

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ
ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Под общей редакцией проф. Б. А. Тураева

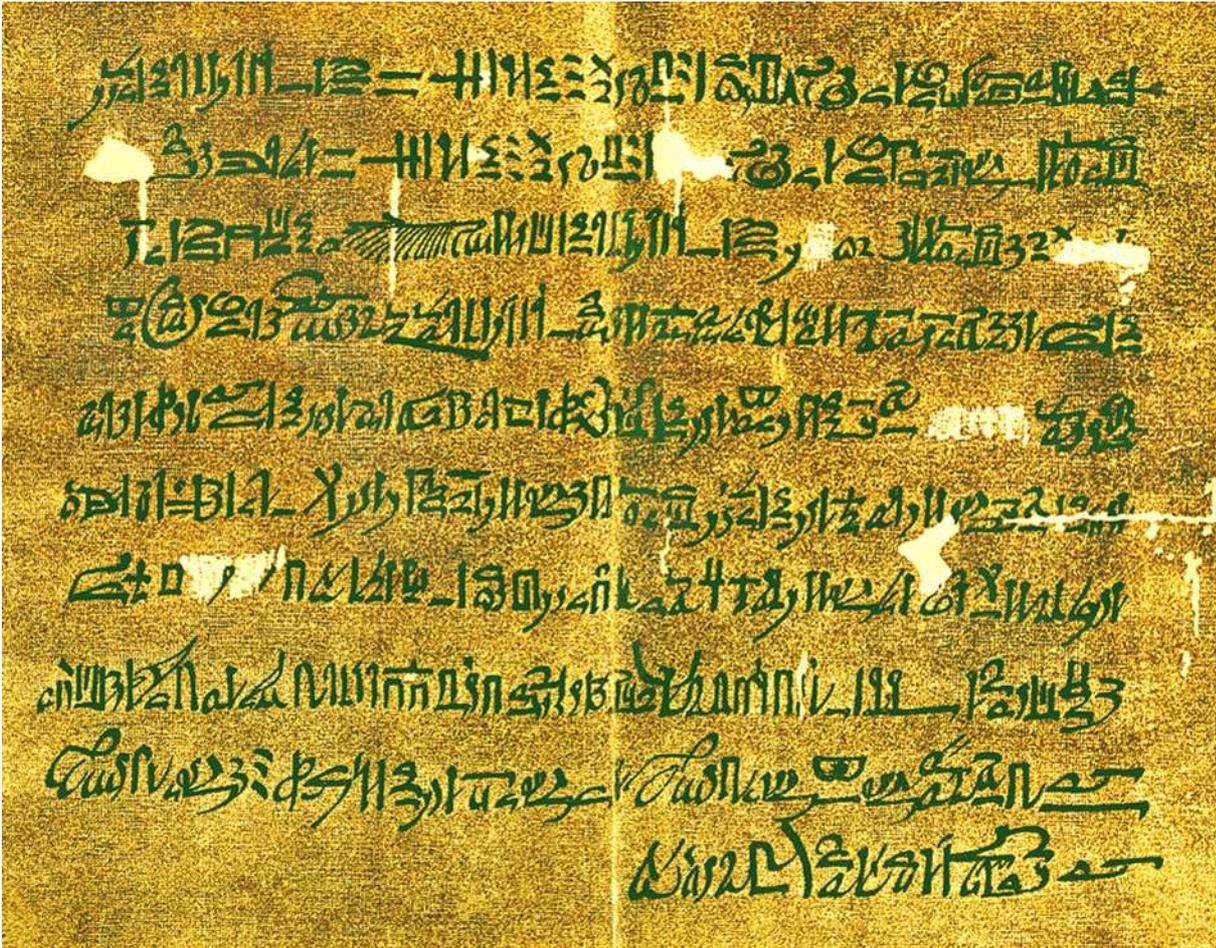
Выпуск 4

В. М. ВИКЕНТЬЕВ

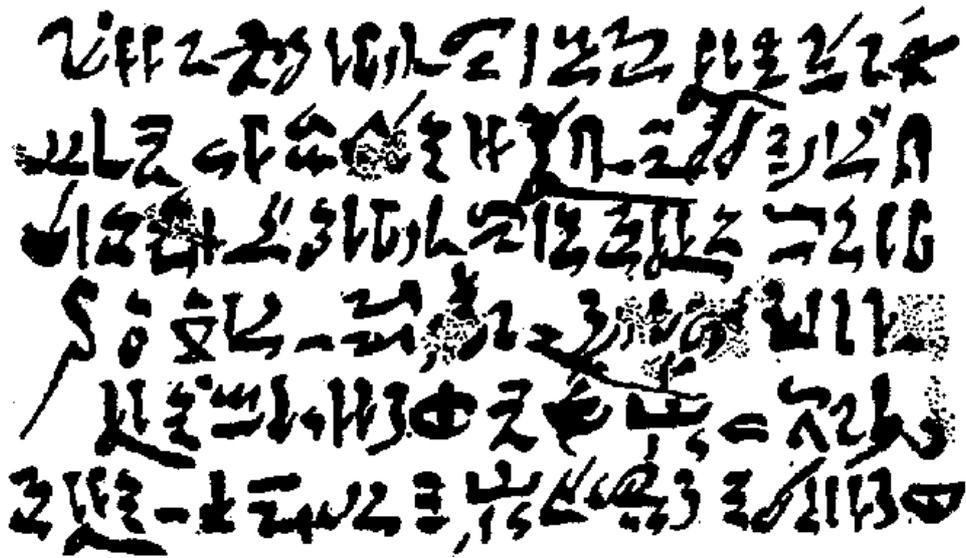
ДРЕВНЕ-ЕГИПЕТСКАЯ
ПОВЕСТЬ О ДВУХ БРАТЬЯХ

Москва.
1917.

Поставщик двора Его Величества
т-во скоропечатни А.А. Левинсон. Москва
Трехпрудный пр. Собствен. дом.



Воспроизведение последней страницы папируса



Часть текста Эдинбургского остракона с именем бога Бата.—
Congrès provincial des Orientalistes. I, табл. при стр. 436.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Литература древнего Египта

Три четверти века назад и позже было распространено мнение, что в древнем Египте не существовало вовсе поэзии и изящной литературы. Убеждение было настолько безусловным, что даже искали объяснения этому. Раумер утверждал, что причина кроется в самом языке, по его мнению — математически-правильном и деревянном. Розенкранц указывал на недостаток самоуглубления в египтянах и т. п.

Однако, открытие целого ряда иератических и демотических рукописей, начиная с середины прошлого столетия, раз и навсегда ниспровергло ни на чем по существу не основанные домыслы. Были найдены все виды литературно-художественного творчества, как реалистические, так и фантастические: оды в честь фараона и знати, сатиры на царскую особу и высокопоставленных лиц, описание путешествий и военных подвигов, письма, поучения мудрецов, отцовские наставления, рассказы, сказки. «По-видимому», говорит Лейен, «египтяне находили удовольствие в сказках и знали их и рассказывали множество»¹. Об [3] огромном количестве сказок, циркулировавших в позднее время по Мемфису, можно судить по веренице их во 2-ой книге «Истории» Геродота. От этого фольклористического богатства до нас дошло сравнительно немного. Пока не найдено ни одного крупного эпического произведения, что дает некоторым исследователям основание не только утверждать, что эпос в древнем Египте не существовал, но и искать причины этого явления. Все это, по меньшей мере, преждевременно. Фрагменты, по-видимому, обширных циклов, как-то Рамсеса II, Петибаста, и ясно выраженный эпический характер мифологических сказаний, дает право надеяться, что уверенность Шнейдера² и других скептиков окажется мало обоснованной.

Сказки.

Как ни неполон дошедший до нас сказочный материал древнего Египта, все же это составляет довольно объемистый том. Мы найдем там повесть о восковом крокодиле, который, будучи брошен в воду рукою чародея, превращается в живое олицетворение бога Собка, карающего смертью прелюбодея, а потом снова принимающего вид небольшой восковой фигурки. Мы прочтем с захватывающим интересом похождения мудреца в царстве мумий, побуждающих его спуститься на дно Коптского моря в поисках волшебной книги Тота, сияющей как солнце и сообщающей сверхчеловеческое ведение. Одно за другим услышим мы пророчества относительно детей, таинственно родившихся и долженствующих занять престол фараона. Чародеи, то добрые, то злые, но всегда могущественные, сменяются красноречивым крестьянином, чья напыщенная риторика, подогретая палочными ударами, льется безудержно к великому удовольствию его державного покровителя. Мы то возносимся выше облаков и видим неизреченное движение светил, то спускаемся в глубь вод и слышим тайный язык рыб. А по пути наше внимание приковывает к себе неподвижная, застывшая в ожидании фигура верной жены Ахури, склоненной третий день над пучиной, таящей ее мужа, бесстрашного искателя мудрости, Ненофркаптаха. От трогательного и нежного образа сказочно-верной Ахури наполовину реалистическая, наполовину фантастическая повествовательная литература древнего Египта переносит нас к описанию [4] отважных и чудесных морских и сухопутных путешествий, осады крепостей во вкусе Али-Бабы и т. д.

Мы перечислили едва ли десятую долю сюжетов. В сказке проявилась вся многогранность души великого народа Нильской долины. Чистая фантастика чередуется с крайним реализмом и материализмом, о котором может дать представление хотя бы такая фраза из «Похождений Синухета»: «Напала на меня жажда, она настигла меня, я задыхался,

¹ Von der Leyen, Das Märchen, стр. 86.

² H. Schneider. Kultur und Denken der alten Ägypter. стр. 263–265.

мое горло пылало, и я сказал: это — *вкус смерти*»³. Как реализм, так и фантастика обильно пересыпаны мифологическими намеками. Каждый культурный период подарил что-нибудь сказке. И теперь слышно в ней эхо тысячелетий.

Папирус д'Орбини.

Первой сделалась известна «Повесть о двух братьях». Рукопись была случайно приобретена во время путешествия по Италии леди д'Орбини. Желая знать ее содержание, леди, проездом через Париж в 1852 году, показала ее знаменитому ученому, хранителю египетских древностей в Лувре, виконту де-Руже. Последний тут же сделал с рукописи беглый перевод, граничащий с пересказом, который напечатал в следующем году в «Revue archéologique». В 1857 году папирус был приобретен от леди д'Орбини Британским Музеем, и спустя три года он вышел в факсимильном издании под наблюдением Самюэля Бёрча⁴. Первый полный перевод «Повести» был сделан в 1864 году проф. Бругшем⁵. После этого манускрипт, ставший знаменитым, много раз переиздавался, переводился, пересказывался и комментировался⁶. Ряд ученых трудился над установлением чтения и лингвистическим анализом наиболее трудных мест⁷.

Последнее издание текста «Повести» сделано [5] Г. Мёллером⁸. Новое сличение с оригиналом дало ему возможность кое-где заполнить пробелы и исправить прежние чтения. С этого издания, сопоставленного с первоначальным факсимильным, сделан настоящий перевод. Из числа переводов на западноевропейские языки укажу на французский, Г. Масперо⁹, немецкий, Ал. Видеманна¹⁰, английские, Гриффиса¹¹ и Фл. Питри¹². Последний перевод иллюстрированный. На русский язык «Повесть о двух братьях» переводилась несколько раз, не с оригинала, а с французского перевода — Вл. Стасовым, под тем же заглавием, как у Бругша¹³, Д. Сперанским¹⁴, О. Вишневской¹⁵, проф. Д. И. Введенским¹⁶. Последний перевод сделан по новейшему исправленному 4-му изданию Contes pop. Масперо и принимает во внимание другие переводы. Это лучший перевод на русский язык из других, сделанных не с оригинала. Заметим еще, что Акад. А. Н. Веселовский обратил внимание на «Повесть» в своей «Поэтике Сюжетов»¹⁷. «Повесть» переводилась еще на малороссийский язык, опять-таки с французского, семитологом, проф. Аг. Крымским¹⁸.

Таким образом, перевод «Повести о двух братьях» с оригинала на русский язык, появляется в настоящем издании впервые.

Папирус, продолжающий называться по имени первоначальной собственницы, леди д'Орбини, состоит из 19 листов половинной ширины, исписанных с одной стороны.

³ Б. А. Тураев Рассказ египтянина Синухета, стр. 16. Курсив мой.

⁴ Select Papyri, т. II, табл. IX–XIX.

⁵ В его книге «Aus dem Orient», под заглавием — «Das älteste Märchen der Welt».

⁶ Полную библиографию читатель найдет в G. Maspero, Contes populaires de l'Égypte ancienne. Изд. 4-е, стр. 1–3.

⁷ Всего более сделали в этом отношении А. Эрман в Neuägyptische Grammatik, Ф. Гриффис в Notes on the text of the d'Orbiney papyrus, в Pr. Soc. Bibl. Arch., XI, 414–416, К. Зете в кратких заметках в журнале Zeitschr. für äg. Sprache (см. прим. к переводу).

⁸ Hieratische Lesestücke, тетр. 2, табл. 1–20.

⁹ Contes populaires de l'Égypte a ancienne, 4 изд., стр. 3–21.

¹⁰ Altägyptische Märchen, 1906 г., стр. 58–77.

¹¹ В Word's best literature, 5253 сл.

¹² Egyptian Tales, 1895 г., т. II, стр. 36–86.

¹³ Вестник Европы, 1868 г., т. V, стр. 702–732.

¹⁴ В его ненаучной книге, *Из литературы древнего Египта*, вып. I. *Рассказ о двух братьях* (СПб., 1906), в которой не осталось камня на камне после обширной уничтожающей критики слависта Поливки (Arch. slav. Phil., 1907 г.).

¹⁵ Вестник Иностранной Литературы, Ноябрь 1906.

¹⁶ В его почтенном труде — Патриарх Иосиф и Египет (Сергиев Посад 1914), 205–229.

¹⁷ Собрание сочинений II, 1. 21 сл. 58–64.

¹⁸ В брошюре — В. А. Клоустон, Народні казки та вигадки, стр. 111–125, под заглавием — Казка про двох братів.

Несколько страниц заключает по девять строк, остальные [6] по десять. Четкий и красивый почерк по своему характеру приближается к нижеегипетскому и для своего времени, т. е. конца XIX дин. является классическим в той же мере, как манускрипт «Сказки о потерпевшем кораблекрушение» — для эпохи XII дин. Папирус, побуревший от времени, в общем сохранился хорошо, исключая первые пять страниц. Как указывает Масперо, несколько лакун носит следы позднейших поправок¹⁹.

Писец Эннана.

Папирус д'Орбини вышел из мастерской писца Эннаны. Против того предположения, что последний был автором заключающейся в нем «Повести о двух братьях», говорит уже один факт описок всякого рода, их обилие и их характер. О них подробнее ниже. Не был Эннана также и составителем «Повести», если стоять на точке зрения ее контаминированности.

Древность редко сохраняла имена литературных и художественных корифеев. И при всем обилии рисунков, рельефов и моделей, запечатлевших все отрасли египетской культуры в образах и в действии, лицо создателя повестей и жест сказочного бахаря не сохранились в них. Тем с большим интересом должны мы отнестись к единственным людям, имевшим непосредственное касание к повестям и рукописям, о которых нам что-нибудь известно — к скромным писцам, перелагавшим на письма изустную речь, восходившую иной раз к седой древности, а то так просто переписывавшим древнюю полуистертую рукопись.

В некоторых случаях сохранились даже их имена.

Мастер иератической каллиграфии, Эннана, жил при царях Рамсесе II и Мернептахе и ряде следовавших за ними эфемерных узурпаторов — Аменмесе, Мернептахе-Сиптахе и Сети II. Кроме папируса д'Орбини его перу принадлежит несколько дошедших до нас классических трудов²⁰. Из пап. Анастаси IV мы узнаем, что Эннана был мемфисцем. Другие папирусы сообщают, что он был учеником и подручным «писца сокровищницы Кагабу». [7]

На основании дошедших до нас работ, переписанных его искусной рукой, мы можем судить о его плодотворной работе и о полной выработанности его почерка. Папирус д'Орбини отличается четкостью и чистотой. Стоячие знаки не имеют наклона ни влево, очень обычного в иератическом письме, ни более редко встречающегося наклона вправо²¹. Они стоят строго вертикально. Лежачие знаки в свою очередь стремятся вытягиваться по горизонтали. Если корзина с кольцом *k* или слизняк (змейка?) *f* видимо отступают от данной тенденции, то обусловлено это скрещением основного каллиграфического закона расположения знаков по двум взаимно-перпендикулярным координатам с еще более могущественным принципом — *horrore vacui*, боязнью пустоты. Эннана в высшей степени подчинен ему. Не довольствуясь для заполнения даже крохотных пустот своего квадратного письма средствами чисто каллиграфическими, он прибегает к внедрению закорючек и черточек, в особенности в окончаниях глаголов движения. Эти лишённые смысла хвостики могут, при беглом взгляде, быть прочтены как *f* или как *j* и вызвать недоумение относительно формы слова.

Итак, с одной стороны — строгая квадратность письма, с другой — боязнь пустоты. Первая черта роднит иератику Эннаны с иероглифическим письмом. Его рука нелегко идет на вольные курсивные движения. Она строго канонична и суха, как рука, вооруженная резцом по камню. Только изредка лапидарность его каллиграфии нарушается тем, что один знак несколько выйдет за пределы на редкость ровных и строго горизонтальных строк.

Как обычно у пишущих, размер знаков постепенно увеличивается к концу страницы, что обусловлено уставанием глаз. Но в одном месте пап. д'Орбини мы находим, что явление

¹⁹ Contes pop., 3.

²⁰ Как-то пап. Анастаси VII, пап. Салле II, пап. Анастаси IV и пап. Анастаси VI. Все они хранятся в Британском музее и изданы первоначально в «*Select Papyri in the hieratic character from the collection of the Br. Mus.*», т. I. в 1841–44 гг., т. II. в 1860 г.

²¹ См. напр. Пап. Аббот.

объясняется иными, не физиологическими причинами. Именно, в конце длинного манускрипта, когда Эннана, радуясь окончанию большой работы, писал с юношеским задором:

«Если кто станет говорить против этой книги, пусть ополчится на того Джехути (бог мудрости)!»

Еще крупнее почерк Эннаны, когда он с подобострастным пафосом пишет имя и титулатуру наследного царевича Сети, предполагаемого первоначального собственника [8] папируса²². В этом случае величина знаков в 2—3 раза больше обычной для пап. д'Орбини и тождественна с тою, какую мы находим в отличающемся своим крупным почерком приказе Рамсеса XII наместнику Эфиопии.

Если эти человеческие черты в скованном рутинной египетском писце способны порою тронуть и вызвать сочувствие, то совсем иное отношение встретит с нашей стороны другая, тоже человеческая черта Эннаны, к сожалению, столь присущая египетским писцам вообще, что она снискала им в наши дни печальную славу. Я разумею небрежность. Если оставить в стороне неверное выделение слов при помощи красных чернил и тому подобные мелочи и ограничиться одними описками и пропусками, то и этого окажется достаточно, чтобы вызвать порицание со стороны всякого, кто знает, насколько важен безошибочный текст такого драгоценного папируса. Укажу для примера на досадную и неоднократную путаницу личных местоимений 2 и 3 л.²³, на ряд пропущенных личных местоимений 3 л.²⁴, на пропуск слов²⁵ и т. п. В одном месте (XVII, 6, см. стр. [47]) пропущена целая фраза. С другой стороны, можно указать несколько случаев, когда писец прибавлял лишние знаки, преимущественно детерминативы, как напр., знак сидящего человека²⁶. Некоторые ошибки Эннаны долго вводили в заблуждение переводчиков²⁷. В иных таблицах встречается целый ряд ошибок. (См. прим. к перев.).

Теория контаминации:

Сложный состав «Повести» наводит исследователей на мысль о ее контаминированности. Существует [9] два взгляда. Один исходит из сравнительно-фольклористических сопоставлений. Самым ярким представителем его является Лейен. Другой основывается на анализе содержания самого произведения. Здесь прежде всего следует вспомнить Масперо.

Ф. Лейен.

Современный аналитический ум стремится разлагать на составные части. В этом отношении «Повесть о двух братьях» объект чрезвычайно удобный. При желании можно в ней выделить ряд «сюжетов». Лейен насчитывает их семь²⁸. Следуя его путем, можно найти еще восьмой. Эти сюжеты следующие:

1. Сказка о клевете на юношу со стороны отвергнутой женщины, аналогичная истории Иосифа и жены Пентефрия и т. п.

2. Мотив преследования одного человека другим, причем покровитель того, кто спасается бегством, чинит его преследователю препятствия.

3. Сказка о братьях, из которых один идет скитаться по белу-свету, а другой, как только узнает по изменению оставленного предмета, что с ним случилось недоброе, спешит на помощь и спасает его.

²² Едва ли, однако, это так. Эннана называет себя «хозяином» книги и перечисляет своих начальников, для которых работал. Имя царевича, вероятно, простая «проба пера», или нечто в этом роде, как это встречается и в других подобных случаях. См. Piehl, Sphinx I, 258.

²³ В табл. VIII, стрк. I; табл. IX, стрк. 7.

²⁴ В табл. VII, стрк. 9, табл. XI, стрк. 2, табл. XII, стрк. 1, табл. XVI, стрк. 9, табл. XIX, стрк. 2.

²⁵ Как напр. *sn* (брат) в табл. VI, стрк. 6, *shrw* (обыкновение, привычки) в табл. XIII, стрк. 10.

²⁶ Напр. табл. XII, стрк. 4, 6, табл. XIII, стрк. 4, 8, табл. XIV, стрк. 5.

²⁷ Такова, напр., описка в табл. XIV, стрк. 2 — *iw h3tj.f m p3 g3 nn*, вместо — ... *m p3 g3j* которая была разъяснена Г. Мёллером (Hier. Lesest., II. 14).

²⁸ Das Märchen, стр. 88 и сл.

4. Сказка о неверной жене. Лейен полагает, что повесть о дочери богов лишь бледное отражение истории жены старшего брата, и, по его мнению, это обстоятельство очень важно для установления того, как слагалась «Повесть». Первоначально, думает Лейен, существовали две отдельные истории о злых женах; впоследствии они объединились, причем герои были представлены в виде братьев. Для вящей слитности оба героя-брата были связаны моральной зависимостью вины и искупления.

5. Мотив о переходе души, или сердца, из одного предмета в другой, который встречается в России, Сербии, Франции, Греции, Германии, Венгрии. Цепь превращений Баты получится, по мнению Лейена, если поверия первобытных народов относительно пребывания души в крови, в растении, животном и т. п., существующие *рядом*, расположить в *последовательном порядке*.

6. Мотив чудесного рождения героя. Весьма сходный мотив встречается у североамериканских тлинкитов. Обыкновенно он стоит в начале сказок; поэтому Лейен полагает, что рассказчик, первоначально *запаятовав*, [10] переставил его ближе к концу. С этим едва ли можно согласиться. В египетской «Повести» рождение вновь от собственной жены, изменницы и предательницы, является для героя труднейшим испытанием, и, как таковое, вполне уместно именно в конце «Повести».

7. Мотив пряди волос. Имея ее, царь отчасти владеет Прекрасной Женой и должен стремиться к полному обладанию ею.

8. В числе основных, и, по мнению Лейена, первоначально самостоятельных мотивов, вошедших в состав «Повести», им странным образом пропущен очень существенный, можно сказать, центральный мотив. Именно, мотив неуязвимости тела, в силу того, что сердце скрыто в трудно достижимом месте, мотив «великана без души», русского и польского Коцея Бессмертного и т. д.

Во взгляде Лейена очень сильно подчеркнута сторона аналитическая. Из-за нее не следует забывать единой синтетической основы произведения. В высшей степени гадательным остается и поныне вопрос — вышла ли «Повесть» из рук автора-творца, будь то отдельного индивидуума или коллектива-народа, или из рук составителя-контаминатора. Можно говорить за и против того положения, что первоначально существовали самостоятельные мотивы, искусно затем спаянные воедино, или за и против обратного положения, что так наз. «мотивы» или «сюжеты» выкристаллизовались в процессе творчества самой «Повести». Но бесспорным является факт, что «Повесть» в том виде, как мы имеем ее сейчас, представляет собою *органически цельное* произведение.

Г. Масперо.

Г. Масперо далек от крайних анатомических приемов германского ученого. Он насчитывает всего три мотива²⁹: слуги, обвиненного госпожой, которую он отверг, мужа, претерпевающего ряд превращений вследствие предательства жены, и, как объединяющий, мотив демона, прячущего сердце и умирающего, когда оно обнаружено. Два основных мотива или две сказки, входящих в состав «Повести», знаменуют собою, по существу, для Масперо два различных мирозерцания — натуралистическое и магическое. В первой части все кажется Масперо просто и естественно. Кое-что сверхъестественное, как-то говорящий скот, таинственная пучина, [11] не играет в ней большой роли. Не то во второй части. Здесь все проникнуто волшебством и гиперболично.

Подобное противоположение, однако, не совсем верно. Есть определенные черты магизма в первой части «Повести» и не одна чисто человеческая черта найдется во второй. Но, если даже принять первую и вторую части такими, как они рисуются Масперо, следует ли отсюда их первоначальная обособленность? Мы *знаем*, что первая и вторая часть «Фауста» написаны одним человеком, но так ли будут *полагать* наши потомки через столько времени, сколько нас отделяет от Эннаны? Ничего нет легче, как анатомировать. Но, кажется нам, плодотворнее исследовать произведение, исходя из заложенного в нем единства.

²⁹ Contes. pop., стр. XIII–XIV.

Последнее покоится на глубокой религиозно-нравственной идее, о которой говорится дальше в настоящем исследовании и выяснению которой посвящена статья Г. Шнейдера³⁰. Мы можем до некоторой степени согласиться с Лейеном, что в «Повести» чувствуется «приводящая в порядок и формующая рука рассказчика»³¹, но должны категорически отвергнуть тот взгляд, что последний прилеплял один сказочный мотив к другому, руководясь их внешним взаимоотношением и тем, что, следуя друг за другом, они способствовали вящей занимательности мозаичного целого.

Стилистика.

Единство руководящей идеи находит себе внешнее выражение в стройной стилистике «Повести».

«Повесть о двух братьях» — произведение прозаическое, но не лишенное ритма. Литературные и религиозные памятники древнего Египта часто перемежаются строфическими образованиями; кажется, что стих, не успевший выкристаллизоваться за всю длительную его историю, разлит в прозу и стремится, где только можно, сделать ее ритмической. Подобный пример, и притом ярко выраженный, мы имеем в нашей «Повести».

Рефрены.

Основная черта «Повести», как внешне-структурная, так и внутренне-психологическая, это ее дихотомизм. Со стороны ритма дихотомизм находит себе выражение в двух основных рефренах. Ритм есть категория времени. В строгом согласии с этим оба рефрена временного [12] порядка. Один — «И когда земля осветилась и наступил другой день». Другой — «И вот спустя много дней». В дальнейшем мы условно обозначаем их буквами *a* и *b*. В целом ряде произведений, как напр., в «Разговоре разочарованного человека со своей душой», в «Гимне Сенусерту III» и т. п., один рефрен повторяется известное число раз, после чего уступает место другому. В «Повести» мы видим иное. Оба рефрена много раз чередуются и притом по очень любопытной схеме. Рефрен *b* повторяется вдвое большее число раз сравнительно с рефреном *a*. (Точное отношение — 13:7). В соответствии с длительными периодами времени, протекающими в процессе развития фабулы, рефрен «И вот спустя много дней» решительно преобладает; ритмический ряд начинается им и им же, шестикратно повторенным, заключается. Кроме того этот же рефрен повторяется четыре раза подряд внутри ряда. Чередование групп рефренов *b* с группами рефренов *a* и *b* подчинено простой и стройной схеме. Если обозначить группы взаимно чередующихся рефренов *a* и *b* буквой *m*, а группы одного и того же рефрена *b*, повторяющегося несколько раз подряд, буквой *n*, то получится строго дихотомическое отношение *m:n:m:n*, которое обнимает *все* рефрены *a* и *b*. Та и другая подгруппа *m* состоит из пяти членов, и в отношении чередования рефренов *a* и *b* они тождественны между собой. Разница только в том, что во второй подгруппе *m* начальный рефрен *a*, тогда как в первой — *b*. Вся конструкция схемы рефренов станет нам ясной, если мы развернем выше приведенное отношение. Тогда общая схема рефренов «Повести» явится в следующем виде:

$$\underbrace{b \ a \ a \ b \ a}_{m} \text{ — } \underbrace{b \ b \ b \ b}_{n} \text{ — } \underbrace{a \ a \ b \ a}_{m} \text{ — } \underbrace{b \ b \ b \ b \ b \ b}_{n}$$

Глядя на эту схему, возникают следующие вопросы: 1) почему вторая подгруппа *m* отличается от первой начальным рефреном и 2) почему вторая подгруппа *m* заключает так много членов сравнительно с первой. В первом случае можно предполагать ошибку писца, пропустившего с одной стороны рефрен *b* там, где мы ожидали бы его встретить, именно перед фразой: «были посланы вооруженные люди, чтобы срезать кедр»; с другой — вставившего рефрен *a* несколькими строками ниже, где, напротив, [13] он является

³⁰ Der philosophische Roman von Anup imd Bata. в его книге Kultur und Denken der alten Ägypter, 252–263.

³¹ Das Märchen, стр. 91.

совершенно неожиданным. «И вот, когда *рассвело и наступил другой день* после того, как был срезан кедр», Анупу видит условные знаки смерти Баты. Этому противоречит тот факт, что перед тем Анупу «вошел к себе в дом и вымыл руки» — вернулся, следовательно, с полевых работ — *вечером*. Мы ждали бы здесь рефрена: «*И вот когда наступил вечер*, или рефрена — «*И вот спустя много дней*»³². Возможность двух значительных ошибок подряд, к сожалению, подтверждается целым потоком ошибок как раз в этой таблице.

Обилие рефренов «И вот спустя много дней» в конце «Повести», возможно, объясняется ускоренно-сжатым изложением заключительных событий. Но более вероятно, что писца соблазнила возможность оттенить конец рукописи при помощи красных чернил. Нагромождение одного и того же рефрена много раз подряд и с короткими промежутками действует на наш слух неприятно. Общее ритмическое впечатление, несомненно, выиграло бы, если бы писец, не отступая от схемы, дал и в конце «Повести» рефрен *b* не шесть, а четыре или три раза. Не будь писец так расточителен с рефренами в конце «Повести», это число получилось бы само собой. Первый и третий случай употребления рефрена *b* едва ли уместны. Трудно представить, чтобы фараон нашел время взглянуть на «великое чудо» явления смоковниц у врат *собственного дворца* только «спустя много дней», а также непонятно его промедление при рубке смоковниц. Священного быка, которого он «любил более чем кого бы то ни было во Всея Земле», он приказал заковать на следующий же день после аналогичной просьбы фаворитки. В шестикратной повторности рефрена *b* видна небрежность или преднамеренность писца, для нас остающаяся неясной. Может быть, таким путем достигался своеобразный заключительный эффект «Повести» и закреплялось в памяти читателей и слушателей представление о больших периодах времени, протекавших по мере развития фабулы.

Кроме двух основных рефренов *a* и *b* мы находим [14] в «Повести» еще три вводных фразы: «*И вот, когда пришло время пахать*», «*И вот, когда наступил вечер*», «*И вот, когда настала ночь*». Они являются рефренами, в сущности говоря, только в зрительном отношении, ибо как рефрены *a* и *b* написаны красными чернилами и приблизительно равной с ними длины; встречаются же они в «Повести» каждая только по одному разу.

В заключение нашего краткого рассмотрения рефренов следует отметить, что первая подгруппа (*m*) заключается целиком в первой части «Повести» (до ухода Баты в Долину Кедр); 3 других (*m* — *n* — *m*) — во второй.

Аллитерация.

Другими поэтическими формами являются аллитерация и ассонанс. Рассматривая древнеегипетские литературные произведения, о последнем говорить не приходится, ибо гласные остаются для нас почти неизвестны. В «Повести», как несомненные аллитерации, можно отметить, напр., следование друг за другом слов с мужским окончанием *w* или с одним-двумя равнозвучающими согласными³³. Примеры подобного рода многочисленны и ясны сами собой. Ничего оригинального в них нет. Несравненно интереснее аллитерирование слов, отделенных друг от друга более или менее значительными периодами.

Из этой категории аллитераций мы прежде всего отметим, ввиду центрального положения в «Повести» дерева *аш*, которое мы отождествляем с кедром, то, как оно перекликается в табл. VIII с глаголом *ош* — звать. Младший брат зовет (*ош*) старшего брата, чтобы сказать ему: «я иду в Долину дерева *аш*». Далее, жена, прекрасная всеми членами (*хату*), создается затем, чтобы погубить сердце (*хатги*) своего мужа. Эти и другие аллитерации, перекликающиеся в «Повести» иной раз через несколько строк, или даже страниц, могут, естественно, показаться нам натянутыми или случайными. Другое дело для египтянина, чуткое ухо которого жадно ловило созвучия и чей смешливый ум по-детски неприятно любил игру слов, даже рискованную.

³² После того, как братья расстались. В первом случае меньшая подгруппа *n* содержала бы всего *три* члена (*b*) и отношение рефренов *b* и *a* было бы 13:6, Во втором — отношение было бы 14:6.

³³ I, 6 — *mtwf w3h m b3h p3jf sn ʕ* и т. п.

Стилистическая конструкция

В связи с дихотомизмом стоит основная стилистическая конструкция «Повести». Последняя начинается так: [15]

Было некогда два брата —
от одной матери
и от одного отца.
Анупу было имя старшего, Бата было имя младшего, и т. д.

Эта двучленная конструкция свойственна всей семитической поэзии, с которой родственна египетская ритмическая проза. В нашей «Повести» она встречается многократно, от вышеприведенного начала до конца, где читаем:

Его (младенца) принесли,
ему дали кормилицу и мамок.
И радовался ему народ во Всей Земле;
и сели и провели приятный день, и т. д.

Наряду с двучленной находим трехчленную конструкцию, где третий член суммирует, подчеркивает или поясняет два первых.

Например:

Был его брат прекрасный работник,
не было ему подобного во Всей Земле.—
Была в нем сущность бога.

или:

Меня не будет больше с тобою во веки;
меня не будет там, где ты будешь.—
Я иду в Долину Кедр.

Наконец, мы находим в «Повести» четырехчленную конструкцию, причем четвертый член, как третий в предыдущем случае, является суммирующим:

Он пил,
Он ел,
он ложился у себя в стойле.—
Он никогда не расставался
со своим скотом.

Внутреннее строение.

Переходя от внешней конструкции к внутреннему строению «Повести», мы видим, что и здесь основной прием заключается в том, что берутся две качественно противоположные величины и противопоставляются одна другой. Между ними стоит третья величина, средняя по качеству. Так мы имеем, с одной стороны, до конца *добро* Бату и до конца *злую* жену (Анупу и Баты). Между ними Анупу, отчасти злой, отчасти добрый. Это, поскольку дело касается героев. Если обратимся к обстановке, в которой развивается драма, то в первой части мы имеем светлый [16] и радостный *день* неомраченной работы братьев в поле и *ночь*, физическую и душевную, без единого светоча, которою окутана при возвращении мужа его мнимо поруганная жена. Во второй части — страшная сцена воскрешения Баты, когда мертвец содрогается всеми членами и вперяет взгляд в старшего брата, разворачивается ночью, а затем, как противоположение, светлое утро, залитое

пламенем заревых божеств Дешеру³⁴, когда Бата сообщает брату, что его неповинные страдания не останутся без отомщения.

Тенденция автора «Повести» в том, чтобы свести двойственность к единству. Злая жена карается смертью и исчезает с лица земли. Анупу искупает свою вину против брата, воскрешая его и отводя под видом священного быка к фараону. После больших страданий, после повторной борьбы с тьмою, снова и снова стремящейся поглотить доброго простеца, Бату, последний возвышается до царского престола и после тридцатилетнего правления — срок, о котором мечтал каждый фараон — он «возлетает» на небо.

«Повесть» кончается апофеозой добра³⁵ и немеркнувшей славы.

Главный герой.

На протяжении всей «Повести» в центре нашего внимания стоит кроткий образ Баты. Всмотримся в него внимательнее. Несмотря на облакающую его сказочность, этот образ понятен и в высшей степени симпатичен и нам, людям совершенно иной культуры и века. «Облик Баты», говорит Фл. Питри, «является одним из самых прекрасных характеров, описанных в древности. Самоотрицание и нежная невинность юноши, его любовь к скоту... трогательно выражены. И кто знает Египет, согласится, что Бата еще живет там. Несколько Бат я знал сам. Нежность его характера, его набожность, его неустанная горячая работа, его честность, его спокойствие, делают из Баты одного из самых очаровательных друзей. Бату я встречал во многих местах, Бату я любил как один из цветков человеческой природы, и [17] часто надеюсь я вновь встретиться с Батой среди юношей-феллахов в Египте»³⁶.

Этот восторженный отзыв если и преувеличен, то разве только в том, что тип Баты встречается часто. Одинокое стоит «Повесть о двух братьях» среди других сказок, и как редкий человеческий светоч сияет облик «младшего брата» на фоне мировой фольклористической литературы. Ниже в «Предисловии» и далее в «Комментариях» анализированы и сопоставлены отдельные черты его характера, отдельные эпизоды его жизни и уделено много места его мифологическим истокам и отображениям. Здесь мы будем говорить о Бате, как о *человеке*, и постараемся проследить основную линию его эволюции *ad gloriam dei*.

Отзыв Фл. Питри интересен как подтверждение того, что этот образ неразрывно связан с египетским историческим типом вообще. Из мифологических сопоставлений выясняется, что прообраз Баты, бог Бат, один из древнейших в истории египетской религиозной мысли; другими словами, восходит к началу египетской культуры, ранее 4-го тысячелетия до Р. Х. С другой стороны, Бата встречается среди юношей феллахов и по сие время. Никакие самые сильные перевороты, политические, религиозные и общекультурные, потрясавшие до основания египетский народ, заставлявшие его много раз менять правителей, забыть совершенно веру отцов и язык,— могущественные события, до неузнаваемости изменившие цивилизацию Нильской долины, не смогли стереть с лица земли древний облик и древнюю душу великой культуры, угасшей 15 веков назад. Омусульманенные феллахи признают за своего сельского старосту времен строителей пирамид, и ветхий днями Бат-Бата воскресает в лице правоверных почитателей Аллаха.

И поистине несокрушимая нравственная сила таится в Бате.

Вначале это всего только старательный батрак. Как тысячи тысяч батраков работает Бата прилежно на своего господина — брата. Рано утром печет он хлебы, весь день он со скотом на пастбище или за полевыми работами, и поздно вечером с тяжелой ношей он возвращается домой, чтобы, скудно поев в стойле, тут же со скотом [18] лечь спать. Горькая ирония обездоленных людей, среди которых возникла «Повесть», звучит в признании скота, обладающим более благодарным и чутким сердцем, нежели люди. Юношу оговаривает перед

³⁴ Упоминаются в Пап. Бр. Муз., № 10477, табл. XIX.

³⁵ Подразумеваемая в конце «Повести» казнь злой жены не может быть поставлена в вину Бате, так как она была предрешена 7-мью Хатхор, как возмездие.

³⁶ Fl. Petrie, Egyptian Tales, см. Предисловие к «Двум братьям».

своим мужем женщина, которой он не сделал ничего дурного. Муж, не заботясь проверить ее слова, пытается в тот же вечер убить своего брата. «Итак, если ты мыслишь о злом, ты забыл о хорошем, вообще о том, что я делал для тебя!» с горечью говорит ему Бата, чудесным образом избежав смерти. В эту трагическую минуту Бата вырастает перед нами во весь свой исполинский рост. Он не злобствует на брата, не чернит его безнравственную жену. Последняя сама нарушила молчание, и Бата должен восстановить гибельную для нее правду. Он, которому стихийно открыт язык животных, прозорливо предвидит свою полную страданий судьбу. Как истинный мудрец он знает, что страдание ведет к очищению и духовному возвышению, и потому не делает никакой попытки избежать ее или хоть сколько-нибудь отдалить ее исполнение. Бата спокойно наставляет брата, что делать, когда его постигнет семилетняя смерть. В «Долине Кедр» он открывает все, касающееся сердца своей богоданной жены, в которой было заключено «семя каждого бога» — как доброго, так и злого! Ему ли не знать, что, воспользовавшись этими сведениями, она предаст его? И она его предаст. Семь лет ходит Бата по загробным мытарствам, весь ужас которых мы знаем из «текстов пирамид», «книги мертвых» и иной священной литературы древнего Египта. Брат находит, наконец, его сердце и делает все заранее предписанное. Но в последнюю минуту, глухую ночью Анупу не то засыпает, не то забывает свой долг в то время, когда промедление может оказаться роковым для Баты. И, вот, мертвый, взглядом с «Полей Иалу», из потустороннего мира, побуждает к действию бессознательного или инертного человека. Анупу подносит к губам юноши чашу с сердцем, напитавшимся воды, и последнее, вернувшись к Бате, возвращает ему жизнь.

В образе священного быка Бата становится орудием отомщения злой жены. Дважды еще добровольно принимает он от нее смерть и, являясь последовательно священным быком, деревом и младенцем, воцаряется силой непреложного предопределения на высоком престоле [19] фараонов. Тогда он сообщает вельможам о кровной обиде, нанесенной ему женой-матерью, и те присуждают последней то, на что она многократно обрекала своего всякий раз чудесным образом воскресавшего мужа. Бата забывает все дурное, что сделал ему Анупу, и, осыпая милостями, назначает брата своим наследником на престоле.

Если отбросить для многих чуждый сказочный элемент, если забыть о высоком царственном положении героев в конце «Повести», неважном для общечеловеческого ее значения, что останется для нас от нее? Останется возвышенный человеческий образ кроткого и мудрого простеца, который, покорный воле людской и божественной, готов терпеливо принять крайнее страдание, более того — смерть, и способен возвыситься до высшего божественного подобия.

В этом основной и глубокий смысл «Повести о двух братьях».

Второстепенные герои.

Старший брат, Анупу, лицо вполне реалистическое. Его судьба тесно сплетена с судьбой Баты и, окрашиваясь ее окраской, приобретает сказочный налет, но чисто внешний. Анупу — тип достаточного египтянина, неприуроченный, равно как жены Анупа и Баты и фараон, к определенной исторической эпохе. Он неиндивидуален. Анупу, это *хозяин*, каких было тысячи во все времена в Египте,— хозяин, владеющий полноправно домом и женой и не терпящий, чтобы его достоянию наносился ущерб. Когда жена ложно доносит, что на нее покушался Бата, Анупу хочет убить брата, как убил бы, недолго думая, хищного зверя, расхищающего его стадо. Убедившись в неверности жены, он кидает ее, предварительно убивши, как негодную вещь, собакам. Более человеческие чувства пробуждаются в Анупу, когда Бата в экстазе невинности оскотливает себя и обессиленный падает на землю. Анупу «очень-очень проклинает свое сердце» и оплакивает его удаление в Долину Кедр. Едва узнает он о его смерти в Долине Кедр, как тотчас же спешит к нему, несмотря на усталость³⁷. Три года ищет он упавшее на землю сердце Баты и еще четыре года, всего семь,

³⁷ Предшествует рефрен: «И, вот, когда земля осветилась»; однако, несомненно, действие происходит вечером.

как намекнул ему заранее брат. И когда истекает долгий срок, и он решает, ввиду тщетности поисков, [20] вернуться домой, он делает это не сразу. «Я отправлюсь завтра», говорит он себе. Но назавтра Анупу идет опять под Кедр а вечером снова возвращается туда же, все в поисках неизвестно где затерявшегося сердца. Кто знает, сколько еще раз повторил бы он фразу: «Я отправлюсь завтра», чтобы на следующий день продолжать кружить под Кедром? Но в тот же вечер Анупу находит зерно сердца Баты. Он в точности исполняет все предписания, данные ему братом у пучины с крокодилами. Эта черта — нежная заботливость о брате, неожиданно проявившаяся в Анупу, примиряет нас с ним. Мы сочувственно следим его дальнейшую карьеру и радуемся с народом «Всей Земли» его воцарению после смерти Баты.

Отрицательный полюс напряженного нравственного поля, олицетворенного в трех главных героях «Повести», представлен женою Анупа, или что то же женою Баты. Характерно, что, играя важную роль, жена Анупу-Баты ни разу не названа по имени. Также и менее значительный фараон. Оба они входят в «Повесть» не как живые индивидуальности, а как безличные носители известного общественного или морального принципа. Это не столько люди, сколько отвлеченные идеи³⁸. «Жена» олицетворяет собою зло, «фараон» — власть. Сочетаясь вместе, они действуют безжалостно и разрушительно. Автор «Повести» не находит ни одной примиряющей черты в жене Анупу-Баты. Человек, желающий сказать в потустороннем мире: «Я — Осирис!» должен безропотно претерпеть от этого принципа зла. Козни бессильны против власти «благого бога» Осириса, и зло, уличенное и понесшее кару, уступает место добру.

Те, которые захотят видеть в жене Анупу и в жене Баты, хотя бы сказочные, но все же индивидуальности, должны будут признать, что это инсинуация на исторический тип египетской женщины. Чувственность, правда, была сильным ключом в древнем Египте и не раз заглушала чувство долга и порядочности. Однако, это не было [21] общим правилом. Любящий и кроткий лик жены, матери, сестры тысячи раз запечатлели в скульптуре, живописи, религиозной и светской литературе, египетские мастера пластики и слова. Мы никогда не забудем образа верной Ахури из «Похождений Сатни Хамуаса». Что же касается жены Пентефрия, с которым обычно сопоставляют тип злой жены в нашей «Повести», то не забудем, что он единичен и из литературы чужого народа. Образ «злой жены» роднит нашу «Повесть» с восточной литературой и прежде всего с ближайшей в географическом отношении — арабской.

Божественные прототипы.

Если, с одной стороны, ясно выражены в Анупу и Бате черты человеческие, то, с другой, не менее отчетливо сохранились в них черты их божественных прототипов. В точности сохранились даже имена древних богов, Анупу (Анубиса) и Бата. В настоящее время у нас нет больше сомнения относительно мифологического происхождения обоих братьев. Если не цитировать всех авторов, согласных на этот счет, а ограничиться одним, достаточно авторитетным, то вот что мы услышим. «В эпоху Нового Царства», говорит Ад. Эрман, «сказания о богах продолжали жить в народе и при этом все более принимали характер сказок. Одна, дошедшая до нас целиком, касалась богов города Касы, Анупа и древнего народного образа, Бата. Они превратились в сказке в двух братьев»³⁹.

Тождество Анупу — старшего брата и Анупу — бога с полной очевидностью показал Г. Масперо в блестящем предисловии к своему переводу древнеегипетских сказок: Анупу, говорит он, «стоит в тесной связи с богом-псом египтян»⁴⁰. Прототип старшего брата — бог

³⁸ Фараон не лишен некоторых человеческих черт. Его сердце «болит», когда фаворитка требует заклания быка, но это чувство поверхностно и не мешает ему проявить свою функцию власти. У жены Анупу-Баты кроме страха, сластолюбия, любви к роскоши и прочих проявлений зла ничего в душе нет.

³⁹ Ad. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1909, стр. 94. Приурочивая Анупу и Бату к городу Касе, Эрман опирается на Гардинера и Шпигельберга. См. ниже.

⁴⁰ *Contes. pop.*, стр. XIX.

шакал, путеводитель мертвых. Слово Анупу является древнейшим обозначением шакала в ту пору, когда на него смотрели просто как на хищное животное пустыни. С течением времени отношение изменилось. Когда слагались религиозные воззрения египтян и впервые ими заимствовались из внешнего мира вещественные символы для их обозначения, а равно и позднее, египтянам [22] постоянно приходилось считаться с пустыней. Там непрерывно происходили столкновения с ливийцами и бедуинами. Естественно, что они стали обращаться с молитвой о помощи к господину тех мест — шакалу.

Еще более близкое отношение имел шакал-Анупу к культу мертвых. В додинастическую эпоху не строили пирамид и мастаб, не высекали надежных гробниц в глубине скал. Тогда либо зарывали мертвецов, даже и знатных, в песок пустыни, как позднее бедняков, либо хоронили на небольшой глубине в склепах, выложенных изнутри плитами без цемента. В том и в другом случае шакалу было нетрудно разорить могилу и растерзать покойника. И, вот, мы видим, к шакалу обращаются с мольбой не нарушать покоя умершего, а, напротив — охранять его. Развиваясь такое отношение привело к обоготворению шакала и к воззрению на него, как на пособника Исиды при отыскании разбросанных по всему Египту частей Осириса (а всякий умерший отождествлялся с Осирисом!), как на охранителя тела, его бальзамировщика и руководителя во время хождения по загробным мытарствам. Когда утвердилось отношение к Анупу, как к божеству, из уважения к последнему шакала — животное стали называть другим именем — *саб* (*s3b*). В нашей «Повести», точнее во второй ее части, роль старшего брата приблизительно такова, как у шакала-божества и потому его имя Анупу, греч. Анубис, вполне уместно. Изображение шакала Анупу встречается очень рано. На додинастической аспидной пластинке, помеченной у Legg'a № VI⁴¹, мы находим на обратной стороне изображение пяти штандартов, из которых первый несет шакала с пальмовым листом, позднее превратившимся в страусовое перо. Ном, обозначавшийся этим штандартом, был, надо думать, ном Анупу, или Кинополь (XVII ном, по Масперо).

В том же номе мы находим другое божество, почитавшееся наравне с Анупу. И это главный герой нашей «Повести» — Бата. Честь нахождения божественного прототипа для простеца-страдальца принадлежит Алану Гардинеру. В статье «The Hero of the Papyrus d'Orbiney»⁴². Гардинер справедливо замечает, что, подобно Анупу, [23] Бата должен был быть так же хорошо известен слушателям, и что рассказчик не мог произвольно включить в число фараонов, хотя бы додинастических, лицо вымышленное им. Он должен был опираться на историю, действительную или легендарную, или на мифологию. «Предположение Лаута, что его следует отождествлять с мифическим царем *Bydis'*ом, упоминаемым древним хроникером», говорит Гардинер, «это блестящее и даже возможное, но еще всецело недоказанное предположение. Лучше обстоит дело с мифологическим отождествлением Баты».

На Эдинбургском остраконе, где написан поэтический текст, перечисляющий различные части колесницы, в связи с прославлением мощи фараона, находим нижеследующие строки:

«b3tj колесницы, это Bata владыка Š3 k3 когда он находился в объятиях Баст, (будучи) извергнут во всякую страну» (?)⁴³.

Смысл фразы, сам по себе неясный, получает неожиданное освещение при сопоставлении с «Повестью о двух братьях», где мы читаем о странствиях Баты по всевозможным странам, физической — Египту, сверхфизической — Долине Кедр, и потусторонним — во время семилетней смерти.

Первоначально Бата бог-покровитель города, транскрибируемого *Saka*. Везде в иероглифах слог *sa* предшествует слогу *ka*, но из сопоставления с коптским *коεис*, *каис* (то же и в арабском языке) следует, что перед нами результат графического недоразумения и что название надо читать — *Каза*. Это главный город Кинопольского нома, где, как сказано

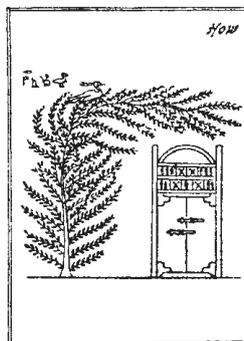
⁴¹ F. Legge, The carved plates, P. S. B. A. 1909.

⁴² Pr. Soc. Bibl. Arch., XXI, 185–186.

⁴³ См. воспроизведение факсимиле на стр. 3.

выше, почитался также Анупу. «Это обстоятельство», говорит Шпигельберг, «бесспорно свидетельствует о том, что прототипы двух братьев, Анубиса и Бата, были θεοὶ σύννοοι в Кинополье»⁴⁴. Таким образом, вполне законно искать в «Повести» мифологических отражений. Очень определенно выражается на этот счет уже однажды цитированный нами А. Эрман: «Во всем»⁴⁵, говорит он, «отражаются образы и события из [24] мира богов, но склонность придавать сказочный облик и наивное искусство рассказчика сделали здесь все неузнаваемым»⁴⁶. Признавая вполне уместным искать в «Повести» мифологических отражений, Гардинер и Шпигельберг высказываются в этом направлении более сдержанно. Гардинер полагает, что «Повесть» занимает среднее положение между чисто мифологическими произведениями, такими, как «Уничтожение человеческого рода» и чисто фантастическими, как напр. «Сказка об обреченном царевиче». Исходная точка «Повести», думает Шпигельберг, зиждется на данных религиозных и светских, бесконечно друг с другом переплетенных в виде пестрого ковра. Шпигельберг присовокупляет, что в Лейденской надписи, V, 16, упоминается «Бык, господин Касы», что, весьма вероятно, относится к Бате, также «господину Касы». В виду того, что одноименный герой «Повести» превращается в быка и величается, как таковой, богами, возможно здесь видеть, по мнению Шпигельберга, дальнейшее касание «Повести» к культуре.

Швейцарский ученый Э. Навиль так переводит строку из «текстов пирамид»: «Царь, это (бог) Бат, у которого два лица»⁴⁷. Исходя отсюда, он остроумно нарисовал довольно полную картину тех представлений, какие соединялись с нашим героем, начиная с доисторических времен. Он нашел его и на иераконпольских пластинках, и на саркофагах Среднего царства, и в оазе Амона⁴⁸. Все это фантастично само по себе, но должно быть отвергнуто прежде всего потому, что исходит от неправильного перевода. Сопоставленные варианты едва ли оставляют сомнение в правильности перевода Зете⁴⁹: «Я (или имя рек) — женская душа, у которой два лица». Женский род от слова «душа» — «ба-т» определено фетишем или «культовым символом богини Хатхор» головой коровы на шесте. Хатхор здесь имеется в виду; [25] вероятно «женской душой» и назывался ее фетиш. Термин этот вообще встречается.



Загробное жилище (бехен) покойного Нехента.
Британский Музей. (По Budge, Osiris, I).

Если бог Бат и восходит к глубокой древности, то он рано впал в забвение, и его культ сохранился только в Кинопольском номе, где он почитался, очевидно, в форме тельца⁵⁰. Все же Бат не исчез бесследно из представлений египтян. Он упоминается в текстах наряду

⁴⁴ W. Spiegelberg, *Der Gott Bata*, *Ä. Z.*, 44, стр. 98–99.

⁴⁵ Курсив мой.

⁴⁶ Ad. Erman, *Die ägyptische Religion*, 1909, стр. 95.

⁴⁷ Ed. Naville, *Le dieu Bat*, *Ä. Z.*, 1906, стр. 77–83.

⁴⁸ Навиль еще отождествляет с Батой бога «*bd* — сына Нут», упоминание о котором найдено им на одном саркофаге Среднего царства (см. ст. в *Ann. Serv. Ant.*, 1909, т. XI, стр. 102).

⁴⁹ Zur Sage vom Sonnenaug, 32.

⁵⁰ На пластинке из слоновой кости царя Мины изображен (во втор. ряду) бык, в котором некоторые исследователи на основании двух сопутствующих знаков, приравняемых ими иероглифам *b3* и *t*, хотя видят изображение Бата. См. рис, стр. [93].

с другими божествами, которым предстояло, как и ему, сойти со сцены. Вытесненный из религии Бат нашел приют в сказке. Бог Бат превратился в героя Бату. В главном герое «Повести о двух братьях» мы находим черты древнего божества. Живя под Кедром, Бата встречает богов, и те называют его «быком». Бата не фигурирует фактически перед богами как бык, но те знают, что когда окажется нужно, он без труда явится им. И, действительно, таково первое превращение Баты. Прибытие Баты в Египет — целое событие. Сам фараон приходит на него взглянуть и заявляет во всеуслышание: «Великое чудо то, что произошло!» — чудо явления нового священного быка.

Сближение Баты с царем Битисом.

Навилль, как и Лаут и отчасти Зете, сближает Бату с доисторическим царем, чье имя пишется хронографами — *Bytis, Bitys, Bidis, Bitis*, и который известен из армянской версии Евсевия, как последний доисторический царь и непосредственный предшественник Мины. Согласно этому мнению, время жизни Баты-Битиса падает, если следовать наиболее скромной хронологической схеме — около 3750 г. до Р. Х.⁵¹

Древнее происхождение и позднейшие заимствования.

Из того факта, что в «Повести» фигурирует древний бог Бат, может следовать, что происхождение ее весьма древне. Возможно, что долго она оставалась незаписанной, передаваемая из уст в уста. По мере того, как проходили века, на ней отражались новые культурные приобретения египетской цивилизации. Кое-что было утрачено, запечатовано, спутано рассказчиками, кое-что приобщено нового. [26] Сношения с Сирией обогатили «Повесть» ливанским кедром, заменившим какое-либо туземное дерево, быть может, акацию. Место уединения Баты, «Долина Кедра», весьма вероятно, бывшая первоначально у мифологических истоков Нила, близ о. Элефантины, приобрела черты приморского ландшафта, что дает повод некоторым исследователям относить его к сирийскому побережью.

По мнению Зете, за красавицей-женой Баты скрывается богиня Библа, отождествленная с Хатхор, которую, по легенде, завлекли в Египет из чужой страны⁵². Из наследства, оставленного гиксосами, «Повесть» заимствовала лошадь и еще, если не видеть в этом черту общесказочную, воинственный пыл Баты, который один избивает целую экспедицию фараона. Наконец, из ханаанских источников проникло в «Повесть» не одно семитическое слово, как напр. *pdr* (жир), *hrr* (цветок), *iwtn* (море) и т. п.⁵³.

Но самые интересные и многочисленные заимствования сделали рассказчики «Повести» из новой солнечной и осирисовой религии. Многие черты роднят историю мытарств Баты с легендой о страдающем боге древнего Египта. Черты Осириса входили в «Повесть» исподволь и несистематически. Было бы натяжкой представлять ее как популяризацию осирисовой легенды, взятой в целом; но вполне законно и плодотворно сопоставлять отдельные черты и эпизоды жизни Баты с данными осирисова мифа. Этому посвящена часть «Комментариев». [27]

⁵¹ Заметим, что у Ямвлиха (*De mysteriis*, VIII, 5. X, 7) упоминается еще жрец Амона *Bitys*, переводчик и толкователь писаний Гермеса, т. е. Тота, мудрец и богослов.

⁵² K. Sethe. *Zum altägyptischen Sage vom Sonenaug das in der Fremde war*. Лейпциг, 1912; стр. 35–36. Систематически и до конца провел теорию заимствования сюжета «Повести о двух братьях» из малоазиатского мифа Ф. Ленорман («*Le roman des deux frères*» в «*Les premières civilisations*», т. I, стр. 375–401). Как и большинство подобных теорий, его взгляд грешит односторонностью, обусловленной, м. б., слишком общей и притом недоказанной предпосылкой, что египтяне эпохи XVIII–XIX дин. гораздо больше заимствовали у малоазийцев в культурном и духовном отношениях, нежели дали им сами.

⁵³ См. Max Burchardt, *Die altkananäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen*, § 45, 95 и др.

ПОВЕСТЬ О ДВУХ БРАТЬЯХ.

- I, 1 Вот, что произошло⁵⁴.
(Было) два брата, от одной матери и от одного отца. Анупу (было) имя старшего, Бата было имя младшего.
- 2 У Анупу, у того был дом, была жена, а его младший брат был у него на положении сына. Он (младший брат) готовил одежду, он ходил позади
- 3 его скота в поля, он справлял пахоту, он жал. Он делал все, что ему поручалось в поле. Был [29]
- 4 его младший брат прекрасный работник, не было ему подобного во Всей Земле⁵⁵
Была в нем [сущность⁵⁶] бога.
И, вот, спустя много дней⁵⁷ был
- 5 его младший брат позади своего скота по ежедневному обыкновению. Он [шел] каждый вечер к себе домой,
- 6 нагруженный всякими полевыми травами и молоком (?). [И, вот, после того, когда он возвращался с] поля, он клал (это) перед своим старшим братом, (кото-
- 7 рый) сидел вместе со своей женой.
Он пил, он ел, он уходил спать к себе в
- 8 стойло. Он [никогда не расставался со] своим скотом⁵⁸.
И, вот, когда рассветало и наступал другой день, [хлебы бывали] испечены, и он клал (их) перед своим старшим бра-
- 9 том, (который) давал ему хлеба в поля.
Он гнал своих коров на пастбище в поля, и (когда) он шел позади своих коров, те говорили ему: «Хороша трава в таком-то месте!» Он слышал все, что они говорили, и он гнал их в пре-
- II, 1 красное местонахождение трав, которых им хотелось.
И коровы, бывшие впереди него, становились очень-
- 2 очень хороши, и они размножились очень-очень.
И, вот, когда пришло время пахать, старший брат сказал ему: «Давай, заготовим [30] рабочий скот⁵⁹, чтобы пахать, так как поле вышло (из-
- 3 под воды⁶⁰) и хорошо пахать его. Также сходи ты в поле с зерном, так как мы станем пахать (завтра)
- 4 утром.
Так он сказал ему.
И младший брат исполнил все распоряжения, как
- 5 ему сказал старший брат⁶¹.

⁵⁴ Начальная фраза, очевидно, стереотипная в повестях, пока не поддается точному переводу. Нельзя считать равноценными ей слова: «jadis», «once», «einmal», «une fois» и т. п., которыми начинаются переводы Грофа, Питри, Видеманна, Масперо и др. Чтение *ir mntwf hrtw* предложил А. Эрман; на возможность его указывает, по-видимому, сопоставление с аналогичной начальной фразой из «Обреченного царевича». Папирус дает чтение: «*ir mntwf hrtw (dd hr tw)*» — «вот, что рассказывают». Значение слова *mntwf* в обоих случаях остается неясным.

⁵⁵ «Вся Земля» — Египет.

⁵⁶ Место повреждено и восстановлено по аналогии с табл. XI, стрк. 5, где читаем ясно: *mw n ntr*. Слово *mw* означает в прямом смысле *вода, семя*, в переносном — *субстанция, сила* и пр. См. дал. стр. [76].

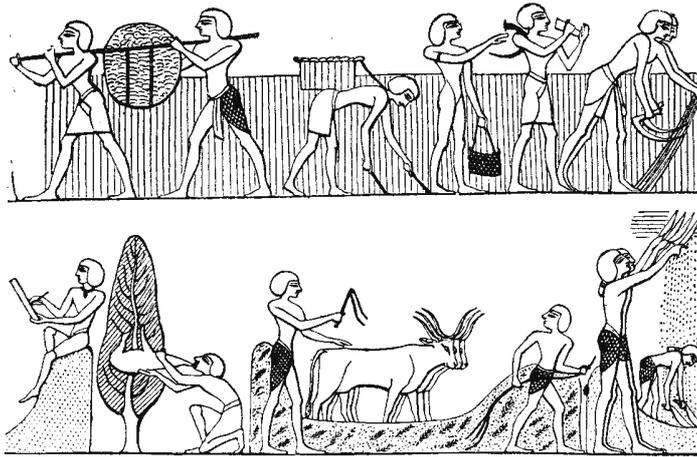
⁵⁷ После чего, неизвестно. Это указывает либо на то, что рефрен в «Повести» мало связан с ее содержанием, либо на то, что перед фразой *ir mntwf hrtw* Эннаной что-нибудь пропущено.

⁵⁸ В конце фразы лакуна, которую Гриффис заполняет, под вопроом, словами *im.f* или *hn^c.f*.

⁵⁹ Далее небольшая лакуна; может быть там стояло прилагательное.

⁶⁰ После наводнения.

⁶¹ За этим следует лакуна, для которой Масперо предлагает конъектуру: «*quantes elles (toutesles choses) furent*»; Гриффис — *iz irt.sn* — «вот, что они сделали». Та и другая конъектура совершенно произвольны.



Полевые работы. (По Wilkinson, Mann. & Cust., IV, 86.)

И, вот, когда рассвело и насту-

6 пил другой день, они отправились в поле, ведя с собою [рабочий скот]. И стали они пахать. И на сердце у них было очень-очень радостно,

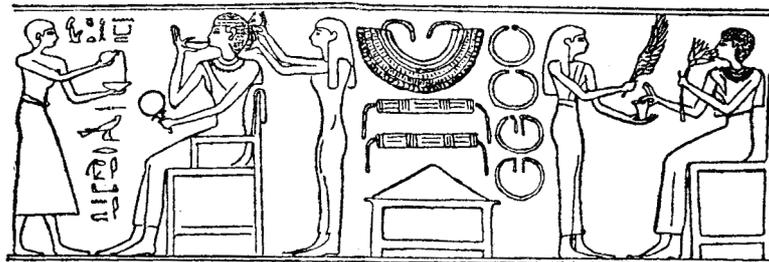
7 вследствие их работы — в начале их работы. [31]

8 И, вот, спустя много дней, (когда) они были в поле, у них не стало зерна(?)⁶². (Тогда) он (старший брат) послал младшего брата со сло-

9 вами:

— Поторапливай, неси нам зерна из деревни!

10 Младший брат застал жену старшего брата, сидящей за прической. Он сказал ей:



Туалет египетской дамы (По Naville, Deir el-Bahari, I, XX.)

Ш,1 — Поднимайся, давай мне зерна, чтобы мне бежать в поле. (Старший) то брат, вот, что сделал — (он сказал): «скорей мне, без проволочек!» Она сказала ему:

2 — Пойди, сам открой амбар и возьми, что твоей душе⁶³ угодно, (а то) не обронить (бы) мне волос по дороге.

3 Юноша вошел к себе в стойло. Он взял большой сосуд, (так как) ему хотелось унести много зерна.

4 Он нагрузил себя пшеницей и ячменем и вышел, неся их на себе.

Она спросила его:

— Сколько у тебя на плече?

Он отвечал ей:

5 — Ячменя три (меры), пшеницы — две, всего пять. (Вот), сколько у меня⁶⁴ на плече. [32]

Так сказал он ей. Она же заговорила с ним так:

— Сила⁶⁵ в тебе. Каждый день смотрю я, какой

6 ты крепкий.

⁶² Перевод сомнительный. Место испорчено. Возможно: «и они стали сеять».

⁶³ Букв.— «сердцу» (*ib*).

⁶⁴ В тексте ошибочно — «на *твоем* плече».

⁶⁵ Далее небольшая лагуна, где отсыло м. б. *ʿst* — «большая» или под.

Ее сердце познало его, как познают юношу. Она встала. Она его схватила. Она сказала ему:

7 — Пойдем, полежим часок. Приятно это будет и для тебя, я же ей-ей сделаю тебе красивые одежды⁶⁶.

8 Юноша сделался точно южная пантера от гнева⁶⁷ вследствие негодных слов, которые она сказала ему.

И ей стало очень-очень страшно.

9 Он говорил ей так:

— Ведь, ты для меня все равно, что мать. Ведь, твой

10 муж для меня все равно, что отец. Ведь, он больше, чем я. Он дает мне жить. О, какое это большое

IV,1 преступление, то, что (ты) мне сказала. Не говори мне снова об этом. Я (то) не скажу этого никому. Я не позволю, (чтобы) это сорвалось у меня с языка⁶⁸

2 ни перед каким человеком».

Он взвалил свою ношу и отправился в поле. Он дошел до своего старшего брата. И они принялись за работу и за свой труд.

3 И вот, когда наступил вечер, старший брат вернулся к себе домой; младший (же)
4 брат находился позади своего скота. Он нагрузил себя всяким полевым добром⁶⁹ и погнал свой скот впереди себя в деревню — на ночлег в стойла⁷⁰. [33]

5 (Между тем) жена старшего брата испугалась

6 своего признания. Она взяла сала и тряпок и стала та-

7 кою, как если бы ее преступно избили. Ей хотелось сказать своему мужу:

— Это твой младший брат избил (меня)!

8 Ее муж, по ежедневному обыкновению, вернулся вечером. (И когда) он добрался до дому, он нашел свою жену лежащей и страдающей от злой напасти.

9 Она не дала воды ему на руки, как бывало всегда⁷¹. Она не засветила перед ним огня. Дом его был

10 во мраке. И она лежала — ее тошнило.

Ее муж спросил ее:

— Кто говорил с тобою? И, вот, что она отвечала ему:

— Никто не говорил со мною, исключая твоего

V,1 младшего брата. Когда он пришел взять для тебя зерна и увидел, (что) я сижу одна, он сказал мне:

2 — Пойдем, полежим часок, оправь свои локоны⁷². Так он сказал мне. Я его не слушала.

— Не твоя ли я мать, и твой старший брат для тебя не все ли равно, что отец?

3 Так я говорила ему. Он испугался. Он (меня) избил, чтобы я не передавала тебе. И, вот, если ты

4 дашь ему жить, я умру, (потому что), видишь, придет он вечером, и раз я нажаловалась на его негодные

5 слова — он сделает их белыми (?).

Старший брат сделался точно южная пантера. Он наточил свой нож. Он взял его в руку. [34]

⁶⁶ Сравни тот же способ завлечения ниже, стр. [41] (Пап. д'Орб., табл. XII, стрк. 1).

⁶⁷ Далее небольшая лакуна, которая могла заключать какое-нибудь определительное слово.

⁶⁸ Букв.— «вышло из моего рта».

⁶⁹ Букв.— «полевыми вещами».

⁷⁰ Весь этот период, от красной строки до конца, повторяется прооттранно ниже. Здесь он кажется случайной и ненужной вставкой.

⁷¹ Букв.— «по обыкновению».

⁷² Относительно этой фразы переводчики расходились в понимании, что объясняется испорченностью места. Тем не менее слово *nbd(t)* — «локоны» и детерминатив волос могут быть разобраны. Слово *wnḥw* — «надеть, оправить», читается вполне ясно.

- Старший (брат) встал позади двери в стойло,
 6 чтобы убить своего младшего брата, когда тот придет вечером загонять скот в стойла.
 7 И, вот, (когда) Шу закатился, тот, по ежедневному обыкновению, нагрузил себя всякими полевыми травами и пошел (домой). (Когда) передняя корова
 8 входила в стойло, она сказала своему пастуху:
 — Смотри, твой старший брат стоит перед
 9 тобою со своим ножом, чтобы тебя убить. Беги от него!⁷³
 Он услышал, что говорила⁷⁴ передняя корова. Другая, входя, сказала ему то же самое.
 VI,1 Он заглянул под дверь своего стойла и увидел
 2 ноги своего старшего брата. Тот стоял позади двери. И был нож у него в руке.
 Он сложил свою ношу наземь и бросился бежать
 3 со (всех) ног⁷⁵. Его старший брат последовал за
 4 ним со своим ножом.
 Младший брат взмолился к Ра-Гору Горизонта, говоря:
 5 — (О,) мой добрый господин! Ты тот, кто осуждает злодея перед праведным!
 И Ра услышал все его мольбы. И Ра заставил
 6 образоваться великую воду между ним и его старшим (братом). Она была полна крокодилов. И
 7 оказался один из них по одну сторону, другой по другую.
 Старший брат ударил дважды по руке из-за того,
 8 что не убил его. Вот, что он сделал. [35]
 9 Младший брат закричал к нему на берегу⁷⁶, говоря:
 — Постой до рассвета. (Когда) взойдет Атон⁷⁷, я
 VII,1 буду судиться с тобою перед ним, и он предаст злодея правому. И меня не будет больше с тобою во-
 2 век. Меня не будет там, где ты будешь (с ?) ними⁷⁸. Я иду в Долину Кедра.
 И, вот, когда рассвело и наступил другой день — засиял Ра-Гор Горизонта⁷⁹, и каждый из них увидал другого — юноша обратился к старшему брату с такую речью:
 4 — Зачем идешь ты за мной, чтобы убить предательски? Ты не выслушал того, что уста мои имели сказать тебе. Ведь я твой младший брат воистину.
 5 Ведь ты для меня все равно, что отец. Ведь твоя жена для меня все равно, что мать.
 Разве, когда ты послал меня принести нам зерна,
 6 твоя жена не сказала мне: «Пойдем, проведем час, полежим»? И вот, смотри, обернуто это для тебя наоборот!»
 7 Он сообщил ему все, что произошло между ним и его женой. Он поклялся Ра-Гором Горизонта, говоря:
 8 — Что касается твоего (намерения ?) убить (меня) предательски, (причем) ты был со своим ножом под дверями...⁸⁰ (то это) гадость (?).
 9 Он взял острый⁸¹ нож, он отсек у себя нечто⁸² и бросил его в воду. Сом проглотил его. [36]
 Он ослабел и стал бессилён.

⁷³ Досл.— «перед ним».

⁷⁴ Букв.— «речь».

⁷⁵ *šhsh r rʿw* — описка; следует читать, как указал Мёллер — *r wʿr*. Гриффис рекомендует сравнить это выражение о подобным же, встречающимся в Mariette, Karnak. 53, 37.

⁷⁶ М. б. «позвал его (ближе) к берегу».

⁷⁷ Солнце, как светило, а в эпоху Телль-Амарны, отчасти и в другие времена, как божество.

⁷⁸ Кто подразумевается под *šn* — они, не ясно.

⁷⁹ Обычное (с определенным членом) наименование верховного божества в эту эпоху, м. б. как наследие времен Телль-Амарны.

⁸⁰ Сомнительно и вообще неясно.

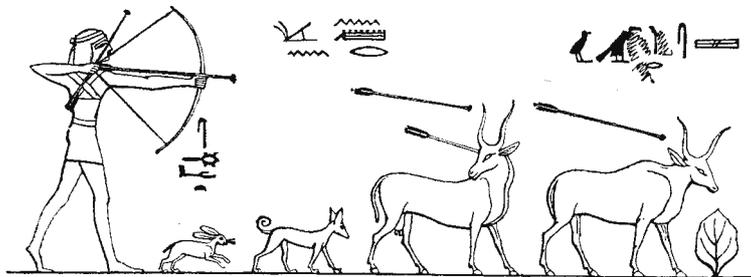
⁸¹ Сомнительно. Возможно также: «нож (для срезывания) тростника».

⁸² Эвфимизм, облегченный созвучием: «хенен» и «хнау».

VIII,1 Его старший брат проклинал очень-очень свое сердце; он стоял и рыдал о нем; он приподнялся⁸³, но не знал, как перейти туда, где был его младший брат — из-за крокодилов.

Младший брат позвал его, говоря:

- 2 — Итак, если ты мыслишь о злом, ты забыл о хорошем, вообще о том, что я делал для тебя. Отправляйся к себе домой — сам береги свой скот.
- 3 Ибо я не останусь там, где ты будешь — я иду в Долину Кедр.



Охота в пустыне (Wilkinson, ib., III, 17).

И, вот, что ты сделаешь для меня. Ты придешь за мною ухаживать. Ибо, знай, нечто случится со мною.

- 4 Я выну свое сердце, чтобы положить его на цветок Кедр. И, вот, (когда) будет срезан Кедр и оно упадет на землю, ты придешь искать его. И если бы
- 5 ты употребил с е м ь л е т (на то, чтобы) отыскать его, не давай роптать своему сердцу.

И, вот, (когда) ты найдешь его, ты его положишь в чашу со свежю водою. Воистину, я оживу снова и воздам за преступление.

- 6 И, вот, (каким образом) ты узнаешь, (что) нечто случилось со мною: дадут тебе в руку кружку пива, [37] и оно вспенится. Не оставайся (дома после того, как) это случится с тобою.
- 7 Он отправился в Долину Кедр, (а) его старший брат пошел к себе домой. Его рука лежала у него на голове. Он был посыпан прахом.
- 8 Придя домой, он убил свою жену и кинул ее собакам. И сел, печалась о своем младшем брате.

И, вот, спустя много дней, был его, младший брат в Долине Кедр. И не было никого

- 9 вместе с ним. Он проводил день, охотясь на зверей пустыни, (а) вечером шел лечь под Кедр, где было на цветке его сердце.

IX,1 И, вот, спустя много дней, он построил собственными руками башню⁸⁴ в Долине Кедр.

- 2 Она была полна всяких хороших вещей, которыми он желал, чтобы дом был наполнен.

Выйдя из своей башни, он встретил Эннеаду,

- 3 (которая) шла; управляя Всею своею Землей.

Эннеада изрекла (вся) вместе и сказала ему:

- 4 — О, Бата — телец Эннеады — ты один! Ты оставил свое селение из-за жены Анупу, старшего брата

- 5 твоего. (Так,) вот, убита его жена. Ты воздал ему за все преступление против тебя.

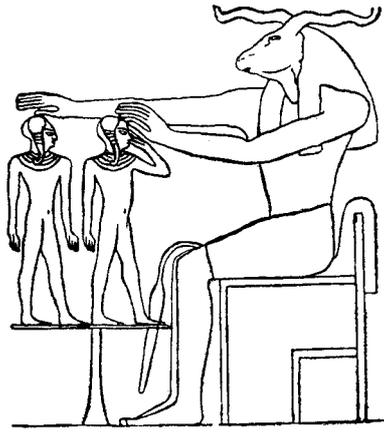
- 6 Сердце их (богов) очень-очень болело по нем. И Ра-Гор Горизонта сказал Хнуму:

- 7 — Сделай жену для Баты, чтобы не оставаться ему⁸⁵ одному. [38]

⁸³ Перевод К. Piehl'я, Pr. Soc. Bibl. Arch., XV, 250.

⁸⁴ «Бехен», что сб. зн. «пилон», «башня»; ср. bahan у прор. Исаии, 32, 14 («сторожевая башня»). В нашем случае вероятно имеется в виду прохладный высокий дом с окнами в верхней части стены, подобный изображенному в заупокойном папирусе Нехента (Брит. Муз.), как его небесная обитель. См. рис., стр. [28]. Вообще «дача, вилла». Ср. в любовной песенке, Лондон. папирус 11, 11. Max Müller, Liebespesce, 19.

⁸⁵ В подлиннике стоит ошибочно «тебе». Одна из многих небрежностей писца.



Хнум, как творец человека. Из луксорских изображений
божественного происхождения Аменемхета III
(По Н. Gressmann, *Altorient Texte und Bilder*, II, 107).

Хнум сделал для него подругу, (которая) жила (бы с) ним. Члены ее были прекраснее, чем у какой бы то ни было⁸⁶ женщины во Всей Земле. Все (при-
8 сущее) богам заключалось в ней⁸⁷.

Семеро Хатхор пришло взглянуть на нее, и они рекли еди-
9 ными устами:

— Умереть ей от меча!

Он желал ее очень-очень. Она оставалась у него в доме, (в то время, как) он проводил день, охотясь на зверей пустыни, и,

X,1 принося, клал их перед нею.

Он говорил ей:

2 — Не ходи наружу, (чтобы) не увлекло тебя Море, ибо ты не будешь в состоянии спастись от него, так как ты всего только женщина⁸⁸. Мое (же) сердце лежит на цветке Кедр. И, вот, если кто другой

3 найдет его, я буду биться с ним.

Он открыл ей свое сердце во всех отношениях. [39]

4 И, вот, спустя много дней, Бата по еже-

5 дневному обыкновению отправился на охоту; девушка (же) пошла прогуляться под Кедром, который был вблизи ее дома.

6 И (вот,) она увидела, что Море гонит воду ей вслед.

Она бросилась бежать от него⁸⁹ и вошла к

7 себе в дом. (Тогда Море закричало Кедру, говоря:

— Кабы завладеть мне ею!

8 Кедр унес одну прядь ее волос. (А) Море унесло ее в Кеми⁹⁰ и положило ее там, (где были) прачешники фараона — да будет он жив, здоров и невредим!

9 И благоухание пряди волос проникло в белье фараона — да будет он жив, здоров и невредим!

10 И были недовольны прачешниками фараона — да будет он жив, здоров и невредим! (Им) говорили:

⁸⁶ Букв.— «всякой».

⁸⁷ *iw ntr nbt (sic!) im st* — букв. — *всякий бог* был в ней.

⁸⁸ *hr nn iwj rjh nḥmw t . . . p3 wn twj st-ḥmt mj ḳd-t*. Эта фраза переводилась Грофом, Лепаж-Ренуфом, Фл. Питри, Эрманом, Видеманном и др. приблизительно так: «Я не смогу тебя спасти, ибо я женщина, как ты». Понять смысл, разумеется, было чрезвычайно трудно. Зете, в обстоятельной заметке «*Zu d'Orbiney, 10, 2*», в *Ä. Z.*, XXIX, 124 доказал, что здесь мы имеем дело с ошибкой писца и неточным обозначением им суффикса 2 л. ж. р. (знак сидящего человека без точки).

⁸⁹ Букв.— «перед ним»

⁹⁰ Египет.

- Запах притираний в белье фараона — да будет он жив, здоров и невредим!
- XI,1 И были недовольны ими каждый день. И не знали они, как им быть.
Начальник прачешников фараона — да будет он жив, здоров и невредим! — пришел на берег. У
- 2 него было очень-очень тяжело на сердце, вследствие ежедневного недовольства им. Он остановился. Он стал на возвышенности против того места, где лежала
- 3 в воде прядь волос. Он велел сойти (в воду). Ему принесли ее (прядь волос). И запах оказался очень-очень хорош. Он принес ее фараону — да будет он жив, здоров и невредим!
- 4 И были приведены премудрые писцы фараона — да будет он жив, здоров и невредим! И они сказали фараону — да будет он жив, здоров и невредим: [40]
— Прядь волос принадлежит дочери Ра-Гора
- 5 Горизонта, в которой заключена сущность⁹¹ каждого бога. Это как бы привет⁹² тебе из чужой
- 6 страны. Соблаговоли послать во все страны разведчиков в поиски за нею. Что же касается разведчика, который (пойдет) в Долину Кедр, соблаговоли послать с (ним) много людей, чтобы она была при-
- 7 ведена.
(Тогда) сказал его величество — да будет он жив, здоров и невредим:
— Очень-очень хорошо то, что нам было сказано! И скороходы были посланы.
И, вот, спустя много дней, люди,
- 8 (которые) отправились в чужие страны, пришли доложить его величеству — да будет он жив, здоров и невредим! (Но) не пришли те, (которые) отправи-
- 9 лись в Долину Кедр. Убил их Бата. Он оставил (лишь) одного из них, чтобы уведомить его величество — да будет он жив, здоров и невредим! (Тогда) его величество — да будет он жив,
- 10 здоров и невредим! — отправил снова много солдат, пеших, а также и конных, чтобы она была приведена.
И была с ними женщина. Она дала ей (жене Баты)
- XII,1 в руки всякие прекрасные женские одежды. И женщина (жена Баты) пришла с нею в Кеми.
- 2 И радовались ей во всей Земле. Его величество — да будет он жив, здоров и невредим! — любил ее
- 3 очень-очень. Ее возвели в великую «шепсет»⁹³. [41]
- 4 У нее допытывались насчет всего, что касалось ее мужа⁹⁴.
Она сказала его величеству — да будет он жив, здоров и невредим:
— Прикажи срезать Кедр, чтобы уничтожить его.
- 5 И были посланы вооруженные люди с орудиями, чтобы срезать Кедр.
- 6 Они пришли к Кедру. Они срезали цветок, на
- 7 котором лежало сердце Баты. И он пал мертвым в тот же миг⁹⁵.
И, вот, когда рассвело и наступил другой день (после того, как) был
- 8 срезан Кедр, Анупу, старший брат Баты, вошел к себе в дом.
- 9 Он сел и вымыл себе руки. Ему дали кружку
- 10 пива, и оно вспенилось. Ему дали другую, с вином, и оно помутнело.
- XIII,1 Он схватил свой посох и сандалии, а также оде-

⁹¹ Или «семья».

⁹² *ind* — другое значение— «дань»; как указывает Эрман, оно очень часто встречается в Др. Ц. Зете, разбирая это место в работе: *Die Sage vom Sonnenauge*, 35, указывает на частое значение: «добыча охоты».

⁹³ Сб. «знатную даму», «госпожу» — придворное звание. Ср. имя царяцы Хатшепсут — сб. «Первая из шепсет».

⁹⁴ Досл.— «с нею беседовали, дабы заставить ее сказать привычки ее мужа».

⁹⁵ Букв. «малый час».

- 2 жды и орудия (оружие?) и понес это, чтобы идти⁹⁶ в Долину Кедр.
Он вошел в башню своего младшего брата и
- 3 нашел его лежащим на его ложе — он был мертв.
Он разрыдался, когда увидел, что его младший брат лежит действительно мертвый.
- 4 Он пошел искать сердце своего младшего брата под Кедром, под которым его младший брат ложился вечером.
Он провел три года, ища, и не находил его. И, вот, когда миновали для него (другие) четыре [42] года⁹⁷, его сердцу захотелось отправиться в Кеми.
Он сказал:
- 6 — Я отправлюсь завтра.
Так сказал он в своем сердце.
И, вот, когда рассвело и наступил другой день, он отправился под Кедр.
- 7 Он провел время в поисках его (сердца). Вечером он вернулся назад и смотрел, ища его снова. Он
- 8 нашел горошину. Он вернулся с нею — и это было сердце его младшего брата!
Он принес чашу со свежей водою. Он опустил в
- 9 нее сердце и сел по своему ежедневному (обыкновению).
И, вот, когда настала ночь, сердце
- XIV,1 его (Баты) напиталось воды и Бата содрогнулся всем телом, и он стал смотреть на своего старшего брата, (в то время как) его сердце находилось в чаше⁹⁸.
- 2 (Тогда) Анупу, его старший брат, схватил чашу со свежей водой, где находилось сердце его млад-
- 3 шего брата. Он (Бата)⁹⁹ выпил ее. Сердце его встало [43] на свое место. И он сделался таким, каким был раньше.
- 4 Каждый из них прижал к груди другого, и они стали беседовать друг с другом.
- 5 Бата сказал своему старшему брату:
— Вот, я превращусь в Большого Быка, у которого всякого рода красивые цвета и чья природа не-
- 6 известна. Ты сядешь мне на спину, и когда взойдет
- 7 Шу, мы будем там, где моя жена. И я воздам. Ты приведешь меня туда, где находятся Они (фараон),
- 8 ибо тебе дадут всего хорошего. Тебя наградят¹⁰⁰ серебром и золотом за (то, что) ты привел меня к фараону — да будет он жив, здоров и невредим!
- 9 Ибо я явлюсь для него великим чудом. И будут мне радоваться во Всей Земле. (Потом) ты пойдешь в свое селение.
И, вот, когда рассвело и насту-
- XV,1 пил другой день, Бата обернулся, как
- 2 он говорил старшему брату. Анупу, его старший брат, сел ему на спину, когда рассвело.
- 3 Он пришел туда, где находились Они. Об этом было доложено его величеству — да будет он жив, здоров и невредим! Он (фараон) взглянул на него и обрадовался ему

⁹⁶ М. б. просто — «и отправился», ср. VI, 3.

⁹⁷ *Ššpnf t3 ntj 4 rnpwt* — Фл. Питри, Масперо, Видеманн, и другие переводят приблизительно: «Когда он начал искать четвертый год». Этому противоречит, однако, форма множ. числа слова «года» и то, что сказано выше. В тексте стоит ясно «4 года», а не «4-й год». Глогол *šsp*, на ряду со значением «начинать», имеет также значение «брать, принимать», след. возможен перевод (дословный): «когда он взял (еще) четыре года».

⁹⁸ Долгое время не сомневаясь читали: *iw h3tj.f m p3 g3nn* и переводили «il defallit» (Гроф), «his heart was faint» (Леп.-Рен.) и т. п. Курт Зете показал (Zu d'Orbiney, 14, 2–3, в Ä. Z. 29, стр. 58–59), что здесь писец ошибся, смешав *gi* (чаша) с *gnn*. Видеманн, принимая поправку Зете, странным образом удерживает и прежнее понимание: «...sein Herz *kraftlos* in dem Krüge lag». Подчеркнутое нами слово лишнее.

⁹⁹ К. Зете усматривает здесь пропуск *hr djt*. Если согласиться с этим, перевод будет следующий: «Он (Анупу) дал ему (Бате) выпить ее».

¹⁰⁰ См. A. Gardiner, Egyptian hieratic texts, 14, пр. 1.

очень-очень. Он устроил для него

4 дважды великое празднество и сказал при этом:

— Великое чудо то, что произошло!

И радовались ему люди во Всей Земле. И был

5 им (фараоном) награжден¹⁰¹ серебром и золотом его старший брат. Он (Анупу) стал жить у себя

6 в деревне. Они (фараон) дали ему много людей и много вещей. И любил его фараон — да будет Он жив, здоров и невредим!— очень-очень, более, чем кого бы то ни было во Всей Земле. [44]

И, вот, спустя много дней, он (Бык)

7 вошел в светлицу (?)¹⁰² и остановился там, где была

8 «шепсет».

Он обратился к ней с такою речью:

— Смотри, я жив воистину!

Она спросила его:

9 — Кто ты? Он сказал ей:

— Я — Бата! Ты знала, когда заставляла срубить

10 Кедр фараона — да будет он жив, здоров и невредим! — ради (?) меня¹⁰³, что я не останусь жив. (Но),

XVI,1 вот, я жив воистину. Я стал Быком.

«Шепсет» очень-очень испугалась сообщения своего

2 мужа. Он (же) вышел из светлицы (?) вон.

Его величество — да будет он жив, здоров и невредим! — сел и провел с нею приятный день. Она была за столом его величества — да будет он жив,

3 здоров и невредим! — и Они были с нею очень-очень хороши.

Она сказала его величеству:

— Поклянись мне богом и скажи: «То, что ты

4 скажешь, я услышу ради тебя»¹⁰⁴.

Он услышал все, что она сказала:

— Пусть мне дадут поесть печени быка, так как

5 он никуда не годен.

Так она сказала ему.

Они (фараон) были очень-очень огорчены тем, что она (сказала). Сердце фараона — да будет он жив,

6 здоров и невредим! — очень-очень болело по нем.

И, вот, когда рассвело и наступил другой день, было устроено великое [45]

7 празднество жертвоприношения быка. Они (фараон) послали одного из главных жрецов — закалывателей жертв¹⁰⁵, чтобы заклать быка.

8 И, вот, затем его заклали.

И, вот (когда) он (был) на плечах у людей (нес-

9 ших его), он тряхнул своей шеей и сронил с нее две капли крови подле двух больших порталов его величества — да будет он жив, здоров и не-

10 вредим! Одна была по одной стороне великих врат фараона, другая — по другой стороне. Они выросли в

XVII,1 две великие персеи, и каждая из них лучшая. Пошли

¹⁰¹ Gardiner, 1. с.

¹⁰² *Wꜥbt* — букв. «чистое (место)»; слово «светлица», м. б. всего ближе по смыслу.

¹⁰³ Место испорченное, неясное.

¹⁰⁴ В тексте стоит: «нее».

¹⁰⁵ См. Lepage-Renouf, *Life Work*, т. II, стр. 349. т. II, стр. 349. *Štm*, это тот, кто убивает животное для жертвоприношения. Подобному жрецу-закалывателю было поручено убить Быка-Бату. *Štmw nšt m ꜥꜥt* — «царский сетену при дворе» занимает очень высокое положение в списке жрецов Пап. Вуда.



Культ дерева. При изображении полевых работ в фиванской гробнице Хеперхерсенба. (Ibid., стр. 47).

2 сказать его величеству: «две великие персеи выросли, как великое чудо, для его величества, ночью у великих [46] врат его величества — да будет он жив, здоров и невредим!

3 И радовались им во Всей Земле. И были сделаны им приношения.

И, вот, спустя много дней, его величество — да будет он жив, здоров и невредим! — показался в ляпислазуревой диадеме с венком

4 из всякого рода цветов на шее. Он был на колеснице из электра¹⁰⁶. Он выехал из дворца, чтобы

5 взглянуть на смоковницы. Позади фараона — да будет он жив, здоров и невредим! — ехала на лошадях «шепсет».

Его величество — да будет он жив, здоров и невредим — сел под персеей («шепсет» села под

6 другой, и персея)¹⁰⁷ сказала своей жене:

— О, злодейка! Я — Бата! Я жив! Горе тебе!

7 Ты сумела заставить фараона распорядиться срубить (Кедр) ради (?) меня¹⁰⁸. Я превратился в Быка, и

8 ты заставила меня убить.

И, вот спустя много дней, была «шеп-

9 сет» за столом его величества — да будет он жив, здоров и невредим! — и Они были с нею очень-очень хороши. Она сказала его величеству — да будет он жив, здоров и невредим:

— Поклянись мне богом и скажи: «То, что скажет

10 мне «шепсет», я услышу ради нее. Сделай так».

Он услышал все, что она сказала:

XVIII,1 Она сказала: [47]

— Прикажи срубить обе персеи и (пусть из) них сделают хорошую мебель¹⁰⁹.

2 И было услышано Ими (фараоном) все, что она сказала.

И, вот, спустя [много дней] его величество — да будет он жив, здоров и невредим! —

¹⁰⁶ Обычные официальные фразы о царских выходах, напр. в тексте о закладке Илиопольского храма Сенусертом I.

¹⁰⁷ Фраза, заключенная в скобки, пропущена сcribeм и восстановлена по контексту.

¹⁰⁸ Опять то же неясное выражение, что и на стр. [45] (XV, 10) см. Spiegelberg, *Aegypt. Zeitschrift.*, 34, 18.

¹⁰⁹ *ipdw nfrw* — К. Зете (*Zu d'Orbiny*, 18,1, в *Ä. Z.* 10. 44, стр. 134–135) говорит, что обычный перевод «хорошие балки, (или доски)» неверен. Слово *ipdw* — означает нашу «мебель» В гробнице Рехмира читаем: «мебель (*ipdw*) делать из слоновой кости, черного дерева и т. д.».

- 3 послал знающих мастеров, и были срублены персеи фараона — да будет он жив, здоров и невредим!
- 4 Стояла и смотрела на это царская жена, «шепсет».
- 5 Щепка отлетела и попала в рот «шепсет». Она почувствовала, что забеременела во мгновение ока (?)¹¹⁰. И сделали из них все, что у нее было на сердце.
- 7 И, вот, спустя много дней, она родила мальчика. Пошли сказать его величеству — да будет он жив, здоров и невредим:
- 8 — У тебя родился мальчик!
Его принесли. Ему дали кормилицу и мамок.
- 9 И радовался ему народ во Всея Земле. И Они
- 10 сели и провели приятный день. И его начали воспитывать¹¹¹.
Его величество — да будет он жив, здоров и [48] невредим! — полюбил его в (тот же) час. Они дали ему титул «Царевича, Князя¹¹² Куша».
- XIX,1 И, вот, спустя много дней, его величество — да будет он жив, здоров и невредим! — сделал его «Наследным Царевичем Всея Земли»¹¹³.
- И, вот, спустя много дней, когда он пробыл много лет Наследным Царевичем Всея
- 3 Земли, его величество — да будет он жив, здоров и невредим! — возлетел на небо.
Тогда Они (Бата) сказали:
- 4 — Пусть приведут ко мне моих великих вельмож его величества — да будет он жив, здоров и невредим! Я сообщу все, что случилось со мною.
- 5 К нему была приведена его жена. Он судился с нею перед ними. И они признали ее виновной¹¹⁴.
- К нему привели его старшего брата. Он сделал
- 6 его «Наследным Царевичем» Всея своей Земли.
Он был тридцать лет царем в Кеми, и, (когда)
- 7 он покинул жизнь, его старший брат встал на его место в день (его) смерти.
- З а к о н ч е н а она прекрасно, в мире — эта книга,
- 8 для «ка» писца сокровищницы Кагабу — сокровищницы фараона — да будет он жив, здоров и невредим!
- 9 [49] — писца Гори, писца Меремипта, изготовленная писцом Эннаной, владельцем этой книги.
- Если кто станет говорить против этой книги, (пусть)
- 10 ополчится на того Джехути (= Тот, бог мудрости)¹¹⁵. [50]

¹¹⁰ Написанные красными чернилами слова *m km m...* переводчиками пропущаются в виду фрагментарности фразы. Гриффис, много потрудившийся над папирусом д'Орбини, тщетно пытался восстановить всю фразу целиком.

¹¹¹ Большинство переводчиков понимало эту фразу очень туманно и связывало ее с «именем» мальчика. Пиль путем сравнения с другими текстами убедительно доказывает, что следует переводить, как в нашем тексте. (См. Karl Piehl, *Un passage du Papyrus d'Orbineu*. Sphinx, т. VI, стр. 147–148).

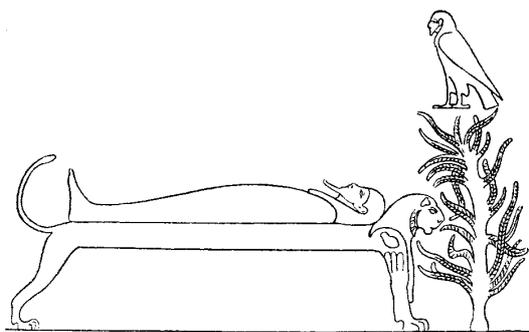
¹¹² Употреблен тот же термин «шепси» в форме муж. рода. Сб. «блоститель людей», причем употреблено древнее слово с оттенком, по-видимому, родовитости. Титул князей, который носили и вельможи, и монархи, и члены царского дома.

¹¹³ Титул *rp^ctj* — обычный в эпоху Нового Царства, см. A. Gardiner, *Eg. hier. texts*, 17,7.

¹¹⁴ Дословно: «и было сказано ими «да». См. Erman *Agypt. Zeitschrift*, 29, 59. Предоказание Хатхор: «пусть погибнет она от меча!» не оставляет сомнения относительно того, что, именно, они постановили.

¹¹⁵ После статьи Карла Пилия в д. 2. XXIX, 49–52 («*Les paroles finales du pap. d'Orbineu*») и в Sphinx, 258 («*Qui est l'ancien possesseur du Papyrus d'Orbineu*») перевод этих двух заключительных фраз можно считать установленным. Пиль указывает, что на шведском языке есть точный эквивалент египетского *irj ḥ3wtj* — *trätsbroder*.

Папирус дважды несет титулатуру и имя мнимого первоначального собственника папируса — *Носитель опахала по правую руку Царя — Наследный Царевич — царский писец — начальник войск* —



Осирис на погребальной молитве, его душа на вершине дерева.
Храм в Дендере. (По Juncker, Das Abaton, стр. 51).

КОММЕНТАРИИ И ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИЕ СОПОСТАВЛЕНИЯ.

К стр. 29.

Главный герой «Повести о двух братьях» зовется «Бата», что означает дословно «Душа хлеба». Таким образом, самое имя сближает его с «богом хлеба» — Осирисом, на теле которого вырастают тучные колосья, пожинаемые умершим на загробных полях Иалу¹¹⁶. Сведения о его брате, Анупу, одноименном с богом Анубисом, читатель найдет в «Предисловии» и ниже.

Факт тесного кровного родства Анупу и Баты подчеркивает трагизм того, что происходит между ними, и объясняет заботы первого о втором в «Долине дерева *Aiu*».

Чтобы составить себе наглядное представление о полевых работах, о которых говорится в начале «Повести», всего лучше обратиться к сценам, изображенным на [53] стенах гробницы Пахери¹¹⁷. Из них многие напомнят нам «Повесть». «Поработаем! Ну же! — восклицают батраки Пахери: — нечего бояться почвы, она очень хороша», «Земля вышла из-под воды, говорит старший брат: *хорошо пахать* ее». «Год хороший... всевозможные травы для волов лучше, чем когда-либо», говорят батраки. Эти, именно, травы и были нужны для Баты, их он разыскивал для своего стада и т. д.

К стр. 30.

Слово «сущность», восстановленное по контексту, тождественно с «именем», «семенем», «плодом» и т. п. В Книге Мертвых, гл. LXXXIII, умерший говорит: «я — плод каждого бог-*ink dkr n ntr nb*. Ср. с этим *iw ntr nbt im st* (Пап. д'Орб. IX, стрк. 8).

В связи с тем, что говорится о Бате, как о заботливом пастухе, Масперо напоминает нам¹¹⁸, что на картинах из земледельческой жизни можно видеть пастуха, точное подобие Баты, который гонит впереди себя коров; вернувшись домой, пастух кладет ношу, принесенную с лугов, перед хозяином, который изображен то стоя, то сидя в кресле, вместе с женой, как в «Повести».

Свойство «ведуна» в Бате подчеркнуто в самом начале «Повести». Ему он обязан своим спасением от руки брата, своим воскресением и т. д.

Питаясь любимыми травами, коровы Баты тучнеют и плодятся. Из библейской истории Иакова известно, что это знак благоволения Божия: «За тебя, говорит Иакову Лаван: Господь благословил меня», и Иаков вторит сыну: «Знаешь, каков стал скот твой при мне»¹¹⁹. Ср. с этим сюжет «Семи жеребцов» в норвежских и иных сказках.

Старший Сын Царя — *Сети-мери-ен-Птах*. На обороте Табл. VII стоит: *Больших хлебов — 17, хлебов (2-го сорта), 50, храмовых хлебов — 48*. Кому принадлежит последняя запись и имеет ли она какое-либо отношение к Эннане или к Сети, неизвестно.

¹¹⁶ См. изображение этого «пожинания Осириса» (*3sh ws-in*) в Пап. Ани, табл. 35.

¹¹⁷ Lepsius, *Denkmäler*, III, 10. Tylor — Griffith, *Tomb of Paheri*, Pl. II.

¹¹⁸ *Contes pop.*, стр. 4–5, прим. 5.

¹¹⁹ Бытие, XXX, 27, 29.

К стр. 31.

Действие «Повести» начинается после того, как схлынуло наводнение. Незадолго перед тем, возможно, что Бата, [54] бредя со своим стадом по щиколотку в воде, распевал меланхолическую «песню овчара»¹²⁰, бывшую для него пророческой. В этой песне, в качестве носительницы смерти, фигурирует рыба «нар» (сом ?) — та самая рыба, которая в «Повести» проглатывает отсеченный фалл Баты.

К стр. 32.

Бата застаёт жену старшего брата за прической. Из дальнейшего мы узнаем, что она боялась «обронить» волосы по дороге. По-видимому, они были у нее распущены. И, как только она видит Бату, страсть прорывается у нее наружу. Распущенные волосы и чувственность непосредственно связаны между собой в кавказской версии сказания о «Варлааме и Иоасафе»¹²¹. «Некто имел красивую жену и боялся, что она... сотворит блуд с юношей. Поэтому он предупредил свою жену и сказал: «Если ты почувствуешь страсть... распусти свои волосы; как увижу их, я исполню желание твое» (стр. 27). Поэзия всех народов и времен воспекает непреодолимое обаяние волос. В древнеегипетской любовной лирике прядь волос для мужчины то же, что силок для птицы. Влюбленный говорит в Лондонском Папирусе:

Я дикий гусь...
Мои взоры на волосах,
На приманке, под силком,
Который должен меня поймать¹²².

Так же почти поет Гафиз:

Как силок для птиц обвиваются ее волосы и т. д.

Или в переложении Владимира Соловьева:

Если б ведал ум, как сладко
Жить сердцам в плену кудрей, и т. д.¹²³. [55]

Если мы обратимся к Библии, то в «Песне Песней» среди многих примеров подобного рода, прочтем:

Космы твоей головы — как пурпур.
Царь — узник кудрей¹²⁴.

Из этого плена выход нередко к смерти. Распущенные волосы не только внушают страсть, но и навевают скорбь и печаль. Такие волосы мы видим у древнеегипетских плакальщиц в сценах погребения.

В нашей «Повести» волосы имеют отношение, как к любви, так и к смерти. Прядь волос жены Баты пленяет фараона и является причиной временной смерти Баты. Об этом будет еще сказано ниже.

Слова жены Анупу, обращенные к Бате: «Иди один, а то не обронить бы мне волос». сказаны ею, возможно, в виде заигрывания, с намеком на песенку:

Мое сердце думало только о твоей любви,
И так упали сзади мои косы,
Потому что я пришла бегом, ища тебя.
Пряди у меня на затылке опустились книзу, и т. д.¹²⁵.

К стр. 34.

Бата говорит — якобы соблазняемой им женщиной: «Оправь свои локоны», другими словами — «сделай прическу». Если перевод и понимание точны, то здесь мы опять сталкиваемся с эротикой волос.

¹²⁰ Она сохранилась в гробницах Ти и Меррука. См. G. Maspero. Histoire ancienne, т. I, стр. 343, A. Erman, Ägypt. Chrestomathie, стр. 32.

¹²¹ Изд. А. Хахановым в 1902 г.

¹²² Max Müller, Die Liebespoesie der alten Aegypter, 16.

¹²³ «Из Гафиза».

¹²⁴ «Песнь Песней», VII, 6, пер. А. Эфроса.

¹²⁵ Max Müller, op. cit, № XVI.

К стр. 36.

Между покушением на убийство Баты и его уходом в «Долину Кедр» проходит ночь. Как мы узнаем из Кн. Мерт., гл. 124, ночью душа человека «пребывает с Осирисом» и, говоря ему «человеческие слова», по-видимому слышит от него в ответ «слова богов»¹²⁶. Не то же ли произошло в течение ночи, о которой идет речь, и с Батой. Мы едва узнаем его на следующее утро. Из скромного, бессловесного батрака он становится повелительным провидцем. Перед лицом бога-солнца, Ра, «владыки правды», [56] он доказывает свою невинность и уходит в «Долину Кедр», где боги величают его «тельцом эннеады!»

К стр. 36.

Отсечение младшим братом своего фалла и поглощение его рыбой обыкновенно сопоставляют с рассказом Плутарха¹²⁷ о том, что после рассечения Сетхом тела Осириса, его фалл проглотили рыбы «лепидот, фагр и оксиринх». В египетских текстах этого нет, почему, напр., Видеманн¹²⁸ отрицает всякую связь данного эпизода с мифом. В священных египетских текстах есть много намеков на особую оплодотворяющую роль и таинственную судьбу этой части тела Осириса. В связи с вырастанием из капель крови Баты двух деревьев, можно отметить, что из капель крови, вытекших из отсеченного фалла Ра, возникают два божества, Ху и Сиа¹²⁹. Фалл Осириса занимал настолько важное место в религиозной символике, что носил отдельное имя, Реху, и в честь него устраивалось особое празднество, известное во время Плутарха под именем *фаллофории* (фаллоношения). На мифологическом значении отсечения останавливается Лефевюр: «После наводнения, говорит он: солнце начинало стареть, его жалила змея или же, согласно Книге Мертвых (гл. XVII, I, 23, 24), он сам отсекал себе фалл, как Бата». Сделав сопоставление с фригийским Аттисом и сирийским Адонисом, Лефевюр продолжает: «После этого потрясения божественная жизнь удалялась в растения — сосну Аттиса или сад Адониса; Бата–Осирис–Атум прятал свое сердце в дереве (кедре), отвечавшем илиопольскому священному дереву — «ишеду»¹³⁰.

Фольклористические параллели.

Если искать фольклористических параллелей к первой части «Повести о двух братьях», то прежде всего придется, конечно, вспомнить историю Иосифа и жены Пентефрия. Мы не будем, однако, на ней останавливаться, ибо она хорошо известна и параллелизация эпизодов из жизни Баты и Иосифа делалась неоднократно, вплоть до наглядных [57] и подробных таблиц¹³¹. Сюжет попытки соблазнить юношу и затем ложного обвинения его перед мужем очень распространен во все времена. В классическую эпоху мы встречаем его в повести об Ипполите, жене Акаста и Пелея, далее в повести об Антее и Беллерофонте, о Федре и Ипполите. В западноевропейской литературе этот сюжет фигурирует в истории Фаусты и Криспа. На подобном же эпизоде зиждется основная повесть в «Семи Мудрецах» и в различных версиях «Синдбадовой книги». Нет почти ни одной азиатской книги рассказов, которая не знала бы этой темы. Клоустон приводит историю царицы Асокавати и министра Ганазармана¹³². Царица пытается соблазнить Ганазармана, но тот отвергает ее почти в тех же словах, как Бата: «Не говори так, потому что ты жена моего господина, и такой человек, как я, не должен совершать подобного предательства». Когда Асокавати видит, что ничего не добьется, она прикидывается удрученной и сидит вся в слезах. Следуют расспросы мужа и, как следствие ложного обвинения, бегство Ганазармана.

¹²⁶ Как можно думать на основании папирусов, приведенных у Навилля (*Das aegyptische Todtenbuch*) под литерами Ра и Те, человеческие речи произносит умерший, а бог *отвечает* ему *mdw ntrw* — речью богов.

¹²⁷ Περὶ Ἰσίδου καὶ Ὀσίριδος, 18.

¹²⁸ Sphinx, XIV, 232–234.

¹²⁹ Пап. Ани, гл. XXVII, 40–64.

¹³⁰ L'arbre sacré d'Héliopolis, Sphinx, V, 86–87.

¹³¹ Д. И. Введенский, Патриарх Иосиф и Египет, стр. 207–213. А. Видеманн делает новые и интересные сопоставления с версиями истории Иосифа элохи Ср. Веков и позже. См. Sphinx, т. XVIII, стр. 203.

¹³² Popular Tales, II, 499–502.

Потанин приводит, в качестве параллели к истории Баты и жены Анупу, тюркскую сказку об Идыге¹³³. В ней мы имеем попытку соблазнить Идыге со стороны жены Тохтамыша; следует ложное обвинение и преследование невинного юноши. Гонится за ним, однако, не сам Тохтамыш, а его визирь, Джанбай, который в других вариантах стоит на месте Тохтамыша. Джанбай догоняет Идыге у реки Адиль. Идыге уже на той стороне, но Джанбай почему-то не переправляется через нее. «Как будто,— говорит Потанин,— проходима для Идыге, она стала непроходимой для Джанбая». «Может быть и здесь, замечает он: «река возникла в тот момент, когда Джанбай догнал беглеца, или увеличилась в объеме». Джанбай и Идыге переговариваются, стоя на противоположных берегах, после чего Джанбай уходит назад. Идыге, подобно Бате, [58] остается жить по ту сторону реки; как боги делают жену для Баты, так товарищи Идыге отвоевывают ему дочь Сат-Темира и т. д.¹³⁴.

Сюжет жены-соблазнительницы входит, как часть, в более обширный сюжет «злой жены», чрезвычайно распространенный в Средние Века. Коскен¹³⁵ полагает, что последний ведет свое начало из Индии. Без сомнения, наша «Повесть» и некоторые другие египетские сказки не уступают в древности индийским, однако, сюжет «злой жены» в Египте никогда не разрабатывался специально и не являл характера тенденции, как в Индии, поэтому мнение Коскена может оказаться справедливым.

К стр. 38.

Убегая от пылкой страсти жены Анупу и незаслуженной ярости старшего брата, Бата «как путник от знойного солнца в тень густолистного (древа) спешит» (Феокрит). Около таинственного *аш*'а, вращается дальнейшая жизнь юноши. На его вершину он помещает свое сердце; под его ветвями он спит; вблизи него строит себе дом. От его целостности зависит его жизнь, так что, когда дерево срубают, для него наступает смерть, но не окончательная, а являющаяся преддверием возрождения и прославления. О мифологическом значении «Долины дерева *аш*» говорит Масперо. По его мнению, это отражение погребальной фиванской долины¹³⁶. Относительно ее местонахождения мнения сильно расходятся. Ее помещают в трех пунктах небесно-земного водного пути, Нила — в его начале, середине и конце. Вирей¹³⁷ полагает, что то был потусторонний мир Аменти, сообщавшийся, как говорили свитки, с Египтом посредством «потока» Нила. Лефевюр, на основании того, что там произрастал *аш*, который он считает за кедр, относит долину к Финикии¹³⁸; того же взгляда придерживаются Питри и Зете¹³⁹. «Писатель, говорит [59] Питри, имел, может быть, в виду один из наполовину пустынных *уади*, в сторону Газы¹⁴⁰. Среднего положения ищет для долины Масперо. Он определенно думает, что она находилась «на берегах Нила, вблизи того места, где река спускалась с неба в наш мир». Конечно, кедр мог быть привнесен в «Повесть» позднее. Некоторые черты сирийского побережья, если таковые в ней имеются, могли появиться в связи с оживленными сношениями с азиатским миром. Нет достаточных оснований для того, чтобы переносить долину в потусторонний Аменти. «Долина *аш*» в той же мере посюсторонняя, как и потусторонняя. Поэтому возможно помещать ее на том рубеже, где небесный Нил переходит в земной. Поток волнуется и плещет, как Нил в том месте, где он «сходит с неба на землю», т. е. в области порогов. «Долина *аш*» была в этом смысле преддверием Египта. Отсюда понятно, почему Бата мог встретить Эннеаду, шедшую с неба, чтобы править «Всей Землей». Этого нельзя сказать о Сирии, и в частности — о Финикии.

¹³³ Восточные мотивы, стр. 628.

¹³⁴ См. параллель из «1001 ночи» и другие, приводимые Г. Масперо в *Contes pop.*, стр. XIV–XVI.

¹³⁵ *Contes pop. de Lorraine*, I, стр. XXXX.

¹³⁶ *Contes pop.*, стр. 9, сн. См. далее того же автора — *Le Rituel de l'embaumement* в *Notice des Manuscrits*, т. XXIV.

¹³⁷ *La Religion de l'Anc*, Eg. стр. 194–197.

¹³⁸ *Oeuvres diverses*, I, 163.

¹³⁹ *Zur Sage vom Sonnenaug*, *Untersuchungen* т. V, стр. 35.

¹⁴⁰ *Egyptian Tales*, II, 75–76.

Нам следует решить вопрос, что за дерево *аш*. По поводу него возникла целая литература. Первый переводчик «Повести о двух братьях», виконт де-Руше, смотрел на *аш*, как на род акации. Того же взгляда придерживаются Лепсиус, Бругш, Лоре, Видеманн. Масперо, первоначально (*Le Rituel de l'embaumement*) переводивший *аш* словом «кедр», позднее склонился к мнению вышеназванных ученых. В последнем, четвертом, издании его перевода древнеегипетских сказок, мы находим опять-таки слово «акация». Дюмихен, согласный с термином «акация», затем, после основательного знакомства с вопросом, нашел, что тексты, где говорится о дереве *аш* и его применениях, отнюдь не указывают ни на одну из пород акации, которая, поэтому должна быть отвергнута в пользу кедра. За отождествление *аш*'а с этим последним, кроме Дюмихена, стоят Шаба, Хоррак, Мольденке, Эрман и Тураев. Отдельные исследователи толковали слово *аш*' иначе. Лоре колебался между акацией и *елью*. Шпигельберг хочет видеть в нем *кипарис*. То и другое близко к [60] «кедру», как *хвойному* дереву, но, все же, кажется нам произвольным¹⁴¹.

Приведем основания, побуждающие нас согласиться со второй группой ученых и признать *аш* за кедр.

Аш часто упоминается, как дерево чужеземное и при том ценное. Того же нельзя сказать об акации. Плиний (*Естественная история*) говорит, что акация росла в изобилии под Фивами и потому не заслуживала упоминания, как редкое и ценное дерево. Из дерева *аш* была сделана священная барка Амона, подаренная Тутмосом III большому фиванскому храму. Что *аш* в данном случае, несомненно, кедр, подтверждается из Диодора Сицилийского¹⁴², выдержка из которого, как показал Хоррак, вполне согласуется с надписью на обелиске Иоанна Латеранского в Риме¹⁴³. Кроме того, указания на то, что суда, сделанные из *аш*, представляют собою *кедровые* суда, мы имеем у Плиния¹⁴⁴ и в Папирусе Анастаси IV¹⁴⁵. *Аш* имел медицинское применение, причем утилизировались смола, естественно текущая из трещин коры, смолистые почки и опилки. Что дело здесь идет опять-таки о кедре, видно из того же Плиния¹⁴⁶. О том же свидетельствуют Феофраст и Гален. О сходном медицинском и мистическом применении кедра мы читаем в Библии¹⁴⁷. Чтобы не утомлять излишними доказательствами, укажу еще только на то, что из *аш*'а. также как из кедра, добывалось масло¹⁴⁸. Из его плодов изготовлялась одна из девяти священных специй, маслянистых на вид и весьма благовоющих — *хет-аш*. Кроме того из них делалось *сти хеб* (праздничное благовоение). [61] Напомню еще следующее место из «Размышлений Ипувера»: «Как нам достать кедра для наших мумий, при помощи которого погребаются наши жрецы и маслом которого бальзамируются (князья) вплоть до Кефтиу (Крита)?»¹⁴⁹ Кедр-аш ценился, как строительный материал, очень высоко. Он шел на дорогие столярные и плотничные изделия. Кроме барок, для царя и бога, из него делали храмовые двери; им обшивали, как в Иерусалиме (храм Соломона) и в Персеполе (дворец Александра Македонского) стены зданий. Из него изготовляли огромные мачты, которые ставились перед пилонами, статуи богов, ценную мебель и обстановку и т. п. В гробницах были найдены различные продукты кедра, как-то опилки, применявшиеся при мумифицировании, лак для деревянных саркофагов, в состав которого входила смола кедра, канифоль, шедшая на изготовление амулетов и проч. В богато украшенных ларцах из коллекции Дроветти была найдена и тщательно исследована Бонастром кедровая смола. Для утилитарного склада ума египтянина

¹⁴¹ См. недавнее исследование — M. Dugros, L'arbre *ASH* des anciens égyptiens, Annales du service des antiquités de l'Égypte, 1914 г., т. XIV, стр. 1–12.

¹⁴² Кн. I, гл. LVII.

¹⁴³ J. de Horrack, Notice sur le nom égypt. du cédre (Rev. arch., 2 serie, т. IX, стр. 44–51, Bibl. Égyptol., XVII, 15–23).

¹⁴⁴ Ест. Ист., кн. XVI, гл. XL.

¹⁴⁵ Табл. III и VII.

¹⁴⁶ Op. cit., кн. XXIV, гл. V.

¹⁴⁷ Левит, XIV; Числа, XIX.

¹⁴⁸ См. Кн. М., CXLV, 4.

¹⁴⁹ Лейденский папирус 344, Recto, III, 7–8.

имела, несомненно, большое значение многообразная *ценность* кедра. Но не только она выделяла его из прочих древесных пород. Дерево кедр достигает большой высоты и являет вид величественный. Папирус Анастаси I упоминает о кедрах, вершиной достигавших неба. Библия описывает кедр в выпрепных словах.

Все это делало из него одно из самых подходящих деревьев для хранения тела, духа, души, или сердца бога или богоподобного человека. Первый случай мы имеем в легенде об Осирисе, второй в повести о Бате. Всем, вероятно, известна запись Плутарха, в общем представляющая собою верное эхо древней традиции, и поэтому я сделаю оттуда только небольшую выдержку:

«От (Анубиса) (Исида) узнала относительно ларца, что когда его прибило морским волнением к библскому берегу, волна бережно опустила его у кедра¹⁵⁰; и в малое [62] время поднявшись прекрасным и высоким отпрыском, кедр окружил его и оброс вокруг и сокрыл внутри себя»¹⁵¹.

Кедр существенным образом роднит повесть о Бате с Осирисовой легендой. Подобно сердцу юноши, которое лежало в цветке дерева-аш, в этой легенде мы видим душу Осириса, в виде птички-бай, сидящей на вершине кедра, осеняющего погребальное ложе бога в Дендера в виде Феникса, сидящего на ветвях дерева, осеняющего саркофаг его в изображении в гробнице в Хоу¹⁵². Есть еще внешнее сходство между кедром Осириса и Баты: у того и у другого дерева имеются руки или, в случае Баты, нечто подобное им. Дерево *аш* «уносит» и «кидает» Морю прядь волос жены Баты; о библском кедре говорится (см. Деверия или Зете): «он принимает тебя в мире собственными *руками*, как это было сделано для Осириса в начале веков (*m sp tpj*). Кроме того тот и другой кедр стоит у воды, притом настолько близко, что волны достигают до самых корней.

Каждая гробница Осириса, а таковых насчитывалось четырнадцать, по числу частей, на которое было рассечено тело Осириса (14 фаз убывающего месяца?), имела свое священное дерево, осенявшее и охранявшее одну из реликвий божества¹⁵³. В Фивах это был шонт — акация; в Илиополе — ишед, по-видимому, смоковница, в Эдфу — дерево ам и шонт — акация; в Хоу — тамариск (асер); в местечке Пекер, вблизи Абидоса — дерево того же названия и т. д. Нигде в Египте мы не находим, чтобы деревом, осеняющим гробницу Осириса, был кедр. Тем не менее, как указывает Зете¹⁵⁴, все священные деревья Осириса, даже такие вполне египетские, как акация и смоковница, по-видимому, берут свое начало из библского сказания, которое, прививаясь в том или другом месте в Египте, национализировалось путем замены кедра каким-либо [63] туземным деревом. В нашей «Повести» кедр мог укорениться, при том предположении, что ее мифологическая основа успела настолько вульгаризоваться, что древний лик Баты и новый — Осириса перестали в ней восприниматься и как лик божества. На рынках и улицах, где циркулировала «Повесть», а равно во дворцах вельмож и царей, где впоследствии она переписывалась, мода на иноземное и в частности сирийское все возрастала. Вполне понятно, поэтому, что какое-нибудь туземное дерево, ассоциированное в древности с богом-Батом, позднее, в эпоху популярности библского сказания и усиленного ввоза очень ценимого в долинах Нила ливанского кедра, было вытеснено этим последним. Но если мы не захотим согласиться с фактом забвения религиозной основы «Повести» и будем утверждать, что основной мифологический сюжет «Повести» был для египтян XVIII–XIX династий не менее прозрачен, чем для нас, то придется предположить, что рассказчики, из уважения к божеству, заменяли в сказке дерево Осириса кедром, и именно в силу того, что несвязанное

¹⁵⁰ Как показали Devéria (в Catalogue des manuscrits egypt. du Louvre, стр. 147) и Sethe («Osiris und die Zeder von Byblos», Aegypt. Zeitschr., т. 47, стр. 71–73, см. также т. 45, стр. 13) в библск. ἐρείκη надо видеть не вереск, а кедр.

¹⁵¹ Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος,

¹⁵² Wilkinson, III, 349, Juncker, Der Baum am Sarge des Osiris. Denkschriften Wiener Akad. LVI (1913), IV, 51, E. Meyer, Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, 18–19. См. рис., стр. 27, 53.

¹⁵³ Ср. Brugsch, Aegyptologie, 308 и сл.

¹⁵⁴ Op. cit., стр. 73.

нигде в Египте с местом погребения бога, оно все же, через священный Библ, имело к нему прямое отношение. Таким путем охранялось чувство почтительного благоговения, возбранявшее упоминать все, как имя бога, так и все с ним связанное, и не было, по существу, искажения осирисовой легенды, ассоциированной с древним сказанием о Бате. Подобных сознательных или бессознательных замен данных мифа об Осирисе мы имеем в «Повести» несколько. Укажу здесь на два случая. Отсеченный фалл Баты пожирается не «оксирином, флагом и лепидотом», как в традиции, сохраненной Плутархом, а сомом (?) и, далее, на дереве находится не душа, птичка-бай, а — сердце.

К стр. 38.

Бата прячет свое сердце не в недрах (трещине, дупле) кедра, а на его вершине. Параллельно к этому, в мифе об Осирисе, душа бога покоится на вершине священного тамариска в виде птицы бениу-феникса. Вершина священного холма, культового здания, пилона, обелиска, дерева и т. п. особенно чиста и свята, в силу удаленности от земли и большей близости к небу. Интересные данные относительно высоты вообще и в частности вершины дерева мы почерпаем из сравнительного фольклора. Тор говорит Локи, летящему от великана Трюма, который похитил [64] молот Тора: «Сообщи мне свои вести сверху, не спускаясь па землю. Сидя, зачастую многого не досказывают, а лежа всего чаще лгут (Edda, *Skáldskaparmal*). Вершине дерева присущи особые мистические свойства. Липа, выросшая на месте старого Опатовицкого монастыря, излучает вершиной в ночное небо дивный свет и сияет так, как если бы была освещена луной. При этом «многие слышат звуки божественных песнопений»¹⁵⁵. О чудесных свойствах верхушки дерева говорит Калевала. Ветви срубленного дуба дают счастье, листья возбуждают любовь, верхушки же сообщают магические способности.

Кто принес к себе верхушку,
Навсегда стал чародеем¹⁵⁶.

При этом, для того, чтобы иметь одну из ста верхушек дуба, надо пойти на запад, т. е. туда же, куда удаляется на семь лет Бата — в обитель смерти и волшебства. Далее, на связь человека и вершины дерева указывает русская сказка. Едва добрый молодец впадает в богатырский сон, как у всех деревьев начинают сохнуть вершины¹⁵⁷ и т. д.

В нашей «Повести» сердце не просто на вершине, а на цветке, или в цветке Кедр.

То, что для современного поэта лишь краснвый образ¹⁵⁸, для древнего египтянина было реальным фактом, глубокого мифологического и магического значения. В текстах пирамид, в Книге Мертвых и т. п. умерший многократно отождествляет себя с лотосом, ибо этот цветок создан речением уст Ра¹⁵⁹ и вырос на лучезарных пажитях солнца. Отождествляя себя с ним, умерший тем [65] самым приобщался к сонму Ра и мог надеяться быть понятым, наконец, в ладью восходящего солнца, Хепри. Существом вполне осирисо-подобным становится умерший, когда его плоть прорастает цветами. В этом ему помогает богиня Менкет, при том условии, если на его мумию возложена полоска «царского» полотна с начертанием главы СІ Книги Мертвых¹⁶⁰.

¹⁵⁵ А. Ирасек, Сказания чешского народа — «Опатовицкий клад».

¹⁵⁶ Калевала, Песня 2-я, пер. Л. Бельского, изд. 2-е, 1915 г.

¹⁵⁷ Афанасьев, Сказки, вып. 8, стр. 142 (№ 12).

¹⁵⁸ Мы только грезы красоты,
Мы только слезы в вечных чашах
Неотцветающих цветов,
Неумирающих садов.

К. Бальмонт, Символика настроений.

¹⁵⁹ Лепаж-Ренуф, *Life-Work*, IV, 156.

¹⁶⁰ См. заключительные слова к гл. СІ Книги Мертвых (Пап. Ну).

Египтянин жаждал близкого соседства со священными деревьями, на которые он смотрел, как на живые существа, способные давать пищу и питье и в свою очередь принимать жертвы¹⁶¹. Величайшим счастьем для себя почитал он принимать в загробном мире пищу под священным деревом, будь то смоковница, пальма или т. п.¹⁶². Связывавшие сердца или души с деревом, цветком, или вообще растением, имело свое основание во взгляде на Осириса, как на бога растительности. Осирис, с одной стороны, земля, бесплодная или отдыхающая (спеленутая мумия), с другой — плодоносящая почва, прорастающая хлебными злаками и цветами¹⁶³. Подобно этому семь лет бесплодно таится сердце Баты в земле и притом так, что самые старательные поиски не могут его обнаружить. Далее Осирис — зерно; то же и Бата; он — росток; об этом неоднократно говорится в Книге Мертвых и иных древнеегипетских текстах; наконец, он вполне развившееся растение, колосющийся злак или цветущее дерево. В нашей «Повести» дерево-аш, принявшее в свой цветок сердце, спустя некоторое время, роняет его на землю, как семя, таящее ряд грядущих возрождений и умираний Баты. [66] В этом образе падающего зерна завершается круг. Бата, возросший деревом и вознесший на его вершину свое сердце, начало новой жизни, роняет последнее на землю, как зерно, долженствующее умереть, прежде чем дать начало его новой жизненной фазе. Подобный круг снова повторяется в истории с персеями, где роль пробуждающихся к жизни зерен играют капли крови, а готовых прозябнуть и дать начало следующей жизненной фазе — осколок дерева, отлетающий, когда последнее рубят.

Сказания о древе жизни.

У всех народов и во все времена существовали сказания, исполненные величия и значительности, относительно древа жизни¹⁶⁴. Для нас особенно интересны сказания, где деревом жизни является кедр. Мы находим это в эпосе Гильгамеша¹⁶⁵. Священное дерево растет на Кедровой горе в святилище Ирнины и охраняется Хумбабой. Когда Гильгамеш и его верный спутник, Эбани, во время своих странствий к нему приближаются, то, говорит легенда (табл. V):

«Они остановились, созерцая лес, (они) взирают на высоту кедр... Они взирают на кедровый холм, седалище богов, святое святых Ирнины. Перед горою высится кедр во всем великолепии. Хороша его тень, наполняющая ликованием».

Как гордый и великолепный кедр представлено древо жизни у пророка Иезекииля, сравнивающего с ним могущественного царя Ассура¹⁶⁶.

В библейском описании, равно как и во множестве других сказаний о древе жизни, интересно упоминание о воде, как находящейся в самом близком и интимном соседстве с деревом. То же мы видим и в «Повести». В связи с упомянутым выше египетским представлением о душе Осириса, покоящейся на вершине дерева в образе феникса, можно отметить то, что говорит о [67] мухаммеданском дереве жизни «Сидра» Гафиз. «На священных ветвях, уходящих высоко в небо, говорит поэт, гнездилась птичка моей души, далекая от земной страсти».

На связь человека и дерева указывают не одни египетские мифы, но и множество мифов и сказок иных народов. В основании их, кроме чисто мифологических и, может быть,

¹⁶¹ См. в G. Maspero, Hist. anc. des roupl. de l'Or I, 121, картину жертвоприношения дереву из гробницы Хеперхерсенба, подобное же в гробнице Нахта и т. п.

¹⁶² См. 68-ую главу Книги Мертвых.

¹⁶³ Этот взгляд находил себе наглядное выражение в том, что слой земли, которому придавали очертания мумии (Осириса), засеивался хлебными зёрнами, которым давали прорастать. Подобная модель «прорастающего Осириса» была найдена в фиванской гробнице 18 дин. и сохраняется теперь в Каирском музее. См. Daressy, Fouilles dans la vallée des Rois I, 26.

¹⁶⁴ Обширные сведения о них интересующийся найдет в первой половине книги Вюнше «Die Sagen vom Lebensbaum etc».

¹⁶⁵ Переводы — А. Jeremias, Izdubar Nimrod, 14 сл., P. Jensen, Keil. Bibl., VI, 1, стр. 116 и сл., P. Dhorme, Choix, стр. 182 сл. и 100 сл.

¹⁶⁶ Иезекииль, XXXI, 3 и сл.

окультурно-физиологических и — анатомических воззрений¹⁶⁷, лежит еще мысль, что люди возникли из деревьев. «Это мнение, говорит Фр. Лейен: принадлежит к древнейшим мифологическим представлениям всех народов»¹⁶⁸. Ср. с этим Mannhardt, Wald und Feldkulte, где приводятся по этому вопросу исчерпывающие данные.

В Волюспе мы читаем, что три бога, Один, Гонир и Лодур, находят на берегу моря два дерева, Аска и Эмблу, из которых делают первую человеческую чету. Парафразу того же мы читаем в Гильфагинниге. В индусской сказке юноша вырезает из дерева девушку, трое других окрашивают ее и дают ей душу¹⁶⁹ и т. д.

В связи с этим стоит также превращение людей в деревья и обратно¹⁷⁰.

К стр. 38.

На вершину дерева Бата кладет свое *сердце*. Мы бы ожидали, на основании сопоставления с осирисовой легендой, что он вознесет свою душу; но, как я уже объяснил, замена объясняется, возможно, благоговением ко всему имеющему касание к божеству. Замена души сердцем тем более возможна, что между ними есть много точек соприкосновения. Более того, во многих древнеегипетских текстах сердце и душа оказываются тождественны. Сердце умершего, каковым является Бата в Долине Кедр, почиталось подобным сердцу богов, а последнее оказывалось мистически сердцем Тота. Сердце [68] Тота названо в Дендера сердцем бога солнца, но также называется на одном скарабее и птица феникс — душа Осириса. На амулетах сердца нередко изображался феникс. Таким образом, сердце умершего отождествляется с душой Осириса.

В заключение нелишне будет напомнить, что бессмертие, по мнению древних египтян, могло быть достигнуто не только посредством возложения сердца на вершину дерева. То же достигалось в случае, когда бог надписывал где-нибудь на дереве *имя* человека. В ипостильном зале Карнакского храма изображен коленапреклоненный Сети I у подножия дерева: в руках у него плод, на коже которого начертано его имя — залог бессмертия, в то же время Тот пишет имя царя на других плодах, висящих на дереве¹⁷¹, вероятно затем, чтобы гибель одного плода не была роковой для царя. Подобное же изображение мы находим в Эдфу, где Хонсу надписывает на древесном плоде имя Птолемея Филопатора и т. п.

Как мог Бата, имея сердце далеко от себя, двигаться, охотиться, любить, как если бы оно продолжало оставаться в его теле? Едва ли можно думать, как это предполагает Вирей¹⁷², что у него, как у Рамсеса II в придворных легендах, было два сердца, из которых второе пребывало с ним. По-видимому, сердце, будучи на вершине кедра, продолжало находиться в непрерывной и, возможно, что вполне реальной связи с телом, поддерживая его жизнедеятельность. В сказках о Кощеях это предположение о живой связи сердца и его собственника, подтверждается тем, что когда завладевший им человек давит его, Кощей вскрикивает и т. п.

Сопоставление с кошеем.

Отдельное от тела пребывание сердца Баты вводит нас в круг народно-сказочных идей, которые Фл. Питри¹⁷³, опираясь на Фрезера, выразил следующим образом: «Душа и жизненная сила человека почитается отдельной от человека по желанию и потому способной проявляться в других объектах или положениях. При [69] этом она не может быть повреждена тем, что происходит с телом, которое вследствие этого бессмертно до поры до времени. Но если сердце подвергается нападению или разрушению, то человек немедленно

¹⁶⁷ Ср. спинной хребет Осириса — ствол о четырех ветвях и т. п.

¹⁶⁸ Das, стр. 60.

¹⁶⁹ Fr. v. d. Leyen, Indische Märchen, стр. 145.

¹⁷⁰ Ср. Филимона и Бавкиду, Дафну, превращение в сказке бр. Гриммов «Старуха в лесу» и проч.

¹⁷¹ Champollion, Notices, II, 58.

¹⁷² La tombe des vignes. Recueil de travaux, XXI, 137–141.

¹⁷³ Eg. Tales — Предисловие к переводу «Повести» («Anup and Bata»).

умирает». Свою сжатую и исчерпывающую в основном формулировку понятия Кощея Фл. Питри включает указанием на то, что это лицо встречается в сказках — норвежских, саксонских, кельтских, итальянских, греческих, кабийских, арабских, индусских, малайских, монгольских, татарских, мадьярских и славянских; и такая общераспространенность заставляет его видеть здесь явление «врожденной психологии».

Нас не должно смущать кажущееся отличие обычного типа великана, змея, кощея от героя нашей «Повести», состоящее в том, что все они страшны и отталкивающи, в то время, как Бата привлекает всеобщие симпатии. Не надо забывать, что в процессе эволюции сказочных мотивов и героев, последние преломляются в сознании повествователя и слушателя, и нередко понятие «сила» подменяется, или напротив сменяет понятие «моральное впечатление». Существо, сила которого чрезмерна или невыносима для человека, может казаться ему, вследствие чувства самосохранения, злым или отвратительным. Грозные явления природы в пору младенчества народа, когда они полновластно вторгались в его жизнь, олицетворялись в образе отвратительных великанов, людоедов, змеев-горынычей и т. д. В позднейшую эпоху они же явили сознанию человека лик *могущества*, который, воспринятый религиозно, встретил поклонение, хотя и смешанное с ужасом. Если же мы возьмем третью стадию отношения человека к стихиям, то увидим, что изображение змеев-горынычей, слепо враждебных человеку и отвратительных на вид, уступило тогда место восхищенным описаниям природных явлений, рассеянным на страницах мировой литературы.

В Кошее олицетворена огромная стихийная сила, бывшая не под силу первобытному человеку, ему непонятная и потому пугавшая его. А этого достаточно, чтобы существо показалось человеку отвратительным и ненавистным. Бата тоже одарен большой силой и сверхъестественными способностями, но легенда в «Повести» тесно связана с религией и местами сплетена с известными видами ритуала (поклонение священному быку, деревьям и т. п.). [70] Кроме того, Бата слишком культурный тип, чтобы вызывать к себе безотчетный ужас и отвращение. Он творит зло, но не стихийно, а в виде возмездия, и, как таковое, зло перестает быть злом. В противоположность обычному Кощею, Бата вызывает симпатию.

Если мы допустим известное тождество сказания о Бате, отделившем от себя сердце, и сказания о Кошее Бессмертном, то нам придется предположить, что то и другое возникло на разных стадиях развития народного сознания и народной самостоятельности в отношении к силам природы. (Последнее, конечно, если мы солидарны с фольклористами, в роде Фридрихса, что в основании сказаний о Кошее лежат восприятия метеорологические и астрономические). Именно, мы должны будем отнести сказание о египетском Кошее-Бате, к более культурной стадии, сравнительно со сказанием индийским, в связи с которым, по-видимому, стоят европейские сказки того же рода. Вопрос о том, из какой страны вышел сюжет о Кошее Бессмертном, в настоящее время еще далеко не решен. Бартон смотрит на древний Египет, как на фольклористический очаг, откуда даже Индия заимствовала через посредство переднеазиатских народов свои басни и сказки. С этим едва ли согласится большинство фольклористов. Поскольку дело касается нашей «Повести», то славист Поливка, несмотря на ее древность, в которой он не сомневается, желает видеть испорченную версию темы о Кошее, но никак не первоначальную форму¹⁷⁴.

Если бы мы захотели привести все варианты¹⁷⁵ сказки о Кошее, то нам пришлось бы значительно расширить объем этой книги. Можно, не боясь ошибиться, сказать, что у *всех* народов найдется одна или несколько сказок, где «сердце», «душа», «жизнь» или «смерть» сверхъестественного существа скрыты в трудно достижимом месте и связаны с [71] определенным предметом и где существо кончает тем, что сообщает тайну своей жене, а та выдает ее врагам. Скажем поэтому о них суммарно. В одних сказках Кошеева типа жизнь

¹⁷⁴ Archiv für slavische Philologie, 1907, стр. 463–464.

¹⁷⁵ Множество вариантов сказок о «теле без души», приведено в Lepage-Renouf, Life-Work т. III, стр. 311–327; Em. Cosquin, Un problème historique etc, в Questions historiques, 1887 г.; G. Maspero, Contes pop. de l'Ég. anc., Introduction; Em. Cosquin, Contes pop. de Lorraine, Clouston, Popular Tales и т. д.

связана с птицей, так или иначе спрятанной и охраняемой. Это мы находим в индусской сказке из книги «Old Deccan Days» Мисс Фрир (Сказка о Punchkin'e), далее — в книге Мисс Стокс — «Indian Fairy Tales» («На другой стороне моря есть большое дерево, на том дереве в гнезде птица; если кто убьет ее, то мой отец умрет») и т. д. В большинстве сказок, однако, «жизнь», «смерть», «сердце» или «душа» скрыты несравненно более сложно — за многочисленными преградами в ряде оболочек — зданий, сундуков, ларцев и т. п. — заключенных одна в другой, как пасхальные яйца, или, если заимствовать сравнение из древнеегипетских сказок, — как книга премудрости Тота в «Повести о Сатни Хамуасе». Из числа этих сказок укажу на норвежскую «О великане, у которого не было сердца»¹⁷⁶. Если мы обратимся к русским сказкам, то мы найдем несколько вариантов у Афанасьева, Ончукова и т. д. Наиболее для нас интересен вариант Лит. Е. у Афанасьева. Подобно тому, как в египетской повести, жизнь Кощея таится здесь, в конце-концов, в дереве и последнее неким образом связано с водой (Сине-морем), которая способна неожиданно и бурно устремиться на берег, так что человеку (Ивану-Царевичу) приходится от нее, «что есть сил», бежать. Иван-Царевич бросается в гору, а вода за ним «по пятам гонит». Сходство с нашей «Повестью» в данном отношении было бы полным, если бы на месте Ивана-Царевича была жена-предательница.

Во всех сказках Кощеева типа мы находим сверхъестественное существо необычайного могущества, часто обладающее способностью оборачиваться. У него есть жена, которую он любит, но которая выдает его как только она узнает тайну его «души», «сердца» и т. п. Последние спрятаны в малодоступном месте, поблизости от воды. Роль воды в большинстве сказок охранительная; в «Повести о двух братьях» она кроме того содействует оживлению убитого Кощея-Баты. [72]

Тип египетского Кощея отличается от восточных и западных его сородичей тем, что он воистину «бессмертный», чего нельзя сказать о них. Его смерть — временная. Убить его до конца невозможно. Вследствие этого представляется довольно странным взгляд Коскена¹⁷⁷, на который опирается Бартон, считающего египетскую версию по сравнению с другими — испорченной¹⁷⁸ и тип неясно очерченным. Это, как раз наоборот, можно сказать о западных и восточных Кощеях. Мы обычно не знаем, почему Кощей должен прятать сердце за тридевять земель, и его стремление к бессмертию не находит себе никакого понятного толкования. Как известно, единственным сколько-нибудь надежным прибежищем толкователей сказки о Кошее являются солярные мифы. По мнению Губернатиса, Фридрихса и т. п. утка, это — аврора, заяц, из которого вылетает утка, — месяц, яйцо, заключенное в утке, — солнце и т. д. Толкование остроумное, но произвольное. Иного же, более существенного, нет. Что касается Баты, то все поступки его, и в частности возложение сердца на вершину дерева, движимы определенным моральным стимулом, могучим стремлением уподобиться богам и с ними соединиться.

Отношение к судьбе.

Уходя в «Долину Кедр» Бата знает, что с ним будет, но к ожидающему его тяжкому испытанию он относится с мудрой покорностью, заставляющей вспомнить исландского героя Гретти: «Всегда твердо держался он (Гретти) своего слова и своей веры и, хотя предвидел заранее большую часть своей судьбы, ничего не мог изменить в ней» (Gretto Saga). Чем это объясняется? А тем, что «в конце-концов никакая мудрость не может спасти человека от его злого рока: мудрость дает ему знание будущего, изменить же в нем он ничего не может» («Сага о Вельзунгах»). Однако, мудрая покорность судьбе — удел далеко не всех. Люди пытаются избежать ее, понятно — тщетно. Гесиод не ездит в спартанскую Немею, ибо там ему предречено оракулом умереть, но... селится в Эное, не зная, что она

¹⁷⁶ См. P. Asbjörnson, *Norwegische Volksmärchen*. См. также статью Max Burchardt. *Das Herz des Bata*, в *Aegypt. Zeitschr.*, № 50, 1912 г.

¹⁷⁷ *Contes populaires de Lorraine*, стр. LXIV.

¹⁷⁸ То же и Поливка, см. стр. [71].

посвящена Немейскому Зевсу, и там погибает от руки убийц. Исландский витязь Одд и вещей [73] князь Олег удаляют рокового коня, но судьба приводит их к его черепу, откуда выползает змея, жалящая их на смерть. Другие относятся к своей судьбе пассивно. Так, обреченный царевич из древнеегипетской сказки посылает сказать отцу, который держит его взаперти, желая уберечь от змеи, крокодила и собаки: «Раз у меня на роду такая судьба, позволь мне делать, что мне по сердцу: бог все равно сделает, как он желает»¹⁷⁹. Наконец, третьи стараются провести судьбу или высмеять оракула. Таково легендарное отношение строителя третьей гизехской пирамиды, Менкаура, как об этом рассказывает Геродот¹⁸⁰. Царю сказано, что он проживет *шесть* лет. Менкаура решает бодрствовать днем и *ночью*, чтобы таким образом прожить срок *двенадцати* лет.

Совсем иначе поступает Бата. Он подчиняется своей судьбе не только безропотно, но и действенно, помогая ей свершиться, с глубоким пониманием тайны смерти, как источника возрождения и совершенствования. Он как бы предвосхищает мысль Гёте, что «природа придумала смерть, чтобы было много жизни». После повторной смерти ему предстоит явиться священным тельцом, божественным древом, царственным ребенком и земным богом — фараоном, который после тридцатилетнего царствования «возлетает на небо», в сонм блаженных. Зная это, Бата открывает жене тайну своего сердца, чтобы она могла вернее его предать, говорит ей в образе быка и двух персей, что он ее муж — с той же целью, и заранее предупреждает брата, что тому делать, дабы его воскресить, когда он упадет «действительно мертвым».

К стр. 38.

Первое время своего пребывания в «Долине Кедр» Бата совершенно один. Охота была любимым времяпрепровождением достаточного египтянина, как в этом мире, так и в том. Бата охотился на зверей пустыни. Эту пустыню, простиравшуюся по ту сторону Ливийских и Аравийских гор, окаймлявших Нильскую долину, египтяне, особенно древнейшие, ранне- и додинастические, населяли всевозможными зверями, реальными и фантастическими. [74]

Вечером Бата шел спать под Кедр. Вблизи Кедра он строит «башню» (*бехен*). Как сказано выше (прим. 84), вероятно, имеется в виду высокий и прохладный дом, в котором селился правогласный умерший, или башня в роде изображенной на одной из виньеток Книги Мертвых¹⁸¹, к которой по направлению от рядом стоящего дерева, летит душа умершего, в виде кобчика с человеческой головой. Бата строит башню собственными руками. Эта постройка, возможно, прообразует иное, небесное строительство, о чем говорится в Книге Мертвых, гл. СХХIV, 2: «Моя душа строит для меня палату в Бусирисе». Из главы CLXXXII, 6–7, мы узнаем, что в «сокровенном вертепе» происходит оживление того, «чье сердце неподвижно» — Осириса. Башня Баты может рассматриваться как подобие бальзамировальной палаты и «тайственной пещеры оживления», о которой говорится в Книге Мертвых. Когда наступает момент смерти, Бата, в силу предвидения, оказывается не на охоте и не под кедром, а, именно, в «башне»: мгновенно сраженный смертью он падает на ложе, чтобы Анупу, придя, мог сразу приняться за свои операции.

К стр. 38.

Выйдя из своего жилища, Бата встречает эннеаду *pśdt*. Последняя состояла обычно из главного бога-творца, который один назывался отдельно, и восьми дополнительных богов, почитавших первого и помогавших ему исполнять свое божественное назначение. Число второстепенных богов могло, однако, как это ни странно, варьировать, ибо главный бог был способен умножать свои формы, воспринимаемые как отдельные божества, до бесконечности; при этом он не терял в единстве. Итак, подчиненная «огдоада» могла

¹⁷⁹ Papyrus Harris 500, Verso, IV, 12–13.

¹⁸⁰ Кн. II, гл. СХХIX–СХХХIII.

¹⁸¹ Пап. Брокльгерст, гл. 132.

заключать двенадцать и более богов. Во главе эннеады, встретившейся Бате, стоит Ра, кроме того назван бог творения и Элефантины, Хнум; имена и число остальных богов неизвестны.

В силу свойственного египтянам верования в творящую силу слова, фразу — «Ра Гор-Иахути *сказал* Хнуму: — сделай жену», можно рассматривать не как голое приказание, а как субстанциальное начало создания «дочери богов». [75] В таком случае Хнум, обыкновенно изображаемый за гончарным кругом, придал лишь *форму* той субстанции, или, употребляя египетский термин, той «воде» (*mw*), которую сообщили из себя Ра и боги «эннеады». Термин творчества Хнума «строить», применяемый для зданий, и употребленный здесь, встречается еще в торжественной надписи Тутанх-Амона, где царь назван «созданным» (буквально «построенным» Хнумом¹⁸²). Почитание Хнума-Кнефа, как демиурга, особенно было распространено в эллинистическое время в гностических кругах; сохранилось много гемм и изображений его в пантеистической форме.

К стр. 38.

Боги приветствуют Бату, как «тельца» эннеады. Этот эпитет в религиозных текстах носят Ра и Осирис.

Хнум делает жену для Баты, которая может сказать о себе: «Нет у меня ни одного члена, который не был бы членом какого-либо бога». Но есть боги добрые и злые. Первые создали ее прекрасный облик¹⁸³, вторым она обязана своим легкомыслием и предательством. Но неисповедимы божественные пути. Подарив Бате злую жену, эннеада тем самым дает ему возможность, пройдя ряд мытарств, достичь величайшего.

К стр. 39.

Бата не позволяет жене выходить из башни. Это мотив запрета, встречающийся во многих сказках. Только обыкновенно возбраняется как раз обратное, не *выходить* откуда-нибудь, а *входить* в запертое помещение. Сходно с египетской сказкой то, что запрещение сейчас же нарушается. Может быть, Бата имел в виду, что его жена захочет пойти к Кедру — как полагает один исследователь, для того, чтобы отыскать его сердце. А Кедр играл для него роль дома в гораздо большей мере, нежели башня: на его вершине лежало его сердце, под ним он спал. Следовательно, пойти к Кедру было, в известной мере, равносильно тому, чтобы войти в его жилище. Много подобных сюжетов, как указывает Клоустон, (op. cit.) можно найти среди европейских сказок, в особенности относящихся к XVII столетию. Неоднократно встречаются они и на Востоке. [76]

К стр. 40.

Море представляется говорящим. Мотив, обычный в сказках и для египтянина вполне понятный, так как он привык одухотворять всю природу; в папирусах встречаются даже изображения водных бассейнов, к которым приделаны человеческие головы.

Локон жены Баты приплывает в Египет, и там он обнаруживается благодаря аромату. При помощи него открывают ту, которой он принадлежит. «По поверию египтян, как и по поверию многих других народов», говорит Масперо: «все части тела были так тесно связаны между собою взаимной симпатией, что они оказывали свое действие одна на другую, даже будучи удалены друг от друга на большое расстояние. Чародей, обладавший какою-либо частью тела,в особенности (обрывками) волос, мог повлиять на человека, которому она принадлежала». Поэтому, заключает Масперо, «не следует удивляться тому, что Море просит одну прядь волос «дочери богов», а также тому, что чародей, глядя на эту прядь) узнает немедленно, кому она принадлежит»¹⁸⁴.

Локон обнаруживается благодаря аромату. Подобным же образом открывается Исида в известном трактате Плутарха. Приятный запах свойствен существам божественным. Так,

¹⁸² См. далее А. Moret, Rit. Journ. стр. 123, 154.

¹⁸³ См. описание частей тела в Кн. М., гл. CLXXII.

¹⁸⁴ Contes populaires, стр. 14, пр.

напр., в Книге Мертвых мы читаем о «благоухании» богов¹⁸⁵. В гимне Амону — боги любят его благовоние», ибо он идет из благовонного Пунта, и т. д.

Но и египетские дамы обильно умащали волосы, о чем напр. можно судить по девятому отрывку эротического гизехского черепка:

О если бы я мыл белье моей сестры
Один только месяц!
Я употребил бы его на то, чтобы вымыть остатки
...масла, находящиеся в ее головном уборе, и т. д.¹⁸⁶

Любовь к обильным умощениям черта семитическая. Примером может служить «Песнь Песней».

Фольклористические параллели.

Обнаружение жены при помощи волос — сюжет довольно распространенный. Мы читаем об этом в тамильской [77] версии Аладипова Цикла¹⁸⁷, в сямской сказке, под заглавием «Красавица с благоухающими волосами»¹⁸⁸, в монгольской сказке¹⁸⁹. В Европе мы имеем чешскую сказку, где к ногам царя падает из клюва птицы волос и царь посылает за его собственницей, девицей с золотыми волосами. Тот же эпизод находится в еврейской легенде и рыцарском романе о Тристане и Изольде. Можно отметить, что в восточных сказках волос обычно приплывает по воде, в западных падает из воздуха.

К стр. 41.

Жена Баты, соблазненная красивыми одеждами, покидает его и идет в Египет. Исследователи сближают эту дочь богов, прекраснее которой не было во всей земле, с богиней Хатхор-Тэфнут. По одной версии последняя обитала у входа в пустынную «долину», подобной Долине Кедр, в странах, сопредельных с Пунтом, по другой — в Библие. Легенды говорят о возвращении Хатхор из того и другого места в Египет среди всеобщего ликования народа¹⁹⁰.

Фараон посылает против Баты целый отряд, но тот ничего не может поделать с юношей, который избивает всех, за исключением одного, чтобы было кому сообщить владыке Египта о его доблести. Неуязвимость юноши объясняется тем, что его сердце на верху Кедр; его воинская доблесть, быть может, находила поддержку также в дереве. Говорить об этом можно только предположительно, ибо соответствующие тексты относятся к значительно позднейшей эпохе. В одном тексте Птолемей IV Филопатор молится священной акации, с которой некоторые ученые продолжают отождествлять дерево *аш* Баты: «Да даст мне силу священная акация убить мятежников». В другом [78] месте мысль выражена еще прямее: царь просит акацию самой убить его врагов.

К стр. 42.

На первый взгляд странный факт, что Бата не делает попытки отразить врагов при вторичном нападении, свидетельствует о том, что для него наступил «день великих превращений».

Сердце Баты семь лет лежит в земле и после того он получает способность к оборотничеству. «Удариться оземь» является в сказках обычной прелюдией к превращению. Это мы видим относительно сокола, орла и ворона в «Марье-Моревне», волка в «Жар-птице»

¹⁸⁵ Гл. CXLIX, Aat. XII, б.

¹⁸⁶ Max Müller, op. cit. IX гиз.

¹⁸⁷ Clouston, Popular Tales, II, 337–345.

¹⁸⁸ Asiatic Researches, Calcutta, т. XX, стр. 342.

¹⁸⁹ Mongolische Märchen, Sieben Nachtrags Erzählungen des Siddhi-Kür, стр. 57.

¹⁹⁰ См. подробно об этом в — K. Sethe, Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war (Untersuchungen, т. V, 1912 г.) и H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, 1911 г.

и т. п. Далее, в связи с этим следует вспомнить сказание об Антее, которому земля сообщает силу, и былинку о Святогоре, где земля, напротив, отнимает силу богатыря за его сопротивление и похвальбу: «кабы я тягу нашел, так я бы всю землю поднял». Земля обладательница огромной силы, «тяги» и притом не только слепой, физической, но и моральной. Она карает Святогора в русской былинке, и она же сообщает Бате силу воздать за преступление. Помня участие, которое проявляют боги к судьбе Баты, нельзя себе представить, что его семилетняя смерть наступила без их соизволения. Фаворитка и фараон, предполагавшие, что следуют только влечениям сердца и собственной воле, могли оказаться слепыми исполнителями божественных предназначений

Знаки смерти в фольклористической литературе.

Знаки смерти — мотив распространенный в фольклористической литературе и заимствованиях из нее¹⁹¹. Большая опасность или смерть героя, неверность женщины и т. п. узнаются по тому или по другому изменению оставленного предмета. Это — увядание цветка или засыхание дерева (венки на голове в «Амадисе Гальском», цветок в индийской сказке о Читрасекхаре и Сомасекхаре и т. д.), кровь, которую точит сувенир (арабская сказка о «Завистливых сестрах», исландская сказка о «Трех дочерях фермера», [79] русская сказка об Иване Попялове и т. д.); это почернение серебряной табакерки, помутнение зеркала и т. д. и т. д. Водой испытывается верность Ситы, жены Рамы. В сербской сказке молодой человек, отправляясь в долгое путешествие, говорит брату: «Возьми этот кубок, наполненный водой, и держи его при себе. Если ты заметишь, что вода помутнела, знай, что я умер»¹⁹². Подобное же находим и в двух шведских сказках¹⁹³. Покидая своего брата, молодой человек оставляет ему сосуд, наполненный молоком. Если молоко сделается красным, это знак того, что он в большой опасности. Или же он указывает ему определенный источник: если вода останется прозрачной, значит, он жив; если она покраснеет и помутнеет, пусть знают, что он умер. О помутнении воды, как знаке смерти, читаем в старом французском романе «Histoire d'Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe, son loyal compaignon» в итальянском рассказе, записанном в XVII веке Basil'em¹⁹⁴, и т. д.

К стр. 42.

Узнав о смерти брата, Анупу не колеблясь идет в Долину Кедр. Факт смерти Баты магически разрушает между ними преграды и открывает ему местонахождение «Долины». Он бесстрашно отправляется в путь, опираясь на посох, о котором говорится в текстах, что он сообщает силу и жизнь.

В тот момент, когда Анупу схватывает свое оружие, он предстает перед нами в древнем облике — воинственного бога Анубиса, подробные сведения о котором сообщает Биссинг¹⁹⁵. Анубису родственны Вепуат, с которым он впоследствии слился, и Македон. Эти «шакаловидные» боги изображаются постоянно с жезлами, а Вепуат значит «открыватель путей».

При виде брата, лежащего «действительно мертвым», Анупу плачет. Это, с одной стороны, непосредственное [80] проявление горя, с другой — это может рассматриваться, как эхо надгробного плача, имевшего магическую силу. Плачем и причитанием воскресили Исида и Нефтида Осириса; их плач был живителен и для усопшего и иногда писался на заупокойных папирусах. Вследствие этого не лишено интереса несколько дольше остановиться на такого рода плаче. Мы находим его в сказочной и легендарной литературе всех народов. В руне о пораженном на смерть Бальдуре всеобщее оплакивание героя

¹⁹¹ См. W. A. Clouston, Pop. Tales, II, 347, Ralston (Перевод русских сказок), Cosquin Contes pop. de Lorraine, I, 173, A. Lang, Mythes, etc., 602. См. также статью Кузьмичевского-Драгоманова в «Русской Старине», 1887 г.

¹⁹² Wuk Stephanowitsch Karadschitsch, Volksmärchen der Serben, № 29, стр. 175.

¹⁹³ Cavallius und Stephens, Schwedische Volksmärchen.

¹⁹⁴ Pentamerone, № 9.

¹⁹⁵ «Zum Wolf- und Hunde Got!». Recueil de travaux, XXVII, 249.

является единственным условием, на котором богиня преисподней, Гела, соглашается отпустить его на землю. И плакало по нем все живое и мертвое. С плачем воскрешает героя «Калевалы» Лемминкайнена его мать и т. д.

К стр. 43.

После семилетних поисков Анупу находит сердце Баты в виде зерна. В этом, как сказано выше, следует видеть отражение из мифа об Осирисе, где тело божества прорастает колосющимися стеблями¹⁹⁶. Превращение сердца Баты, надо думать, не было внезапным, а явилось следствием эволюции в течение всего его пребывания на дереве. Так, «имя», во многих случаях равноценное с сердцем, будучи начертано на листьях священного дерева (илипольского и т. п.) — что одинаково с возложением сердца на его вершину — зеленеет¹⁹⁷, т. е. постепенно проникается растительным началом и мало-помалу становится плодом.

Значение воды.

Значение воды многостороннее. Вода омывает тело, или, что то же, очищает сердце. «Возлияние из свежей воды», говорит Масперо в примечании к переводу интересующего нас места «Повести»: «необходимо для умершего; без нее он не может ожить вновь». «Я пришел, говорит умершему Осирису его сын Гор: и я принес тебе свежую воду из Элефантины, которою ты можешь освежить свое сердце»¹⁹⁸. Окропления и омовения мумии — необходимая часть погребальных обрядов с древнейших эпох. Уже в Текстах Пирамид (§ 1169–1172) [81] Кебхет, дочь Анубиса (?), подносит покойному Осирису-царю четыре сосуда с водой. «Этим она освежает сердце царя и. р., чтобы он вернулся к жизни»¹⁹⁹.

«Живая» вода.

«Живая» и «мертвая» вода играют заметную роль в сказаниях всех народов. Подробно об этом трактуется в упомянутой выше книге Вюнше²⁰⁰. «Из космогонических и теогонических мифов и сказаний народов, говорит ее автор: мы воспринимаем kloкотание Живой воды, созидающей жизнь и возбуждающей жизнь, приближающуюся к концу или совсем иссякшую». К этой книге отсылаем читателя.

К стр. 43.

По воззрениям египтян подлинным местом, где помещалось сердце, была не грудь, а живот. Текст, приводимый Берчем²⁰¹, говорит: *rdjt.n.š ib.š m ht.š* — «поместила она сердце свое в животе своем». Отсюда понятно, почему Бата должен был проглотить сердце, чтобы воскреснуть: попав к нему в желудок, оно оказывалось на своем месте.

Бата выпивает чашу с водой, сердце становится на свое место и он оживает. То, что для него при этом делает в «Повести» Анупу²⁰², в священном тексте, начертанном на ермопольском саркофаге XII дин.²⁰³ делает для умершего Гор. Мы читаем там следующее: «Слава тебе, отец мой Осирис. Вот я пришел к тебе, я — Гор, отверзающий твои уста, вместе с Птахом, чарующий тебя вместе с Тотом (вариант — Птах), я влагаю тебе сердце твое в (?) тело твое. Ты вспоминаешь забытое тобою.... Я даю тебе превращаться» и т. д.

Из Текстов Пирамид узнаем, что подобное же делают для умершего и другие божества: анонимная «небесная богиня» (Изреч. 828–835), Нефтида и др. Причем в «Текстах» сердце, как и в «Повести», рассматривается как средоточие сознания и ощущения. [82]

¹⁹⁶ Об Осирисе, как духе зерна и деревьев, см. подробно у Фрезера, *Le rameau d'or*, т. III, стр. 169–197.

¹⁹⁷ См. Lepsius, *Denkmäler*, III, табл. 169.

¹⁹⁸ Кн. Мерт., CLXXIII, 30.

¹⁹⁹ См. Breasted, *Religion and Thought*, 136.

²⁰⁰ Именно во второй ее части «...Das Lebenswasser».

²⁰¹ S. Birch, *On formulas relating to the heart*. *Aegypt. Zeitschr.*, V, 16–17.

²⁰² См. о миф. значениях целования братьев — Moret, *Rit. Journ.*, 88–89.

²⁰³ Ныне в Каире, № 28092.

К стр. 44.

Первое превращение воскресшего Баты — в «Большого Быка», — «Наш герой», говорит Масперо, «являясь одною из форм бога с двойной бычьей головой, легко становится священным быком»²⁰⁴. Происхождение священных быков, особенно Аписа, повито глубочайшей тайной. Согласно легенде, Аписа произвел на свет лунный луч, павший в лоно непорочной телки. Превращение в священного быка отмечается Д. Брэстедом, как факт скрещения в Бате осирисовых отражений с отголосками солнечной теологии. «Легко разглядеть», говорит он, «в непогибающей жизни Баты, переходящей из одной формы в другую, в особенности кедра и персеи, народную версию некоторых эпизодов Осириса, переплетенных с мифом бога-солнца. Следует отметить, что Бата является последовательно персеей Осириса и быком солнца». Брэстед при этом напоминает о сложной форме божества «Амон-Ра-Уннофр», где оба бога сочетались в одно²⁰⁵. Культ священных быков, подобно культу других животных особенно развился в позднейшее время. В Мемфисе, по словам Страбона, Апису воздавалось поклонение в особом священном помещении. Впереди был двор, рядом с которым находилось помещение для матки быка. На этот двор в определенное время выпускали быка; ему позволяли несколько раз обежать вокруг, после чего его вели обратно в его помещение²⁰⁶. Это последнее сообщалось с дворцом. Отсюда понятно, что Бык-Бата мог однажды появиться в комнате «шепсет».

«В том, что Бата прибыл туда, где находились Они (фараон), мы имеем, говорит Масперо²⁰⁷: отголосок очень древней традиции, по которой мертвый переносился в область и во дворец Осириса священным быком или короной Хатхор. Нередко можно видеть на фиванских гробах, имеющих желтый фон, от XXI и следующих династий, сцену, представляющую владельца гроба верхом на одном из вышеназванных животных или лежащим на его спине в виде мумии». [83]

Ликования и жертвы, приносимые быку-Бате, в точности воспроизводят встречу новоявленного священного быка. Поэтому много говорить о них не представляется надобности, равно как и о том, что нашедший его и владелец бывали щедро награждаемы. Полиэн (VII, 11, 7) передает, что нашедший Аписа при Дарии получил 100 золотых талантов.

В связи с появлением быка в «уабет'е» фаворитки, Масперо напоминает о странных причудах, которыми временами предавался мендесский баран²⁰⁸.

Фольклористические параллели.

Отмечая то, что Бата идет вслед за женой, как бы в погоню за ней, Потанин находит этому параллель в сибирской халхасской легенде об Абатае²⁰⁹. За Абатаем, похитителем святыни, Эрдени (по бурятской версии, женщины), гонится Эрлик,— возможно, что олицетворение двурогого месяца, в виде быка или в сопровождении быка.

К стр. 46.

Убийство священного животного было преступлением против всей его породы, и царя этой породы — Аписа, Мневиса и т. п. Оно было равносильно убийству бога и накликало бедствия на всю страну. Ясно, почему так удручила сердце фараона жестокая просьба его фаворитки. Чтобы умиловить божество, священному животному, обреченному на заклятие, приносились предварительно жертвы. Затем назначались торжественные похороны. Если животное съедалось, то все же погребались кости. В противном случае оно бальзамировалось, покрывалось повязками и золочеными картонажами; его снабжали амулетами и обставляли гробницу так, как если бы в ней погребался человек. Усыпальница

²⁰⁴ G. Maspero, Contes pop., стр. 16 сн. 2.

²⁰⁵ J. Breasted, Religion and Thought, стр. 360.

²⁰⁶ A. Wiedemann, Der Tierkult, стр. 23–24.

²⁰⁷ Contes pop., стр. 17.

²⁰⁸ Геродот, II, XLVI и Wiedemann, Herodots Zweites Buch, стр. 216, 218.

²⁰⁹ См. Потанин, «Сага о Соломоне», 1912 г.

либо специально воздвигалась для каждого данного священного животного, либо утилизируются расхищенные гробницы людей, не заключавшие мумий. Кроме отдельных погребений существовали коллективные. Таковы — гигантский Серапей, вблизи Мемфиса, где Аписы хоронились в катакомбах один рядом с другим, погребальные пещеры для ибисов близ Саккары, огромная пещера для крокодилов возле Манфалута пещера для обезьян в Фивах и т. д. [84]

К стр. 46.

Странным может показаться заклятие священного быка. Однако, мы знаем, что это случилось не с одним Батой, но и с другими священными животными и в частности быками. Фл. Питри говорит по этому поводу следующее: «Обычай питаться священным фиванским бараном и мемфисским Аписом, причем его череп и костяк погребались с необычайной торжественностью, показывает, как ритуальная трапеза сочеталась с величайшим почитанием и поклонением во времена исторические²¹⁰. Череп быка не всегда только хоронился. Черепа служили с древнейших времен, как указывает тот же автор, священным амулетом, и, как таковые, они имели разнообразное применение. Так, напр., они помещались в основании зданий, сообщая последним долговечность²¹¹. Фаворитка высказывает пожелание поесть печени быка. «Смысл этого, говорит Фл. Питри: странным образом объясняется из современного поверия на верхнем Ниле. Дарфурцы полагают, что печень — седалище души²¹², и поэтому, если бы она съела печень, она разрушила бы душу Баты или уничтожила возможность для нее воплотиться»²¹³. В настоящее время сопоставление с дикарями — прием очень распространенный: это упрощает взгляд на великие цивилизации древности. Однако, здесь, как и в большинстве других случаев, мы находим подобные воззрения также у высоко цивилизованных народов. Напомню миф о Прометее, слова Киклопа у Феокрита²¹⁴ и т. п. — у древних эллинов, многократное упоминание печени, как равноценной сердцу, душе — в «Сказках 1001 ночи» («Камарельзаман», «Зерно красоты» и т. д.) и т. д.

Фараон посылает для заклятия быка жрецов-«сетену», закалывателей жертвенных животных. Если бы то был не священный, а простой бык, то были бы посланы также [85] врачи для освидетельствования того, насколько он годен для жертвенной трапезы. Подобные осмотры практиковались и в обыденной жизни, особенно в позднее время. Только нельзя их сравнивать, как указывает Видеман²¹⁵, с теперешним осмотром мяса. Тогда боялись не бактерий, а демонов. Животные, одержимые злым духом, могли передать их всякому, поевшему их мяса. Нечто подобное мы имеем, по мнению Видеманна²¹⁶, и в «Повести». Бата поселяется на время в теле жены, только не как демон, ни минуты не дающий покоя тому, в кого он вселился, а как человеческий зародыш. Поэтому и способ инкубации иной. Он входит не через мясо печени, съедаемой фавориткой, а через щепку или стружку. И временное пребывание в теле жены не является для Баты целью. Он ее не тревожит, пока она носит его. Не пугать, не мучить нравственно хочет Бата свою жену. Он желает воздать ей за преступление публичным изобличением и смертью. Этим объясняется, почему он входит в нее не как демон, а как «дитя человеческое», которому суждено впоследствии обрести безграничную власть фараона. Толкование Видеманна не лишено остроумия, но натяжка несомненна. В явлении быка-Баты мы имеем не *одержанье* священного быка *духом* или *демоном*, Батой, а *превращение* Баты-человека.

²¹⁰ Fl. Petrie and Quibell, Nagada and Ballas.

²¹¹ Ср. Eug. Léfébure, Le Bucrane, Sphinx, т. X, 1906 г.

²¹² Frazer, Gold. Bough, II, 88.

²¹³ Fl. Petrie, Eg. Tales, II, 81–82.

²¹⁴ Ид. XIII, ст. 16 и дал.

²¹⁵ Der Tierkult der alten Aegypter, стр. 14.

²¹⁶ Op. cit., стр. 15.

К стр. 46.

Когда несут закланного быка, на землю падают две капли крови и из них вырастают две персеи. Среди многих народов, в частности семитов, напр., арабов, «кровь рассматривается как носительница души или жизни»²¹⁷. Договор с демоном о душе в сказаниях народов и произведениях отдельных авторов подписывается кровью. Возникновение растения из крови убитого героя сюжет распространенный. Всем известен чудный цветок, выросший по повелению Аполлона из крови Гиацинта, и т. п.

Относительно персеи мы читаем у Ньюберри²¹⁸: «В частных гробницах XVIII и позднейших династий [86] в Фивах нередко встречается средней величины желтый плод, почти яйцевидной формы и с четырехлепестной чашечкой. В пиршественных сценах той эпохи ее часто держат в руках гости, которые иногда подносят его к носу, как цветок лотоса. Во время Аменхотпа III и Эхнатона делались из глазурированного фаянса подвески к ожерельям в виде этого плода». Как устанавливает Ньюберри, это плоды *Mimusops Schimperi*. Они желты, очень сладки и, подобно цветам, чрезвычайно ароматны.

Доктор Швейфурт установил, что *Mimusops Schimperi* — персея²¹⁹ древних. Эти последние свидетельствуют о ней следующее. Диоскорид отмечает, что персея «встречалась в Египте, что она несла съедобный плод и процветала в особенности в Верхнем Египте». Страбон (XVII, 2) говорит, что персея «растет в Египте и Эфиопии, и ее плод крупной величины и сладок». Диодор (I, 1) пишет: «В Египте имеются различные сорта деревьев, в их числе *persica* (следует читать *persea* — персея), плоды которой удивительной сладости... называемые *bates*, подаются, вследствие своего восхитительного вкуса, на пирах в конце десерта, как самый приятный фрукт».

Из этих свидетельств мы видим, что, благодаря природным свойствам, персея занимала в обыденной жизни не последнее место, независимо от общеизвестных плотничных и столярных ее применений. Кроме того, она входила в число священных деревьев, будучи приобщена к Осирису. «По ту и по другую сторону от входа в храм Дейр-эль-Бахри», говорит Масперо²²⁰, «стояло по персею и Навилль еще нашел стволы засохших деревьев на том месте, где Вилькинсон поместил у себя на плане основания обелисков. Шпигельберг очень остроумно сблизил их с двумя персеями Баты». Персеей, по-видимому, являлось и илиопольское священное дерево «ишед»²²¹. [87]

К стр. 47.

Поклонение деревьям обычно среди первобытных народов²²². Оно было повсеместно распространено в Египте²²³ и многочисленные пережитки его существуют до сих пор в мусульманском Египте. В Туринском свитке Книги Мертвых, в гл. СІХ изображен на заставке умерший в поклонении перед деревьями, за которыми барка Ра. Впереди Ра бычок со звездой на спине. Смоковница была связана с восходом солнца, отсюда понятно присутствие как барки, так и бычка, символа новоявленного солнца. В тексте той же главы говорится об изумрудных персеях, между которыми восходит солнце.

В связи с тем, что персея в «Повести» вешает своей жене, нелишне вспомнить, что согласно Плутарху египтяне сравнивали листья персеи с языками. Лефобюр²²⁴ отмечает этот факт, в связи с соответствующим эпизодом «Повести», как свидетельство того, что египтяне «не боялись приписывать деревьям личность и способность речи». Далее Лефобюр напоминает, что отрывок поэтического любовного папируса Туринского музея воспроизводит род спора между тремя деревьями²²⁵.

²¹⁷ Fl. Petrie, Eg. Tales, II, 83.

²¹⁸ The Persea tree in Anc. Egypt. P. S. B. A., Дек., 1899.

²¹⁹ См. также Ch. E. Moldenke, Über die in alt. Ägypten erwähnten Bäume, Лейпциг, 1886.

²²⁰ Contes pop., стр. 18, прим. 1.

²²¹ См. Eug. Léfébure, L'arbre sacré d'Héliopolis, Sphinx, т. V, стр. 1–22 и 65–87, 1902 г.

²²² См. об этом подробно у Фрезера, Le rameau d'or, т. III, стр. 1–92.

²²³ См. G. Maspero, Histoire anc, 1,121; V. Scheil, Cinq tombeaux thébains. Mission du Caire, V (гробница Нахта).

²²⁴ L'arbre sacré d'Héliopolis, Sphinx, 1902, т. V, стр. 1–22.

²²⁵ См. M. Müller, Liebespoesie, 38–40.

К стр. 48.

В том, что при срубании персей, щепка попадает в рот возлюбленной фараона, Масперо видит мифологический намек: «Каждый вечер», говорит он, «солнце входило в рот богини Нут, становившейся вследствие того беременной и на следующее утро производившей на свет новое солнце»²²⁶. Что касается параллельных многочисленных легенд о зачатии от принятого внутрь предмета, то они собраны Акад. А. Н. Веселовским²²⁷.

К стр. 48–50.

Относительно дальнейшего остается сказать немного. Молодого царевича воспитывают, назначают князем [88] Куша — Эфиопии, потом «наследником» всего Египта. Когда он подрастает, его мнимый отец, фараон, «возлетает на небо», другими словами — умирает. Слово «возлетает» в подобной формуле представляет собою эвфемизм, обычный для официального египетского стиля. Сходное выражение («Царь устремился на небо») мы находим в начале «Рассказа Синухета».

Взойдя на престол, Бата тотчас созывает вельмож и избочичает перед ними свою жену. После того он царствует 30 лет — минимальный срок для празднования юбилея, так наз. «хлеб-сед», о котором нам постоянно говорят тексты и изображения, но смысл которого все еще не ясен²²⁸.

«Повесть» заканчивается энергичной формулой составителя или переписчика, обращенной к тем слушателям, или читателям, которые вздумали бы сказать что-либо против нее. Предостерегающая формула, однако, едва ли была нужна. В наши дни «Повесть», переведенная на многие языки, пользуется самой широкой популярностью. То же, по-видимому, было и в древнем Египте, откуда она заносилась солдатами, торговцами и путешественниками в страны тогдашнего культурного мира.

Мотив превращений.

Коснемся в заключение мотива превращений в сказочной литературе. Много сходных сюжетов упомянуто у Лепаж-Ренуфа²²⁹, Коскена²³⁰ и Масперо²³¹. Не приводя содержания всех сказок, считаю интересным отметить несколько. В немецкой сказке, записанной в Гессене²³², пастух, сделавшись полководцем, теряет непобедимую шпагу, которую у него похищает хитрая дочь враждебного царя. Полководца побеждают и убивают, после чего рассекают на куски его тело и посылают в ящике к его повелителю. Кудесники возвращают убитому жизнь и одаряют его способностью превращаться по желанию. Обернувшись чудесной лошадью, герой [89] проникает к враждебному царю. Коварная принцесса велит отрубить ему голову. Из трех капель крови, упавших на землю, вырастает на следующий день прекрасное вишневое дерево. Принцесса просит отца срубить дерево. Из трех стружек, отлетевших от дерева и упавших в озеро, возникают три утки и т. д.

Коскен отмечает поразительное сходство между египетской «Повестью» и немецкой сказкой. Тут и там герой появляется сначала в виде красивого четвероногого животного и заставляет вести себя ко двору враждебного царя, где находится женщина, виновница его смерти. В обеих сказках эта женщина добивается от царя приказа убить животное. Далее, тут и там капли крови из шеи убитого животного, попав в землю, порождают дерево или два дерева. Деревья срубаются благодаря проискам принцессы, но жизнь героя, скрытая в стружках или щепке, возрождается вновь, и герой, пройдя через новое превращение, является в своем настоящем человеческом виде и творит суд и расправу.

²²⁶ G. Maspero, *Etude de Mythologie*, II, 25–26.

²²⁷ Партеногенезис. Собрание сочинений, II, 1 (Поэтика сюжетов), 58–61.

²²⁸ См. о нем А. Moret, *Royauté pharaonique*, 235–281.

²²⁹ *Parallels in Folklore*, в «Life-Work».

²³⁰ *Contes pop. de Lorraine* и *Questions historiques à propos du Conte des deux frères*.

²³¹ *Contes pop. de l'Égypte anc*, Introduction.

²³² J. W. Wolff, *Deutsche Hausmärchen*, стр. 394 и дал.

В основном с этим сходна венгерская сказка²³³. Она только еще вносит новую черту сходства с египетской сказкой. Коварная жена *просит дать ей поесть печени животного*, которое она хочет погубить.

Далее Коскен сближает египетскую «Повесть» с современной греческой сказкой, записанной в Айвали, древней Сидонии, в М. Азии²³⁴. В ней мы имеем опять-таки обреченное животное, капли крови, дерево, стружку.

Сходные превращения мы находим во французской сказке «Incarnat, blanc et noir»²³⁵, в одной из индийских сказок упоминавшегося выше сборника мисс Фрир²³⁶ и т. д. В сказке из немецкой Трансильвании²³⁷ интригантка желает лечь на досках, сделанных из золотой ели, которая представляет собою превращение погубленного ею [90] ребенка. Ели срубают и из них делают ложе для царицы. Сопоставим с этим аналогичную просьбу фаворитки в нашей «Повести». Египетская сказка не говорит, какая именно «прекрасная мебель» изготавливается из смоковниц. Но весьма возможно, что фаворитка, почувствовав себя беременной в тот момент, когда рубили деревья, приказала сделать из них, как в трансильванской сказке, родильное ложе, на которой она могла бы произвести на свет младенца, порожденного тем же самым деревом.

Сопоставление В. Стасова.

Из числа попыток найти сказку, которая в основных чертах *целиком* повторяла бы «Повесть о двух братьях» следует отметить как единственно сколько-нибудь удачную — Владимира Стасова. В статье «Древнейшая повесть мира»²³⁸ Стасов приводит восточный мотив, где по его словам «в одной нераздельной последовательности мы встречаем почти во всей полноте ту самую «Повесть», какую рассказывал египетский писатель Эннана египетскому царевичу Сетуи-Мернепта». Это история царевича Сиавуша в Шах-Намэ (XII в. по Р. Хр.). Вот вкратце ее содержание. Иранский царь Кей-Каус посылает своего сына Сиавуша проведать его жен и в том числе главную, Судабэ, которая для Сиавуша «все равно, что самая нежная мать». Сиавуш находит Судабэ сидящей на троне, словно блестящая звезда, покрытая локонами, падавшими один на другой, и ее косы, благоухающие мускусом, висели до самых ее пят. Сиавуш дважды посещает Судабэ, и всякий раз она просит его отдать ей «один день своей молодости», взамен чего обещает великие блага. Сиавуш отвергает ее любовь, как страшный грех, и говорит ей: «Держи про себя свою тайну и не говори ее никому. Я же только и думаю, как бы ее скрыть. Я смотрю на тебя все равно, как на мать». Боясь, что он все же ее выдаст, Судабэ симулирует нападение. Царь сначала верит, но потом, когда Сиавуш проходит через грозное испытание огнем, убеждается в его невинности. Сиавуш навсегда покидает родину, боясь наветов Судабэ. Он поселяется в далекой стране, где строит дворец и женится на девушке чудной красоты. Боги предсказывают ему близкую насильственную смерть. Сиавушу снится вещий сон, который он сообщает своей жене Ференгиз. Ему известно все, что с ним [91] будет. Придет ее отец Афразиаб, его, Сиавуша, схватят и убьют, а она после того родит сына, который, став великим царем, отомстит за него. Предвидение исполняется. Сиавуша всенародно закалывают, и из его рассеченного горла льется кровь, которая, падая на землю, производит растение «Сиавушеву кровь». Сказка заканчивается тем, что сын Сиавуша Кей-Хозра мстит за отца и воцаряется в Иране.

Как ни сходна во многих частях эта сказка с египетской «Повестью», приходится, тем не менее, сопоставлять ее с оговорками. В ней отсутствует мотив превращения, так глубоко и богато представленный в «Повести». В ней нет ни определенной мифологической основы,

²³³ O. L. B. Wolff, Die schönsten Märchen und etc., стр. 229 и дал.

²³⁴ J. G. von Hahn, Griechische und albanische Märchen, № 49.

²³⁵ Cabinet des fées, т. XXXI, стр. 233 и дал.

²³⁶ Old Deccan Days, № 6.

²³⁷ J. Haltdrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, № 1.

²³⁸ Вестник Европы, 1. с.

ни нравственной тенденции. Наоборот, в египетской «Повести» многочисленные точки соприкосновения с осирисовым и солнечным мифом, а также отражение древнего почитания кинопольского бога Бата, позволяют смотреть на нее как на популяризацию религиозных жреческих учений, а единый моральный стимул, движущий поступками главного героя, придает ей общечеловеческое значение, как в древности, так и в наши дни.

Сходство между сказкой, приводимой В. Стасовым, и «Повестью о двух братьях», касается чисто внешних сторон. История царевича Сиавуша не имеет никакого отношения к той грандиозной религиозно-мифической и моральной концепции, которая запечатлена в египетской «Повести». Приходится установить на основании имеющихся фольклористических данных, что нет ни одной сказки, аналогичной египетской, взятой в целом и по существу²³⁹. [92]

Заключение.

Сводя детальное исследование «Повести о двух братьях» к немногим положениям, можно сказать следующее.

Бата вырисовывается перед нами как человек, как бог и как символ нравственного очищения через страдание.

Как человек, Бата является в начале «Повести» как бы утонувшим в стихийной жизни полей и лугов. Стадо, с которым он никогда не расстается и желания которого он спешит исполнить, властвует над ним, заслоняет его индивидуальность. Но постепенно Бата вырастает. Из безличного батрака он становится сверхчеловеком, из сверхчеловека — богом. Велики его страдания, но неизмеримо больше его неослабевающая воля к добру и свету. Пройдя семь этапов-превращений, в человека, кедра, зерно, быка, персеи, дитя, царя — Бата «возлетает на небо» и приобщаются к сонму богов.

Как бог, Бата являет отраженный облик доисторического божества Бата; он повторяет страдания «бога с неподвижным сердцем» — Осириса; некоторые черты заставляют вспомнить и солнечный миф.

В нравственном отношении Бата представляет собою центр борьбы добра и зла, которую остро чувствовал и в меру сил своих двигал к конечному разрешению, в смысле торжества правды и истины, всякий египтянин, желавший стать «правогласным». То же под космическим углом зрения воспринимается, как борьба света и тьмы, дня и ночи, светозарного ястреба-солнца с мрачными исчадиями Апопи и Сетха. [93]

К этому можно добавить, что, ища стихийных отождествлений, некоторые исследователи хотели видеть в Бате и других лицах «Повести» олицетворение сил ежегодного умирания и возрождения природы.

²³⁹ Я сознательно не затрагиваю вопроса о влиянии «Повести о двух братьях», в целом или в частях, на сказочные мотивы других народов, ибо этот вопрос, как и более общий о влиянии всего древнеегипетского фольклора, остается до сих пор темным. Относительно передвижения мотива «Повести», точнее ее первой части, определенно высказывался Брэстед (Religion and Thought., стр. 215). Американский египтолог полагает, что после того, как она обращалась несколько веков в самом Египте, она перешла оттуда в Палестину, в Моисеевы Книги, вместе с которыми дошла до нас, как история Иосифа. Это мнение, однако, требует доказательств.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие - - - - -	3 [3]
Повесть о Двух Братьях - - - - -	17 [29]
Комментарии и фольклористические сопоставления - - - - -	28 [53]