edinburgh, 1910. Vol. 3. P. 398–401.
- Worrell W.H.* Studien zum abessinische Zauberwesen // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. 1909. Bd. 23. S. 149–183; 1910. Bd. 24. S. 59–96; 1915. Bd. 29. S. 85–141.
- Wright S.* Book and manuscript collections in Ethiopia // Journal of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1964. Vol. 2. № 1. P. 11–24.