

С. Б. Чернецов

ЭФИОПСКАЯ МАГИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Магия, магические представления и магическая практика, игравшие значительную роль в духовной жизни народов, населяющих Эфиопию, поражали всех исследователей, занимавшихся культурой этой страны, начиная с И. Лудольфа, родоначальника изучения этой страны в Европе¹. За Эфиопией прочно утвердилась репутация «настоящего кладезя» суеверий и магической практики², и некоторые современные исследователи утверждают, что магические представления «нигде в мире не являются столь живой действительностью, как в Эфиопии»³. Причина живучести магических представлений в христианской Эфиопии — многовековая политическая и культурная изоляция страны, в которой христианство не смогло окончательно уничтожить древнюю политеистическую идеологию народа. Народное сознание соединило в себе разнородные элементы монотеизма и политеизма в своеобразном сплаве, характеризующий который Б. А. Тураев писал: «В христианской, но отсталой в культурном отношении Абиссинии почти не существует грани между верой и суеверием, религиозностью и магической практикой. Представители духовства и церковники промышляют перепиской и продажей ложных молитв, последние пользуются почитанием 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»⁴. Подобный синтез монотеизма и политеизма не является исключительно эфиопским феноменом, он имел место повсюду, где на смену прежним политеистическим воззрениям приходил монотеизм. Это явление было открыто также на русской почве «археологическими романтиками», и в первую очередь Ф. И. Буслаевым, который дал ему название «двоеверие», прочно вошедшее в русскую научную литературу⁵. Он же показал место магии в народном сознании, функцию магической практики и причины живучести подобных представлений.

«Двоеверие» характерно не только для русских. Оно присуще идеологии средневековья в целом. Как устная, так и письменная литература многих народов запечатлела двоеверие как характерную для этой исторической эпохи черту духовной жизни. О проявлении этой черты в Эфиопии И. Ю. Крачковский писал: «Едва ли не наиболее существенную

¹ H. L u d o l f, *Historia Aethiopia sive brevis et succinta descriptio Regni Habessinorum, quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur, Francofurti ad Moenum, 1681, lib. III, cap. IV.*

² E. L i t t m a n n, *Arde'et: The magic book of the disciples, «Journal of the American Oriental Society», vol. XXV, New Haven, 1904, p. 1.*

³ O. J a g e r, A. R e i h e r w e r d e r, *Athiopische Zauberrollen und ihre Bilder Baessler — Archiv, N. F., Berlin, 1966, Bd. XIX, S. 142.*

⁴ Б. А. Т у р а е в, *Абиссинские магические свитки, «Сборник статей в честь П. С. Уваровой», М., 1916, стр. 178.*

⁵ Ф. И. Б у с л а е в, *О народной поэзии в древнерусской литературе, т. 2, СПб., 1910, стр. 32.*

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, но и соседних с ними кушитских племен»⁶. Немецкий исследователь эфиопской литературы Э. Литтманн утверждал, что «большая часть эфиопской литературы является литературой магической»⁷.

Насколько справедливы утверждения о том, что письменные памятники эфиопской магии, т. е. писания, предназначенные для магического употребления, при всем своем разнообразии составляют особый, единый род литературы, а именно литературу магическую? На основании какого признака можно объединить в одну группу произведения, «начиная с библейских апокрифов и кончая заговорами и заклинаниями»? Какое место в духовной жизни народа занимают эти произведения эфиопской письменности по сравнению с аналогичными произведениями устного магического творчества? Все эти вопросы неизбежно встают перед исследователями эфиопской магической литературы.

Первый признак, на основании которого можно выделить произведения эфиопской магической письменности среди прочих литературных памятников, есть признак функциональный. И. Ю. Крачковский так определил их назначение: «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 неважно, так как предохранительная сила обыкновенно приписывается не столько чтению свитка, сколько его ношению или даже простому нахождению в помещении»⁸. То же самое относится и к книгам Священного Писания, например, к Псалтири, чтение которой, хранение и ношение на теле считалось чудодейственным. Нередко чтение Псалтири с магическими целями сопровождается также магическими действиями и обрядами⁹. Используется Псалтирь и для изгнания бесов из одержимых¹⁰. Таким образом, произведения магической литературы, будь то апокрифические сказания, заговоры или заклинания, в отличие от других литературных памятников предназначаются не столько для прочтения, сколько играют роль предохранительных амулетов.

Каждое произведение эфиопской магической литературы предназначено для определенного человека. Это выражается и в том, что в тексте обязательно и неоднократно указывается имя владельца, а когда подобное произведение переходит из рук в руки, имя прежнего его обладателя тщательно выкабливается и на его месте пишется новое. Таким образом, кроме функционального признака, в тексте магического произведения имеется и формальный (имя владельца), который не свойствен другим литературным жанрам. В текстах же содержатся и указания на

⁶ И. Ю. Крачковский, Абиссинский магический сборник из собрания Ф. И. Успенского, «Доклады АН СССР», 1928.

⁷ E. Littmann, Указ. раб., стр. 2.

⁸ И. Ю. Крачковский, Указ. раб., стр. 163.

⁹ Б. А. Тураев, Из эфиопской отреченной литературы, сб. «Христианский Восток», т. VI, вып. 1, Пг., 1917, стр. 63, 73.

¹⁰ Е. Е. Долганев, Современная Абиссиния. Очерки быта, культуры, религиозной и общественной жизни эфиопского (абиссинского) народа, Сергиев Посад, 1897, стр. 15, 16.

способ употребления того или иного произведения (ношение на шее, обертывание вокруг тела, хранение в доме, окропление водой и т. п.). Подобные указания характерны не только для эфиопской магической литературы, но и для русской¹¹, греческой¹², коптской¹³ и др.

Эти признаки характерны не только для произведений магической литературы, но и для устных заговоров. Как отечественные, так и зарубежные исследователи заговоров до сих пор не проводили в своих работах разграничения между заговорами письменными и устными, несмотря на то, что между этими двумя родственными формами магии существует значительное различие как в назначении, так и в использовании. В чем же оно заключается?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, следовало бы определить само понятие «заговор», так как до сих пор в научной литературе нет общепринятого единого определения. В настоящей работе мы используем определение Н. Познанского: «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»¹⁴. На наш взгляд, к этому определению может быть сделано небольшое дополнение: «Заговор есть словесная или написанная формула...».

Правоммерно ли разделять заговор устный и заговор написанный? По нашему мнению, на этот вопрос следует ответить утвердительно, так как если устный заговор основывается на вере в силу слова произнесенного, то заговор письменный — на вере в слово написанное. И хотя последний, несомненно, произошел от первого, различие между ними очень большое¹⁵. Вера в могущество записанного слова характерна, впрочем, для магии любого народа. По свидетельству этнографов, занимавшихся эфиопской магической литературой¹⁶, письменные «подлинники» имеются и у «дабтара» (особое эфиопское духовенство, подобно древнееврейским левитам не имеющее священнического сана), переписывающих магические свитки.

Переход устного заговора в письменный знаменовал целый этап в развитии человеческой мысли и культуры и повлек за собой 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»¹⁷. Второй ступенью явилось то, что обряд (само магическое действие) и заговор поменялись местами, и не слова уже сопровождают обряд, а обряд стал сопровождать заговор, превратившись пусть в весьма существенный, но уже не главный элемент магической практики. Рассматриваемый нами

¹¹ Н. Виноградов, Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр., СПб., 1908, стр. 18, 19.

¹² L. Allatius, De templis Graecorum recentioribus, Coloniae Agrippinae, 1645.

¹³ Б. А. Тураев, Коптский пергаментный амулет, сб. «Христианский Восток», т. 1, вып. 2, СПб., 1912, стр. 205, 206.

¹⁴ Н. Познанский, Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул, Пг., 1917, стр. 102.

¹⁵ Н. Виноградов, Указ. раб., стр. 62, 63.

¹⁶ D. Lifchitz, Textes éthiopiens magico-religieux, «Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie», t. XXXIX, Paris, 1940, p. 8, 9; M. Griault, Le livre de recettes d'un dabbara abyssin, «Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie», t. XII, Paris, 1930.

¹⁷ Ф. Зелинский, О заговорах, «Сборник Харьковского историко-филологического общества», т. X, Харьков, 1897, стр. 24.

процесс перехода заговора из устного произведения в письменный памятник знаменует собой третью ступень развития магических представлений, когда обряд постепенно теряет свое самостоятельное значение и развивается магический культ, т. е. более или менее стройная система магических по своему характеру представлений, какую мы встречаем, например, в Древнем Египте в виде развитого магического культа бога Тота¹⁸. Именно на эту ступень приходятся развитие и расцвет магической литературы, которая должна была удовлетворять потребностям магического культа. Если для устных магических произведений, т. е. заговоров и заклинаний, сохранность и передачу из поколения в поколение в неприкосновенности обеспечивал обряд, с которым они были тесно связаны и который составлял основу устной традиции, то на следующем этапе развития магических представлений его заменяет культ, а письменная форма гарантирует памятникам магической литературы их неизменяемость. Таким образом, меняется способ передачи магических произведений, и устную традицию заменяет традиция письменная.

Следует отметить, что сама письменность при своем зарождении и на начальных этапах развития вообще была теснейшим образом связана с магией, точнее, с магическим культом, служители которого являлись знатоками и хранителями письма. Недаром древнеегипетский бог Тот был покровителем одновременно магии и письменности. Магический культ уже близок по своей структуре культу религиозному, но смешивать их тем не менее нельзя, как нельзя смешивать и заговор с молитвой. Хотя заговор и является, по выражению О. Миллера, «предшественником молитвы», принципиальная разница между магическим культом и культом религиозным, а также между заговором и молитвой заключается в том, что «если последняя имеет в виду только добрую волю божества; если вся сила ее в надежде на его милосердие, то заговор... должен иметь на него влияние просто-напросто принудительное»¹⁹. Магическому культу в отличие от культа религиозного совершенно чужда идея греха или воздаяния за грехи. Именно это и имел в виду египтолог У. Бадж, когда писал о «нераспространенности идеи воздаяния среди материалистических египтян»²⁰, чьи магические представления он определил как «материализм».

Разумеется, не у всех народов магические представления сформировались в развитый магический культ. Во многих случаях их развитию помешало проникновение культа религиозного, так как все религии, в особенности монотеистические, всегда стремились искоренить прежние народные верования. Поэтому наиболее характерные магические культы наблюдаются лишь в странах «классического Востока», где их возникновению способствовали древняя старописьменная культура и сравнительно стабильное развитие на протяжении многих веков.

Проникновение христианства в IV в. помешало складыванию в Эфиопии развитого магического культа. Отдельные культы таких божеств, как Даск, Дино, Гудит, Гудале, Тафант и Гор²¹, имевшие определенно магический характер и возникавшие в средневековой Эфиопии, жестоко преследовались и уничтожались как церковью, так и светскими правителями. Близкий по своей природе к шаманизму современный экстатический культ Зар, возникший в Эфиопии в середине XIX в. и распространившийся оттуда в арабские страны, также встречал противодей-

¹⁸ Б. А. Тураев, Бог Тот, «Записки историко-филологического факультета Императорского Петербургского университета», ч. 46, СПб., 1898.

¹⁹ О. Миллер, Опыт исторического обозрения русской словесности, СПб., 1865, ч. 1, вып. 1, стр. 84, прим. 2.

²⁰ W. Budge, The book of the dead, London, 1922, p. 20, 21.

²¹ A. Dillmann, Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar'a—Jacob, Berlin, 1884, S. 38—40; G. W. B. Huntingford, The lives of Saint Takla Haymanot, «Journal of Ethiopian Studies», vol. IV, № 2, Addis-Ababa, 1966, p. 38.

ствие церковников и правительства. Однако полностью уничтожить прежние дохристианские верования церкви никогда не удавалось, и двоеверие, и поныне господствующее в эфиопской провинции, — доказательство этому. Свободное развитие магии остановилось, сфера ее применения сузилась до житейского обихода, ограничиваясь, как правило, врачевательной функцией, но не исчезла магическая литература, удовлетворявшая потребности двоеверного народного сознания.

В устной магии, бытующей в Эфиопии, иноземные заимствования редки и сводятся, как правило, лишь к «таинственным именам» в заклинаниях, которые чаще всего искажаются до полной неузнаваемости.

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 компоненту, как эпический элемент. Кроме того, в эфиопскую магию широким потоком хлынули иноземные заимствования: апокрифические сказания, библейские пересказы, иноземные магические сюжеты.

В отличие от магии устной, в магической литературе иноземные влияния чрезвычайно сильны, заимствование идет уже «литературным» путем, и редкий пространный магический сюжет эфиопской письменной магии не имеет прототипа среди магических произведений магических литератур коптов, арабов-христиан и даже греков. Так, эфиопский сюжет о св. Сисиннии, убивающем ведьму Верзилью²², восходит через коптскую магическую литературу к эллинистическому сюжету о Гиллу, пожирательнице детей²³, а сюжет «Сети Соломона»²⁴ восходит к халдейскому трактату «Завещание Соломона», известному в латинском переводе²⁵. Эфиопский заупокойный сборник «Свиток Оправдания»²⁶ и по форме и по назначению напоминает «Книгу Мертвых» Древнего Египта. Подобных примеров можно привести множество. Интересно отметить, что заимствование эфиопской магической литературой магических сюжетов в иноземных магических литературах сводилось к переводу чужеземных магических памятников письменности на эфиопский язык — геэз. То же самое можно сказать и о библейских сюжетах, зачастую составляющих эпический элемент эфиопских письменных заговоров, так как Библия (в особенности Евангелие от Иоанна и Псалтирь) всегда пользовалась репутацией не только священной, но и магической книги, обладание и ношение которой само по себе оказывает чудодейственное воздействие.

Еще одним весьма показательным признаком, отличающим письменные произведения эфиопской магии от аналогичных устных произведений и позволяющим говорить о них как о магической литературе, является язык, на котором они написаны. Если языком устных заговоров и заклинаний в Эфиопии служат местные языки и диалекты, то все без исключения памятники эфиопской магической письменности написаны на мертвом языке (геэз), который уже с XIII в. перестал быть разговорным и остался в качестве языка литературы и церкви. И хотя с начала XX в. появилась письменность и на современном амхарском языке, все произведения эфиопской магической литературы и поныне пишутся

²² O. V. L e m m, Koptische Miscellen. XVI—XXV, «Известия Российской Императорской Академии наук», СПб., 1907, стр. 499—501.

²³ L. A l l a t i u s, Указ. раб., стр. 126—129.

²⁴ S. E u r i n g e r, Das Netz Salomos, «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete», Bd. V—VII, Leipzig, 1928—1929.

²⁵ J. P. M i g n e, Testamentum Solomonis. Patrologia cursis completis, t. 122, Paris.

²⁶ W. B u d g e, The Bandlet of righteousness, London, 1929; S. E u r i n g e r, Die Binde der Rechtfertigung, «Orientalia», IX, 1940; Б. А. Т у р а е в, Свиток Оправдания. Сборник статей в честь Потанина, СПб., 1902.

исключительно на геэз. Таким образом, эфиопская письменная магия следует старым литературным традициям в отличие от магии устной, которая всегда пользовалась разговорными народными языками и диалектами. С другой стороны, это лишний раз доказывает, что письменные произведения эфиопской магии, написанные на языке, непонятном народу, предназначались не для чтения и по сути дела выполняли функцию амулетов.

В заключение можно выделить несколько общих признаков произведений эфиопской магической литературы: 1) функциональный признак — все они играют роль письменных предохранительных амулетов, значение которых заключается уже в простом обладании ими; 2) формальный признак — все они написаны на мертвом языке геэз, причем упоминание в тексте имени владельца обязательно, без него подобный письменный амулет теряет смысл; 3) структурный признак — эпическую часть каждого отдельного письменного заговора может составлять определенное число магических сюжетов как местного, так и иноземного происхождения, а также библейские эпизоды и апокрифические сказания; 4) традиционная форма передачи памятников магической письменности, которая заключается в простом переписывании их с изменением лишь имени владельца. Эта традиция характерна для литературных, а не устных произведений.

Все эти признаки, общие для всех письменных произведений эфиопской магии, позволяют рассматривать их как особую разновидность литературы — магическую литературу. Однако при всей близости их к прочим литературным произведениям генетическая связь с устной магией накладывает на них свой отпечаток: и те и другие произведения являются продуктом двоеверного народного сознания и служат одной и той же цели — защищать владельца от всевозможных несчастий и действий враждебных сил.

Родившись из устных заговоров и заклинаний и во многом унаследовав структуру последних, произведения эфиопской магической литературы занимают промежуточное положение между литературными памятниками и магическим фольклором. Исходя из этого положения, следует изучать произведения магической литературы. Относительная стабильность письменного заговора позволяет исследователю рассматривать магические сюжеты письменных памятников в отличие от разговорных мотивов устной магии, но попытки реконструировать первоначальный текст письменного заговора не имеют смысла. При всем сходстве вариантов того или иного заговорного письменного сюжета «подлинный вариант» обнаружить невозможно, в определенном смысле все варианты «подлинны», и речь может идти только о воссоздании архетипа, как и в случаях с заговорами устными. Что же касается иноземных заимствований, то здесь письменная магия представляет собой более плодотворное поле деятельности по сравнению с магией устной.

Разграничение устных и письменных магических произведений представляется совершенно необходимым и весьма плодотворным для изучения как магии в целом, так и отдельных продуктов магического творчества.
