

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

Вып. XXI

АФРИКА
ГЕОГРАФИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1980

С. Б. Чернецов

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ЭФИОПИЯ И ДРЕВНИЙ ЕГИПЕТ
(к истории взаимосвязи
двух родственных нильских культур)

Роль магии и то место, которое занимают магические представления и магическая практика в духовной жизни народов, населяющих Эфиопию, привлекали внимание всех исследователей, занимавшихся культурой этой страны, начиная с родоначальника европейской эфиопистики Иова Лудольфа [28, кн. III, гл. IV]. В научной литературе за средневековой Эфиопией прочно установилась репутация «настоящего кладезя суеверий и магической практики» [29, с. 1], и некоторые современные исследователи утверждают, что «нигде в мире они не являются столь живой действительностью, как в Эфиопии» [24, с. 142]. Этот феномен, однако, не является специфически эфиопским явлением: он имел место повсюду, где на смену политеистическим воззрениям приходила монотеистическая религия. На русской почве это явление было открыто и изучено еще «археологическими романтиками», и в первую очередь Ф. И. Буслаевым, который дал ему название «двоеверия», прочно вошедшее в русскую научную литературу. Он так описал происхождение и причину живучести двоеверия: «Захваченная христианством врасплох, народная фантазия, не очищенная 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 творческого 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» [1, с. 32].

Это «двоеверное» мировоззрение наложило глубокий отпечаток и на эфиопскую письменность. И. Ю. Крачковский по этому поводу писал: «Едва ли не наиболее существенную количественно часть абиссинской литературы составляют всякие „отреченные писания“, начиная с библейских апокрифов и кончая заговорами и заклинаниями» [5, с. 163]. Немецкий исследователь Энно Литманн также утверждал, что «большая часть эфиопской литературы является литературой магической» [29, с. 2].

Насколько справедливы эти утверждения в том отношении, что письменные памятники эфиопской магии (т. е. писания, предназначенные для магического употребления) при всем своем разнообразии составляют особый, единый род литературы, а именно магическую литературу? На основании какого признака можно объединить столь широкий круг произведений, «начиная с библейских апокрифов и кончая заговорами и заклинаниями»? В каком отношении к произведениям устного магического творчества и к памятникам письменности они находятся? Все эти вопросы неизбежно встают перед исследователем магической литературы, когда он задается целью определить предмет своего исследования.

Первый признак, на основании которого можно выделить письменные памятники эфиопской магии среди иных литературных памятников, есть признак функциональный, т. е. то назначение магических сочинений, ради которого они писались. И. Ю. Крачковский так определил эту функцию: «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» [5, с. 163].

То же следует сказать и о книгах Св. Писания, например о Псалтыри, не только чтение которой, но и хранение и ношение на теле считалось чудодейственным. Нередко чтение Псалтыри с магическими целями сопровождается также магическими действиями и обрядами [13, с. 63—73]. Таким образом, функциональный признак, единый для всех произведений магической литературы (будь то апокрифические сказания, заговоры, заклинания или библейские книги), указывает не только на целевое отличие ее от остальных литературных произведений, но и обуславливает употребление: в отличие от прочих литературных памятников произведения магической письменности предназначаются не столько для прочтения, сколько для обладания ими и играют роль предохранительных амулетов. Тот факт, что каждый такой амулет предназначен для определенного человека, выражается также и в том, что в тексте обязательно и неоднократно указывается имя владельца. Если же такое произведение переходит из рук в руки, то имя прежнего его обладателя тщательно выскабливается и на выскобленном месте пишется новое имя. В текстах же иногда содержатся и указания на употребление того или иного магического произведения — ношение его на шее, обертывание вокруг тела, хранение в доме и т. п. Такие особенности характерны не только для эфиопской магической литературы, но и для русской [2, с. 18—19], греческой [20], коптской [11, с. 205—206] и др.

Итак, кроме функционального признака имеется и формальный, не свойственный литературным произведениям иных жанров.

Однако оба эти признака в равной степени характерны не только для произведений магической литературы, но и для устных заговоров, которым также приписывается предохранительная сила и в которых тоже совершенно обязательным является упоминание имени человека, ради которого заговор произносится. Насколько известно автору настоящей статьи, исследователи заговоров до сих пор в своих работах не проводили различия между заговорами письменными и устными, хотя оно, несомненно, существует. В чем же оно заключается?

Прежде чем отвечать на вопрос, следовало бы определить само понятие «заговор», так как исследователи расходятся в его определении. В данной работе принимается определение Николая 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» [8, с. 102] с небольшим дополнением: «Заговор есть словесная или *написанная* формула...».

Правомерно ли разделять заговор устный и заговор написанный? Мы считаем, что на этот вопрос следует ответить положительно, если учесть, что устный заговор основывается на вере в силу слова *произнесенного*, а заговор письменный — на вере в слово *написанное*. И хотя последний, несомненно, произошел от первого, различие между ними весьма велико. Иллюстрацией этого различия в народном сознании может служить наблюдение Н. Виноградова, списывавшего русские заговоры у пастуха, который «заговоры знает наизусть, но уверен, что заговор действителен только тогда, когда прочитан по написанному, „иначе никакой силы не будет, лучше не грешить“» [2, с. 62—63].

Казалось бы, не столь примечательный и вполне естественный переход устного заговора в письменный знаменовал собою, однако, целый этап в развитии человеческой мысли и повлек за собою очень 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 и, таким образом, 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» [3, с. 24]. Второй ступенью явилось то, что обряд (т. е. магическое действие) и заговор поменялись местами и не слова уже сопровождали обряд, а обряд стал сопровождать заговор, превратившись пусть в весьма существенный, но уже не главный элемент магической практики. Рассматриваемый же нами процесс

перехода заговора из устной традиции в письменную знаменует собой третью ступень развития магических представлений, когда обряд постепенно теряет свое самостоятельное значение и развивается магический культ, т. е. более или менее организованная и стройная система еще магических по своему характеру представлений, какую мы встречаем, например, в древнем Египте в виде развитого магического культа бога Тот [9].

Следует отметить, что сама письменность при зарождении и в начале своего развития вообще была теснейшим образом связана с магией, точнее, с магическим культом, жрецы которого были знатоками и хранителями письма. (Недаром древнеегипетский бог Тот считался покровителем одновременно и магии и письменности.) Памятники письменности таких древних цивилизаций, как вавилонская, египетская, а также южноаравийская и древнеэфиопская, показывают, что письменность на начальном этапе развития имела далеко не ту коммуникативную функцию, которую она имеет в настоящее время. Надписи, высеченные на многочисленных стелах, конусах, пограничных камнях и столбах, повествуют о победах царей и их добыче, о проклятиях и бедах, которые должны достигнуть нарушителя границы, и об установлениях и законах царства и вселенной. Однако если посмотреть на тексты этих надписей глазами их древнего читателя, то нетрудно заметить, что для него они не столько содержат описание новых, не известных ему событий, сколько закрепляют с помощью резца на камне хорошо известные в те времена сведения, установления и законы. Да и сама эта «монументальная» письменность была доступна пониманию весьма немногих представителей высшего сословия, и без того прекрасно осведомленных в текущих государственных делах. Для выполнения коммуникативной функции эта письменность была крайне неудобна, отличаясь необыкновенной сложностью, что дало повод Б. А. Тураеву заметить: «Египетское письмо, которому была суждена великая, более чем трехтысячелетняя будущность, на первый взгляд поражает своей сложностью и до сих пор заставляет недоумевать, почему египтяне при необходимости часто и много писать не отбросили всего балласта семисот знаков и не остановились на алфавите, который оказывается в числе этих знаков» [12, с. 174—175].

Очевидно, это имело свои причины, и предлагаемое объяснение заключается в том, что целью этих надписей было вовсе не сообщение читателю какой-то новой для него информации, хотя для современных ученых они и служат ее источником. Здесь можно предположить, что эти письма (а письменности всегда приписывалось происхождение божественное) посвящались и предназначались богам и мыслились как символическое преподнесение в дар богам результатов того или иного царского похода или завоевания. Царь, повелевая высечь на камне повествование о своем победоносном походе со скрупулезным перечнем всей захваченной добычи и покоренных областей, приказывал ставить этот камень, трон или стелу близ святилища бога, полагая, что

бог, получив такой дар, будет в дальнейшем заботиться о сохранении этого приобретения. Письменность же при этом была средством осуществления такого дара, т. е. средством общественной магии, осуществлявшей связь между обществом (в лице царя) и богами. Этим объясняется не только обычай установления подобных памятников при храмах и подробное перечисление в высеченном на камне тексте царских захватов и добычи, но и обязательное упоминание имени царя (дарителя) и бога (принимающего дар).

Характер представлений, которые обусловили эту функцию письменности на раннем этапе ее развития, следует, видимо, определить как магиико-религиозный. Такое определение, разумеется, весьма общо, но вряд ли вообще возможно четко отграничить магию от религии и религиозный культ от магического действия. По этому поводу хочется привести любопытное лингвостатистическое наблюдение Эдварда Вестермарка: «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» [34, с. 10].

Подобные представления определяли характер магиико-религиозного культа и те функции письменности и царской власти, которые трудно назвать иначе, как магическими. Любопытно, что пережитки подобных представлений сохранялись очень долгое время и после принятия христианства, когда в Эфиопии христиане, подданные христианского царя, твердо верили не только в его физическую мощь, но и в его магические способности. Примером этого может служить отрывок из «Хроники царя Амда Сиона» (1314—1344), где царь побуждает своих воинов сражаться с мусульманами: «И так сказав, царь разгневался на них и сказал: „Говорите, что можете сказать. Я же клянусь богом небесным, что не вернусь в мой город, пока не уничтожу мусульман“. И отвечало войско его как едиными устами, говоря: „Ей, царь, мы сделаем все, что повелишь нам. И да будет так, как ты сказал! Но дай нам благословение“. И он благословил их гласом уст своих, сказав: „Мечи неверных, копыя и стрелы их да не падут на нас, но мечи ваши да войдут в сердца неверных; копыя и стрелы ваши да войдут в сердца их, ножи да пожрут их, копыя ваши да искоренят их, а вас да спасет бог и покроет вас щитом своим, да подаст вам силу и победу“. И сказал народ „Аминь! И аминь! Да будет! Да будет!“» [15, с. 27—28]. Царь клянется «богом не-

бесным» и призывает его в помощь, а воины его, твердо убежденные, что именно царь олицетворяет общество и в этом своем качестве имеет магическую связь с богами (или богом), требуют от него магической формулы, которая обеспечила бы им победу, а врагам — поражение.

Эта формула была устной. Однако магиико-религиозный культ сам по себе порождает и жреческое сословие, и магическую письменность. Письменная магия эпохи магиико-религиозного культа (в отличие от бытовавших в то же время устных заговоров и заклинаний) носила не личный, а общественно-государственный характер. И эпиграфические памятники этой письменности призваны были играть роль прочного связующего звена между обществом и богами. Устные заговоры и заклинания, также призванные обеспечивать помощь и защиту со стороны божества (или божеств), носили сугубо личный характер, и соответственно область применения их была шире и доступнее.

Принятие монотеистической религии (в Эфиопии — христианства) повлекло за собою коренные изменения как в области религиозных представлений, так и в области письменности. Монотеизм, по сути своей исключаящий веротерпимость и легкость сочетания разных религиозных представлений, монополизирует веру, подавляет и уничтожает как старые магиико-религиозные культы, так и жреческое сословие с его традицией письменных памятников общественной магии. Монотеизм порождает качественно новый вид письменной традиции, который можно назвать религиозной литературой.

Отличительной чертой этой литературы является ее учительный характер, ее проповедническая направленность. Здесь текст пишется для людей, а не для богов и потому не нуждается в том, чтобы его фиксировали на громоздких монументах, а также в сложности и малодоступности, присущей древнему священному письменному языку. Это уже не магическая письменность, предназначенная и посвящаемая богам, это словесность, призванная воздействовать на людей и потому сохраняющая многие черты народной ораторской прозы. Одним из неизбежных последствий распространения монотеистической религии (в нашем случае — христианства) и соответственно произведений учительной христианской литературы было и распространение грамотности в гораздо более широкой среде, нежели прежнее жреческое сословие.

Принятие христианства, самым роковым образом сказавшееся на судьбе магиико-религиозных культов и порожденной ими письменности, весьма мало отразилось на устных заговорах и заклинаниях: они не погибли и продолжали широко бытовать в народе и пользоваться вполне неколебимой репутацией. Распространение грамотности также нисколько не повредило их существованию. Именно на этот период приходятся развитие и расцвет магической литературы, тексты которой в отличие от текстов прежней магической письменности носили не общественно-государственный, а сугубо личный характер, подобно устным заговорам и заклинаниям.

ниями. Если сохранность и передачу из поколения в поколение в неприкосновенности устным магическим текстам обеспечивал обряд, то на рассматриваемом этапе неизменяемость им гарантировала сама письменная форма. Таким образом, способ передачи магических произведений меняется, и устную традицию заменяет традиция письменная.

Письменная магия, несомненно, произошла из магии устной, но письменный заговор оказался не просто устным заговором, который записали. При переходе устной магии в письменную вслед за формой менялось и содержание магических текстов. Устная магия, родившаяся в условиях доклассового общества, имела основным, если не единственным, источником фольклор и местные поверья. Иноземные заимствования здесь редки и сводятся, как правило, лишь к «тайнственным именам» в заклинаниях, причем при заимствовании из других языков эти «имена» чаще всего искажаются до полной неузнаваемости [16, с. 124—130].

По-иному обстоят дела в магии письменной. Здесь иноземные заимствования оказываются весьма сильны, заимствование идет уже «литературным» путем, т. е. путем перевода и переписывания произведения; эпическая часть заговоров разрастается до размеров сюжета, и складывается определенный набор магических сюжетов, набор, характерный для той или иной национальной магической письменности. Более широкие возможности, предоставляемые письменной формой, сказались и на структуре заговоров, прежде подчиненных фольклорной ритмике, и на увеличении объема заговора, в особенности эпической его части. Благодаря новой, письменной традиции и высокому авторитету иноземных христианских писаний в эфиопскую магию широким потоком хлынули заимствования: библейские эпизоды, апокрифические сказания, переводы иноземных произведений магической письменности и т. п., которые составили эпическую часть многих заговоров. Таким образом, произведения магии письменной и по объему и по содержанию отличаются от произведений магии устной.

Еще одним важным признаком, отличающим тексты эфиопской письменной магии от магических устных текстов, является язык. Если языком устных заговоров и заклинаний в Эфиопии являются местные разговорные языки и диалекты, то все без исключения памятники магической письменности написаны на мертвом литературном языке геэз. Таким образом, подводя итог изложенному выше, можно прийти к выводу о том, что письменная магия в отличие от устной порождена классовым обществом и обладает собственной письменной традицией и собственным литературным языком. Родившись из устных заговоров и во многом унаследовав структуру последних, произведения магической литературы занимают промежуточное положение между магическим фольклором и собственно литературными памятниками. По содержанию своему эти письменные магические произведения представляют собой единый комплекс, имеющий следующие общие признаки.

1. Функциональный признак: все эти произведения выполняют

роль предохранительных амулетов, оберегов, значение которых заключается уже в простом обладании ими и хранении при себе.

2. Формальный признак: все они написаны не на живом, разговорном, а на литературном языке с обязательным упоминанием имени владельца в самом тексте произведения.

3. Структурный признак: в структурном отношении они сходны с устными заговорами с тем существенным отличием, что эпическую часть письменных заговоров составляет определенный набор магических сюжетов как местного, так и иноземного происхождения.

4. Традиция передачи этих произведений из поколения в поколение заключается в переписывании их с изменением в тексте лишь имени владельца — традиция, характерная для литературных произведений.

Эти признаки, общие для всех эфиопских магических свитков, позволяют рассматривать их как особый род магических произведений — магическую литературу.

Такая магическая литература, связанная с общей эфиопской литературной традицией и все же отделенная от нее достаточно четкой гранью, литература нечитаемая и не предназначенная для чтения, представляет собою весьма своеобразный социологический феномен, весьма характерный, живучий и, строго говоря, незаконный. В стране, принявшей христианство еще в IV в., магические свитки носят и по сей день, и вера в их магическую силу велика, несмотря на то что церковь всегда осуждала и запрещала как вообще всякую магическую практику, так и рукописные амулеты. Постановления, направленные против них, имеются в правилах Никейского и Галатского соборов, обязательность выполнения которых признает и Эфиопская церковь. Осуждение «волхвов и чародеев, пишущих амулеты с именами», содержит и XXV глава широко распространенного и почитаемого в Эфиопии христианского трактата «Целение духовное», переведенного на эфиопский язык в 1687 г. Тем не менее представители духовенства не только мирятся с бытованием рукописных амулетов в народе, но и сами являются основными их распространителями и переписчиками.

Корни этого культурного феномена связаны с тем «двоеверным» мировоззрением, характерным для раннеклассовых обществ, где магия сосуществует с религией. Здесь различие между религией и магией в условиях «двоеверия» заключается в том, что первую признает, охраняет, а нередко и насаждает вся система политической власти, в то время как вторую она не признает, не охраняет и зачастую преследует. Из столь различного отношения политической системы раннеклассового общества к магии и религии следует, что происхождение религии связано с рождением классов и социального угнетения, а корни магии лежат в обществе, еще не имевшем ни классов, ни эксплуатации. Причина же появления «двоеверной» идеологии заключается в той особенности раннеклассовых государств, которая определяется сложившейся

там формой эксплуатации, названной Самиром Амином трибу-тарным способом производства (ближайшая русская аналогия — полюдье) и определенной им следующим образом: «Трибутарный способ производства характеризуется разделением общества на два основных класса: крестьянство, организованное в общины, и правящий класс, который монополизировал политическую организацию общества и взыскивает (нетоварную) дань с сельских общин» [21, с. 10]. Подобный способ производства, а вернее, форма эксплуатации определяет постоянное и неизбежное стремление господствующего класса к тому виду экспансии, который и обозначает русский термин «полюдье». Нечеткие и неустойчивые границы политических объединений раннеклассового общества, как правило, охватывают территорию с далеко не однородной экономической и социальной структурой, но эти политические объединения всегда состоят из центральной области и периферийных сфер, находящихся на различных ступенях ассимилированности и политической привязанности к центру. Это обстоятельство позволяет, на наш взгляд, воспользоваться терминами структурной теории Ю. Гальтунга [26] — центр, периферия и плацдарм — и при анализе идеологических представлений, присущих подобным раннеклассовым обществам.

Периферийные области могут отличаться от центра как в этническом, так и в социальном и культурном отношении. Исторические примеры показывают, что явления культурных, экономических и политических влияний (плацдарм) могут быть направлены не только от политического центра к периферии, но и наоборот, как одновременно, так и в разное время. Сфера идеологических представлений не исключена из этого процесса, результатом которого является «двоеверное» мировоззрение. Несколько упрощая, можно сказать, что религию как идеологию центра правящий класс стремится распространить на периферию, тогда как периферия питает вторую, магическую сторону возникающего «двоеверия», которое становится характерным и для центра.

Видимым выражением плацдарма, связывающего культурный и идеологический центр и периферию, плацдарма, обеспечивающего ход того процесса, который обозначают такими расплывчатыми терминами, как «этническая консолидация» или «культурная ассимиляция», и являлись магические свитки, предназначавшиеся не для чтения, а затем, чтобы самим фактом обладания ими хранить от бед и болезней того, чье имя было вписано в их текст. Действительно, не было никакого препятствия, которое бы мешало самому широкому распространению рукописных амулетов среди разнородных этнических групп, населяющих Эфиопию, поскольку их использование не требовало ни особых знаний, ни умений, в том числе и умения читать. Их широкому распространению не могла не способствовать и убежденность в превосходстве магических свитков над другими амулетами, так как они приходили из центра, т. е. оттуда, где были сосредоточены богатство и неоспоримая военная сила, что само по себе считалось

результатом обладания силой магической. Приобретение магического свитка приобщало его обладателя к более высокой культуре центра без нарушения старых, привычных традиций и в отличие от прямого принятия религии не накладывало никаких обязательств. Религия приходит позже из того же центра, но приходит уже на подготовленную в какой-то мере почву. И трудно сказать, что сильнее цементирует разнородные элементы большой общности с «двоеверной» идеологией, формирующейся в сравнительно широких границах раннеклассового государства, — религия или магия, но не прежняя магия доклассовых обществ, а новая «двоеверная» магия в виде магических свитков, создающая никем не охраняемую, почти невидимую, но чрезвычайно прочную сеть сопричастности к ней, простейшую форму осознания принадлежности к одной культуре и к одному государству. В качестве иллюстрации подобного же явления можно привести аналогичный, хотя и гораздо более поздний пример с насаждением христианства в Уолламо в 1896 г. Когда уолламский мальчик попросил у французского путешественника Гю ле Ру синий шнурок, носимый на шее, который в Эфиопии является таким же знаком христианства, как натальный крестик на Руси, француз спросил мальчика, не собирается ли он принять христианство. Ответ был наивен, но убедителен: «До него мне дела нет, но христианский шнурок мне нужен, потому что сейчас все солдаты глумятся надо мною. Они тыкают в меня пальцами и говорят: „Глянь-ка на этого уолламца без шнурка. Ведь он не лучше собаки!“» [30, с. 275—276].

Так и письменная магия, проникая практически беспрепятственно на периферию, обобщает и нивелирует различия в местных магических представлениях, разрушает тесную связь устной магии с определенными этническими группами, снимает языковые барьеры. Это чрезвычайно важное качество новой письменной магии как культурной, идеологической и социальной предтечи религии и закрепляет ее в роли второй стороны «двоеверной» идеологической системы раннеклассового общества.

Не следует забывать, однако, что в религиозном и культурном отношении центр раннеклассового эфиопского общества, в свою очередь, являлся периферией по отношению к более развитому остальному христианскому миру, и в первую очередь к Александрийскому патриархату. Так как эта связь между религиозным центром (Александрия) и периферией (христианская Эфиопия) имела главным образом не столько экономический и политический, сколько идеологический характер, то здесь плацдарм старательно и заинтересованно сохранялся обеими сторонами, причем инициатива принадлежала, пожалуй, эфиопской стороне. Причины подобной, не вполне типичной ситуации заключаются, по нашему мнению, с одной стороны, в том, что бессильный политический Александрийский патриархат не мог представлять угрозы эфиопскому политическому суверенитету. С другой стороны, поддерживая отношения со своим христианским центром, эфиопская светская власть и церковные иерархи достигали той разницы потен-

циалов, которая обеспечивала достаточно высокое напряжение в культурной цепи, связывающей как Александрийский патриархат с христианской Эфиопией, так и эфиопский государственный центр с его собственной периферией. В эфиопском быту это проявлялось в том высоком уважении, которое оказывали коптам и эфиопским паломникам, побывавшим в Иерусалиме, в государственной и церковной жизни, в том, что на сборы, которые в Эфиопии всегда имели не только религиозное, но и важное государственное значение, приглашались не только коптский митрополит и высшие церковные и монастырские иерархи, но и паломники, побывавшие у Гроба Господня (как это было при осуждении стефанитов при Зара Якобе [15, с. 70]).

Коптские митрополиты и паломники переносили на «эфиопский плацдарм» религиозные и культурные воззрения христианского центра, материализовавшиеся в виде литературных произведений и памятников письменности, достаточно хорошо изученных по тексту и оставшихся вполне таинственными по духу для большинства ученых-филологов. Их общее впечатление от подобных произведений хорошо выразил ветеран эфиопской филологии Эдвард Уллендорф: «Это уже стало общим местом, усвоенным как знатоками, так и непосвященными, несколько снисходительно характеризовать эфиопскую литературу либо как „сугубо церковную“, либо как „просто переводную“. И настоящий автор должен признаться, что, работая над эфиопскими литературными текстами, он часто вспоминал о сомнениях великого Нёльдеке (высказанных по поводу арабской доисламской поэзии) относительно того, стоит ли это эстетическое удовольствие, которое могут доставить эти исследования, труда, необходимого для того, чтобы дойти до понимания этих текстов» [33, с. 137]. Русский филолог И. Ю. Крачковский отозвался об эфиопской литературе еще более решительно: «Она создавалась не столько народом для народа, сколько келией для келии» [4, с. 127].

Литература в Эфиопии (как, впрочем, и повсюду) в отличие от фольклора создавалась, разумеется, не народом. Принимая во внимание гомилетический, учительный характер эфиопской средневековой литературы, а также постоянное стремление эфиопского государства и церкви к территориальной экспансии, сопровождавшейся христианизацией местного населения, можно было бы спорить и относительно того, для кого эта учительная литература предназначалась. Однако один вид письменных памятников создавался, безусловно, для народа, для самих широких его масс — это произведения литературы магической. Любопытно отметить, что и магическая литература, подобно литературе учительной, была в значительной степени переводной по происхождению. Так, сюжеты, которые составляют «литературное содержание» текстов эфиопской магической письменности, можно разделить на три основные категории.

1. Сюжеты, весьма неоднородные по своему происхождению, которые, однако, можно в целом отнести к обширному культур-

ному комплексу, называемому культурой древнего Востока. Таковы, например, сюжеты «Свитка Оправдания», «Сети Соломона» и легенда о св. Сисиннии и Верзилье. Те безусловно фольклорные черты, которые имеет эта последняя легенда, принадлежат не местному, эфиопскому, а эллинистическому фольклору, так как она попала в Эфиопию в поздней своей переработке [17, с. 200—207].

2. Сюжеты, происходящие из греческой христианской литературы, видимо, византийского происхождения. Это «Отлучение Сатаны», которое восходит к греческому апокрифу, и «Ограждение Креста», чей источник следует искать в известном произведении Иоанна Златоуста или в многочисленных подражаниях ему [18, с. 208—218].

3. Сюжеты, заимствованные из Библии или библейских апокрифов и легенд.

Таким образом, если произведения эфиопской магической литературы было бы слишком смело характеризовать как «сугубо церковные», то, казалось бы, назвать их «просто переводными» можно было бы с полным основанием. Здесь, однако, встает крайне сложный вопрос культурных влияний и заимствований, вопрос отношения между образцом и копией, оригиналом и переводом в средневековых литературах. Вообще, при рассмотрении любой христианской литературы, особенно на ранних стадиях ее развития, важно иметь в виду, что принятие новой религии в конечном счете всегда означает появление плацдарма нового центра. Для периферии следствием этого является восприятие нового культурного комплекса не только со многими присущими ему религиозными, философскими, правовыми, художественными и прочими идеологическими представлениями, но и с пережитками более древних представлений, свойственными этому центру. В полной мере это относится и к произведениям духовной культуры.

Как в дохристианском Аксуме южноаравийская по своему происхождению религия породила и эпиграфику, сходную по форме, содержанию и даже языку с эпиграфикой южноаравийской, так и принятие христианства повлекло за собою усвоение новой, дотоле чуждой литературной традиции с произведениями, генетически связанными уже с культурой Ближнего Востока и Средиземноморья. В целом подобное явление следует рассматривать как закономерное. Столь же закономерно на плацдарм периферии вместе с христианскими учительными произведениями стали попадать и далеко не христианские (но в значительной степени христианизированные, по крайней мере внешне) произведения литературы магической.

Здесь же следует подчеркнуть то обстоятельство, что подобное восприятие новых произведений духовной культуры центра никогда не сводилось к простому копированию. Относительно эфиопской литературы первым обратил на это внимание Э. Уллендорф: «То „присвоение“, которое мы прежде наблюдали и в других сторонах эфиопской культуры, весьма заметно и в области литера-

турной, и во вполне осязаемой форме. Многие из произведений, которые пришли в Эфиопию из других языков, были „переведены“ в буквальном смысле этого слова: они были введены в самый дух и быт христианской Эфиопии, восприняты и трансформированы. Некоторые из них... подверглись такой степени переосмысления и усвоения, что в конечном своем превращении очень мало напоминают оригинал. Отношения между образцом и копией, или моделью и воспроизведением, оказываются столь сложными, что потребуются самые детальные исследования (и кто знает сколько диссертаций!), чтобы распутать эту сложную ткань» ([33, с. 137].

Столкнувшись с аналогичным явлением в древнерусской культуре и литературе, Д. С. Лихачев подробно разобрал его в одной из своих недавних книг и назвал его «трансплантацией» [6, с. 21—27]. Видимо, с подобной «трансплантацией» письменной магии на новую почву мы и имеем дело в случае с эфиопскими магическими свитками.

«Трансплантация» сама по себе весьма характерна для культуры эфиопского общества. Однако, насколько сам принцип этого явления прост (собственно говоря, это принцип взаимовлияний периферии и центра), настолько трудным оказывается «распутывать эту сложную ткань» нить за нитью в каждом отдельном случае. Для этого необходимо, чтобы «образец» центра и «копия» периферии, а также по возможности и все промежуточные произведения, во-первых, сохранились (случай сам по себе весьма редкий, если не уникальный), во-вторых, были бы достаточно хорошо изучены или доступны для такого изучения (случай, к сожалению, тоже не частый). Для эфиопской магической литературы в таком благоприятном положении оказывается, пожалуй, только «Свиток Оправдания».

Это произведение эфиопской магической литературы принадлежит к наиболее изученным эфиопским памятникам подобного рода. Его распространенность, своеобразие и очевидная древность происхождения вызвали заслуженное внимание исследователей [10; 22; 25].

«Свиток Оправдания» начинается апокрифическим повествованием о том, как дева Мария, увидев своих родственников в аду, просит Иисуса Христа открыть ей такое средство, которое бы могло спасти человека от адского пламени. Иисус отказывает ей, однако Мария плачет и умоляет сына, и тот вынужден просить разрешения у своего небесного отца открыть ей такое средство, а именно «таинственные и могущественные имени божии». Эта сцена чрезвычайно напоминает древнеегипетское повествование о том, как Исида добивалась у Ра знания его тайного имени. И хотя Мария обещает Иисусу не открывать имена божьи «людям безумным, которые не ищут славы небесной и не пренебрегают славой земной», суть произведения от этого не меняется — вопрос спасения человека от адского пламени решается не в зависимости от его добродетелей или пороков, а прежде всего от того, знает ли он «сокровенные имена божии».

Таким образом, «Свиток Оправдания» отчетливо выделяется среди прочих произведений эфиопской магической литературы прежде всего своей функцией. Если остальные магические свитки должны охранять их владельца от всякого зла на его жизненном пути, то «Свиток Оправдания» предназначен служить ему после смерти, обеспечивая божью милость и благоприятный исход Страшного суда. Об этом своем назначении говорит и текст «Свитка»: «Кто приобретет сию книгу, не сойдет в осуждение и во ад. Кто будет носить ее и обернет ею шею, очистится от нечистоты греха. Кто будет повторять ее по словам литургии, тому оставятся грехи. Если сделают при погребении его трижды сею книгою Печать Соломона, ангелы проведут его в тесные врата и введут пред бога в царствие небесное» [10, с. 363—364].

Как Книга Мертвых, так и «Свиток Оправдания» не имеют строго определенной формы и являются довольно беспорядочным нагромождением различных повествовательных пассажей, молитв и магических формул. Известный русский египтолог и эфиопист Б. А. Тураев писал, что «в этом отношении наше произведение удивительно напоминает египетскую Книгу Мертвых, также представляющую соединение „глав“ самого разнообразного содержания и разнообразного в различных списках количества» [10, с. 375]. Однако кроме структурного сходства эти произведения объединяет и их основная идея. Это идея могущественного «тайного имени бога», знание которого дает власть не только над силами природы, но и над самим богом. Подобные воззрения были присущи многим народам; их выражение можно найти и в ассирийских заклинаниях, где бог Силиг-Мулухи обращается к своему отцу, верховному богу Эа, чтобы тот открыл ему свое «тайное имя» [7, с. 71], и в бесконечных перечнях «сокровенных имен», заполняющих эфиопские магические свитки. Однако именно в Египте вера в могущество «тайного имени бога» оформилась в сложный погребальный обряд и магико-религиозный культ бога Тота, которому приписывается авторство Книги Мертвых.

Это отсутствие идеи воздаяния весьма характерно и для древнеегипетской Книги Мертвых, на связь с которой указывали многие исследователи «Свитка Оправдания»: «Египтянин шел в загробный мир, не столько полагаясь на свою праведность, сколько на свиток пред Осирисом и победу над чудовищами мрака — тексты пирамид и Книгу Мертвых, причем не упускал случая сойти за бога, перечислить его имена и уверить опасные для него существа, что он „знает их, знает и имена их“» [10, с. 378]. И хотя в эфиопском «Свитке Оправдания» прямо о таком «подлоге» не говорится, в уста Иисусу Христу вкладывается обещание, что «верующему в эти имена мои они будут для жизни и спасения».

При сравнении двух сборников заупокойных текстов, древнеегипетского и эфиопского, создается впечатление, что отдельные элементы Книги Мертвых прямо перекочевали в «Свиток Оправдания». Таковы, например, названия некоторых фрагментов «Свитка», таких, как «Молитва от мучения смерти» и «Молитва про-

хождения неба», удивительно напоминающая название одной из «глав» Книги Мертвых — «Изречение открытия отверстия неба Тотом» [14, с. 131]. «Молитва прохождения неба» интересна также и тем, что она обращена непосредственно к Христу, подобно тому как аналогичный пассаж Книги Мертвых обращен к Тоту. Эфиопские «аггелы мрака», упоминающиеся в «Молитве прохождения неба», которые не должны стать «преткновением душе» покойного благодаря «Свитку», соответствуют чудовищным странам Книги Мертвых, а «воротам» древнеегипетского памятника соответствует эфиопский мотив «тесных врат» и «врат жизни и спасения». «Молитвы», входящие в «Свиток Оправдания», написаны от имени его владельца, подобно тому как магические формулы Книги Мертвых вкладывались в уста египетского покойника.

Главной фигурой «Свитка Оправдания» является Иисус Христос. Его роль в этом произведении показательна в том отношении, что он здесь выполняет функцию, аналогичную функции бога Тота в Книге Мертвых. Бог Тот выступает как автор магических формул Книги Мертвых, «владыка» их [9, с. 21]; именно он оказывает непосредственное содействие покойнику в загробном мире [9, с. 31], и он собственными перстами пишет для египтян Книгу Дыхания. В эфиопском «Свитке» Иисус Христос пишет «Свиток» «златою тростью» и называет своим даром. К Христу обращены молитвы владельца «Свитка», в которых содержатся просьбы, чтобы господь помог ему, «когда умру я и когда отделится душа моя от плоти моей». Иисус Христос, подобно Тоту, выступает в роли автора магических формул, защищающих людей от врагов и злых сил на этом и том свете [9, с. 75]. Таинственные имена, сообщаемые людям Иисусом Христом, подобно именам, владыкой которых был Тот, должны служить тем средством, при помощи которого покойный мог преодолеть загробные препятствия. Как Тот осуществляет свою функцию защитника людей по назначению верховного бога Ра [9, с. 49], так и Иисус Христос дает Марии «Свиток Оправдания», испросив предварительно разрешения своего небесного отца. Подобно Тоту, который, по выражению Б. А. Тураева, «как бог-маг вооружает покойного формулой против самого себя как судьи» [9, с. 44], Иисус Христос, несмотря на свое нежелание открыть людям тайные свои имена — верное средство спастись от наказания за грехи («Не скажу я тебе, — объясняет он Марии, — 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“» [10, с. 362—363]), — все же пишет их и дает людям «Свиток». Отдавая книгу, он обещает, что «если положат покойника с этой книгой, то не умрет он, а будет жив в последний день, день воздаяния и суда, и будет помилован». Таким образом, к Иисусу Христу из «Свитка Оправдания» вполне применимы слова Б. А. Тураева относительно роли Тота в Книге Мертвых: «Бог премудрости и правды... учит покойника формулам, делающим безопасными его судей: знание этих формул и имен судей делает

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» [9, с. 52].

Эта роль Иисуса Христа, роль загробного покровителя покойника, определяет и связь «Свитка Оправдания» с погребальным обрядом, подобно тому как с погребальным обрядом была связана Книга Мертвых в древнем Египте. «Свиток», по свидетельству этнографов, погребается вместе с умершим владельцем (им оборачивали покойника с ног до головы таким образом, чтобы он перекрещивался на груди [27, с. 99]). К любопытным результатам приводит и текстологическое сравнение «Свитка Оправдания» с эфиопским погребальным требником — Книгой Погребения (Мацхафе Гэнзет). Не говоря уже о том, что в Книгу Погребения наряду с заупокойными молитвами иногда включают и «молитвы» из «Свитка», они близки и по названию: «Свиток Оправдания» именуется также «книгой жизни и книгой спасения», а погребальный требник называется «книгой, исшедшей из Иерусалима небесного», которая написана «для разрешения грехов, и спасения, и пользы, и жизни душе и плоти». Совпадают и отдельные мотивы обоих произведений, например мотив «богоданности» книги и ее «найденности», свойственный, кстати сказать, и Книге Мертвых, равно как и внимание к «плоти» покойного, заставляющее вспомнить усиленные заботы египтян о сохранении тела погребаемого. Некоторые главы Книги Погребения и «Свитка» не только имеют одинаковое название, но и почти дословно схожи меж собою (например, «Молитва прохождения неба»).

Эта близость эфиопского погребального требника и заупокойного сборника «Свиток Оправдания» дает, по нашему мнению, основание предполагать, что оба эфиопских произведения восходят к общей и, по-видимому, древней идее о существовании некоей написанной богом книги, обладание которой гарантирует владельцу благополучный исход загробного судилища и воскресение из мертвых. Стоит отметить, что эта безусловно египетская по своему происхождению идея (книга, которая служит своеобразным пропуском в рай и охранной грамотой от «аггелов мрака» в загробном мире) не чужда и эфиопскому христианству. В «Анафоре Трехсот», одной из двенадцати анафор Эфиопской церкви, такая книга упоминается при описании божьего престола: «Вокруг престола — 24 иерея, а пред ними — образ агнца, и одеяния, кровью запятнанного, и книги запечатанной» [31]. Если вспомнить, что, по тексту «Свитка Оправдания», Иисус Христос, обращаясь к богу-отцу с просьбой дать ему «Свиток», описывает его следующим образом: «Дай мне Книгу Жизни, которую написал ты рукою твоею святою прежде, чем я родился от Марии, и которая пребывает на колеснице Херувимской на престоле твоём» [10, с. 363], то становится ясно, что и в «Анафоре Трехсот», и в «Свитке Оправдания» речь идет об одной и той же «книге». Эта идея проникла в анафоры Эфиопской церкви, безусловно, через копт-

ское посредство, так как они считаются переводами коптских оригиналов, большая часть которых до нас, к сожалению, не дошла.

Многочисленные имена, те именно, которые и гарантируют царствие небесное владельцу «Свитка Оправдания», немного дают для выявления той цепи памятников, которые связывают древнеегипетский и эфиопский заупокойные сборники. Некоторые из них по своему характеру аналогичны именам Книги Мертвых, «где проявилась во всей силе этимологическая страсть или, вернее сказать, ненасытная потребность аллитераций и игры слов древних египтян, особенно в магических текстах, где на сочетание звуков обращалось преимущественное внимание и смысл оставался нередко неясен даже для самих произносивших» [9, с. 10].

Определить происхождение подобных имен трудно, иногда просто невозможно. Имеем ли мы дело с древнеегипетскими заимствованиями, или здесь сказалась своя, эфиопская страсть к аллитерациям (явлению обычному в мировой магии), вопрос открытый.

Прочие же имена можно разделить на две категории: на восходящие к еврейским или греческим корням. Возможно, последние могут служить указанием на коптское посредство в появлении этого произведения на эфиопской почве, так как они встречаются и в коптской магической литературе.

Сам вопрос о путях проникновения «Свитка Оправдания» в Эфиопию весьма сложен. При всей близости «Свитка» к Книге Мертвых трудно предположить, что эфиопский заупокойный сборник непосредственно восходит к древнеегипетскому. Огромный хронологический разрыв между этими памятниками говорит против подобного предположения. Апокрифическое сказание о том, как дева Мария просила Иисуса Христа за людей, которое составляет эпическую часть «Свитка Оправдания», наводит на мысль о существовании определенного, явно христианского культурного посредничества между рассматриваемыми памятниками. Наиболее вероятным, как нам кажется, следует предположить коптское посредство, так как в коптской среде древнеегипетский заупокойный сборник мог приобрести тот внешний христианский слой, который мы видим в «Свитке Оправдания». Коптское посредство способно объяснить также и тот тиетет со стороны Эфиопской церкви, благодаря которому отдельные пассажи «Свитка» попали в христианский требник «Мацхафе Гэнзет».

К сожалению, коптский прототип «Свитка Оправдания» науке неизвестен. Однако имеются некоторые косвенные данные, на основании которых можно предполагать его существование. В связи с этим хотелось бы обратить внимание читателя на другое произведение эфиопской магической литературы, известное под названием «Парфянской молитвы», под которым его перевод был опубликован Ренэ Бассэ. Один из списков этого памятника имеется и в рукописном собрании ЛО Института востоковедения АН СССР, но под другим названием: «Молитва владычицы нашей Марии, исшедшая из Иерусалима» [19]. Эта «Молитва» и «Свиток» различны как по содержанию, так и по композиции.

зиция «Молитвы» достаточно стройна, чего нельзя сказать о композиции «Свитка»). «Молитва» представляет собою 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 и милостей 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. В отличие от «Свитка» здесь главное внимание уделяется не «сокровенным именам Божиим», а клятвам и обещаниям Христа. Тем не менее некоторые обещания Иисуса Христа сходны с обещаниями, присутствующими в «Свитке Оправдания»: «И все носящие эту молитву будут спасены от всех бедствий, и от страданий, и от болезней тяжких. И если будет у кого болезнь неслетная, подниму я его быстро, в мгновение ока. И если будут у кого грехи, то оставятся они ему. А если будет у кого болезнь смертная, пошлю я ему ангелов света, дабы взяли они его душу в свет, и привели ко мне, дабы не приблизились к нему и не забрали с собою ангелы свирепые. И если воспротивятся ему духи нечистые у входа в третье небо, заступлюсь я за него и буду ему в помощь» (перевод наш).

Однако на этом сходство «Молитвы» со «Свитком Оправдания» и ограничивается. К счастью, нам известен коптский прототип эфиопской «Молитвы» [23]. Этот памятник, будучи не менее своей эфиопской версии строен композиционно, по содержанию стоит гораздо ближе к эпической части «Свитка Оправдания», нежели эфиопская «Молитва». И если нам неизвестен коптский прототип «Свитка», то коптскую «Молитву», опубликованную В. Е. Круммом, можно с полным основанием считать прототипом того апокрифического сказания, которое составило эпическую часть «Свитка Оправдания». Рассматривая древнеегипетскую Книгу Мертвых, коптскую «Молитву» и эфиопский «Свиток Оправдания», можно заметить, что «Свиток» соединяет в себе композицию и назначение древнеегипетского памятника и апокрифический сюжет коптского. Признавая генетическую связь между ними, следует, видимо, рассматривать «Молитву» как «ответвление» от прямой линии заупокойных сборников, утерявшее свою связь с погребальным культом и обрядом, по всей вероятности, еще на коптской почве. Эфиопская же «Молитва» явилась дальнейшим развитием этого коптского сюжета, который в ином своем варианте вошел в «Свиток Оправдания».

Непосредственная же связь между Книгой Мертвых и «Свитком Оправдания» кажется более сложной и интересной. Сама Книга Мертвых уже в древнем Египте представляла собою типичный образец магической литературы: она выполняла роль предохранительного амулета для покойника и, будучи написана на древнем языке, в композиционном отношении являлась набором заговоров и имела исключительно письменную традицию переда-

чи из поколения в поколение. В то же время Книга Мертвых представляла собою промежуточный этап между произведениями магии общественной, которую принято называть «древнеегипетской религией» (и которая, собственно говоря, была религией только в смысле, указанном Эд. Вестермарком [34, с. 145]), и магией индивидуальной, призванной помогать только одному, вполне определенному человеку, чье имя указывалось в амулете. Именно этот индивидуальный характер обеспечил идее заупокойного сборника столь продолжительную будущность, ибо сугубо личные взаимоотношения между покойником и «секретарем загробного судилища» Тотом, на которые полагался древний египтянин, явились предтечей тех также личных отношений между человеком и богом, на которых зиждется любая монотеистическая религия.

Тесная связь Книги Мертвых с погребальным обрядом, имевшим столь большое значение в глазах всех народов для дальнейшей судьбы усопшего, обеспечивала этому произведению древнеегипетской магической литературы широкое распространение и популярность в народе. Эта популярность, видимо, и позволила этому заупокойному сборнику уцелеть в условиях появившегося христианства в Египте, где знакомая идея Страшного суда и божественного заступника не могла остаться незамеченной. Именно в Египте этот сборник должен был приобрести свою христианскую окраску, однако мало затронувшую как главное назначение этого произведения, так и ту функцию божественного заступника, которую прежде выполнял Тот. В дальнейшем мусульманское завоевание Египта положило конец как христианству, так и бытованию христианской магической письменности. Однако упадок христианства в низовьях Нила совпал по времени с широким распространением этой религии у истоков великой реки, где прочно укоренился свой, эфиопский вариант древнего египетского памятника заупокойной магической письменности. Таким образом, Книга Мертвых разделила судьбу папируса, на котором она некогда писалась: оба эти когда-то важные элементы древнеегипетской культуры в настоящее время в живой действительности можно найти только в Эфиопии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буслаяев Ф. И. О народной поэзии в древне-русской литературе.— Сочинения. Т. 2. СПб., 1910.
2. Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. СПб., 1908.
3. Зелинский Ф. О заговорах.— Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 10. Харьков, 1897.
4. Крачковский И. Ю. Из эфиопской географической литературы.— Христианский Восток. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1912.
5. Крачковский И. Ю. Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенской.— Доклады Академии наук Союза Советских Социалистических республик. Л., 1928.
6. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв. Л., 1973.

7. Миллер В. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры.— Русская мысль. Кн. 17. СПб., 1896.
8. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
9. Тураев Б. А. Бог Тот.— Записки историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. 46. СПб., 1898.
10. Тураев Б. А. «Свиток Оправдания».— Сборник в честь 70-летия Г. Н. Потанина. Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 34. СПб., 1909.
11. Тураев Б. А. Коптский пергаментный амулет.— Христианский Восток. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1912.
12. Тураев Б. А. История Древнего Востока. Ч. 1. СПб., 1913.
13. Тураев Б. А. Из эфиопской отреченной литературы.— Христианский Восток. Т. 8. Вып. 1. Пг., 1917.
14. Тураев Б. А. Египетская литература. М., 1920.
15. Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV—XVI вв. М.—Л., 1936.
16. Чернецов С. Б. Имена в эфиопских магических свитках.— «Народы Азии и Африки». М., 1973, № 6.
17. Чернецов С. Б. Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594-14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье.— Из культурного наследия народов Америки и Африки. Сборник МАЭ. Т. 31. Л., 1975.
18. Чернецов С. Б. Три магических сюжета по материалам эфиопских рукописных амулетов из собрания МАЭ.— Африканский этнографический сборник X. ТИЭ АН СССР. Т. 103. Л., 1975.
19. «Парфянская молитва». Эфиопская рукопись из собрания ЛО Института востоковедения АН СССР. № Эф. 56.
20. Allatius Leo. De templis Graecorum recentrioribus. Coloniae Agrippinae, 1645.
21. Amin Samir. Le développement inégal. Essai sur les formation sociales du capitalisme périphérique. P., 1973.
22. Budge E. A. W. The Bandlet of Righteousness. L., 1929.
23. Crum W. E. A coptic valimpsest.— Proceedings of the Society of Biblical Archeology. [6. м.], May, 1897.
24. Jäger O. und Reiherwerder A. Äthiopische Zauberroten und ihre Bilder.— Baissler-Archiv. N. F. Bd XIX. B., 1966.
25. Euringer S. Die Binde der Rechtfertigung (Iefata şedeq).— «Orientalia». Uppsala, 1940, № IX.
26. Galtung J. A Structural Theory of Imperialism.— «Journal of Peace Research». N. Y., 1971, vol. 2.
27. Griaule M. Mythes, croyances et coutumes du Begameder (Abyssinie).— «Journal Asiatique». P., 1928, t. 212.
28. Ludolph H. Historia Aethiopica, sive brevis et succincta descriptio Regni Habessinorum, quod vulgo male Presbyteri Iohannis vocatur. Francofurti ad Moenum, 1681.
29. Littmann E. Ard'at The Magic Book of the Disciples.— Journal of the American Oriental Society. Vol. XXV, New Haven, 1904.
30. Marcus H. Motives, Methods and Some Results of the Unification of Ethiopia During the Reign of Menilek II.— Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies. Vol. 1. Addis Ababa, 1966.
31. Qedāsē Salastū Me'et.— Mashāfa Qedāsē. Addis Ababa, 1956.
32. Perruchon J. Les chroniques de Zar's Yā'eqob et de Ba'eda Māryām, rois d'ethiopie de 1434—1478. P., 1893.
33. Ullendorff E. The Ethiopians. An Introduction to Country and People. L., 1960.
34. Westermarck E. Early Beliefs and Their Social Influence. L., 1932.