

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Неклюдов С.Ю.

**Типологическая реконструкция и анализ
палеофольклорных форм на материале фрагментарных
памятников традиционной словесности**

Москва 2020

Аннотация. Среди дошедших до нас текстов древнеегипетской словесности есть несколько повествовательных произведений, которые в публикациях, переводах и исследованиях обычно называются сказки, повести, Märchen, Sagen, tales, stories, romans, contes и пр. Из-за их плохой сохранности и наличия многочисленных лакун перед исследователем встают проблемы реконструктивного характера, требуется заполнение содержательных пробелов, без чего многие поврежденные фрагменты вообще не могут быть адекватно поняты. Дополнительные возможности для их прочтения способен дать инструментарий сравнительной фольклористики, поскольку без включения рассматриваемого предмета в соответствующие типологические ряды невозможно понять его подлинное значение в культурной традиции. Сопоставление с этими древними памятниками устных вариантов тех же сюжетов проясняет их некоторые темные места в повествовании. Подобным образом дело обстоит и со сказкой «Обреченный царевич» (XIII в. до н. э.), детальному рассмотрению которой и посвящена статья.

Неклюдов С.Ю., ведущий научный сотрудник лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2019 год.

Содержание

1 «Сказки» и «повести» Древнего Египта в культурно-исторической перспективе.....	4
2 «Обреченный царевич»: сюжетно-мотивный анализ.....	10
2.1 Предсказание.....	11
2.2 Изоляция как попытка спасения.....	13
2.3 Нарушение запрета.....	15
2.4 Добровольное изгнание.....	16
2.5 Переправа.....	17
2.6 «Конкурс женихов».....	17
2.7 Принцесса в башне.....	18
2.8 Хромой пришелец.....	20
2.9 Биографическая легенда.....	22
2.10 Прыжок к окну.....	23
2.11 Гнев князя.....	24
2.12 Примирение с тестем.....	26
2.13 Первое преодоление судьбы.....	27
2.14 Интрига незавершенного финала.....	29
3 Агенты судьбы: собака, змея и крокодил.....	30
4 «Нарративные возможности» сюжетной реконструкции.....	38
5 Повествовательная модель и содержание традиции.....	44
Сокращения.....	51
Литература.....	52

1 «Сказки» и «повести» Древнего Египта в культурно-исторической перспективе

Среди дошедших до нас текстов древнеегипетской словесности есть несколько повествовательных произведений, которые в отечественных публикациях, переводах и исследованиях обычно называются «сказками» или «повестями» (в западных работах – *Märchen, Sagen, tales, stories, romans, contes* и пр.) [Erman 1890; Petrie 1895; Wiedemann 1906; Gardiner 1932; Lefebvre 1949; Коростовцев 1973: 25–28; Лившиц 1979: 146 и сл.; Lalouette 1987; Hubai 1992: 277–300; Белова, Шеркова 1998 и т.д.]; за этой терминологической неустойчивостью скрывается поиск уместного литературного обозначения и, в сущности, нерешенность жанровой проблематики, важность которой для адекватного прочтения данных повествований еще не в полной мере осознана.

Из-за плохой сохранности текстов и наличия в них многочисленных лакун, перед исследователем прежде всего встают проблемы реконструктивного характера. Кроме решения лингвистических, текстологических и палеографических задач (включая восстановление языковых дефектов папируса) [Mattha 1951: 269–272; Bowling 1963: 2022–2023; Wente 1969: 1–14; Korostovtsev 1969: 13–18; Barns 1972: 159–166; Cruz-Uribe 1986: 18–20, и др.], требуется также заполнение содержательных пробелов, без чего многие поврежденные фрагменты вообще не могут быть адекватно поняты. Опыты такого рода, естественно, делаются, но, как правило, не выходят за пределы самой египтологии – обращение к сравнительным материалам в данной области встречается довольно редко, что, видимо, связано с отношением к древнеегипетской культуре как к некой «первичной древности», внешние параллели к которой заведомо не могут иметь объяснительной силы. Кроме того, «литературному измерению» египетских текстов (имея в виду рассмотрение текста как целого, с его структурными, семантическими и прагматическими признаками) не

уделяется достаточное внимание еще и потому, что все силы исследователя уходят на изучение их языка, хотя, конечно, для понимания текста невозможно довольствоваться грамматическим уровнем – без учета его «литературных» и функциональных характеристик [Meltzer 1987: II.B (conclusion)].

Почти не используется при анализе данных произведений инструментарий сравнительной и теоретической фольклористики¹, который способен дать дополнительные возможности для их прочтения². Египтологи в лучшем случае ограничиваются общими замечаниями о фольклорности сюжетов и мотивов в соответствующих повествованиях [Erman 1923: 210; Рубинштейн 1979: 168], продолжая тем не менее, видеть в них почти исключительно продукт книжной словесности, и именно с подобной точки зрения оценивают мастерство их составителей [Otto 1967: 1–58], что подчас приводит к спорным заключениям. Так, рассмотрение «Повести о двух братьях» как литературного сочинения, интерпретируемого с исключительной опорой на литературоведческую методологию [Blumenthal 1972: 1–17], входит в противоречие с его сугубо фольклорным характером, на что указывает не только фольклорность всей фактуры данного текста³, его сюжета и композиции, но и сохранение устных версий у народов Западной Африки и юга Аравийского полуострова [Березк. F70C; Котляр 2015: 262–

¹ По мнению Э. Мельцера, проблемы устного повествования чаще обсуждаются в импрессионистической манере с недостаточным количеством тщательной оценки объективных критериев [Meltzer 1987: I. A.8.a.; D.1.c].

² Ср. замечание Г. Позенера об общем пренебрежении ресурсами египетского фольклора в работах такого рода [Posener 1953: 107], а также детально продуманный проект Э.С. Мельцера, к сожалению, так, видимо, и не получивший практической реализации и оставшийся лишь развернутым проспектом устного доклада [Meltzer 1987]. Мне же известен лишь один опыт работы в этом направлении [Чегодаев 2003]. Пользуюсь случаем выразить признательность М.А. Чегодаеву за ценнейшие египтологические консультации, без которых данная работа не могла бы быть проделана.

³ Как справедливо отмечалось, устные vs литературные установки и «сигналы» должны иметь самые прямые последствия для текстообразования [Meltzer 1987: I.A.8.b].

272; Belcher 2005: 24–30; Dantioko 1978 : 109–119; Sorin-Barreteau 2001: 200–226 (№ 25); Müller 1907: 89–95, 102–110 (№ 16, 22); Наумкин, Коган 2013: 186, 179–197 (№ 19)], а также далеко за пределами данного региона, в частности, в традициях центральноазиатских народов [Porre 1975: 9–45; Илишкин, Очиров 1962: 190–199; Потанин 1891: 156–163; Валиханов 1985: 298; Потанин 1897: 293–350; Потанин 1899: 233 и сл.; Жирмунский 1974: 357–359].

Сопоставление с этим древним памятником устных сюжетных вариантов, прежде всего, наиболее близкой к нему архаической редакции охотничьего племени гоу⁴, проясняет некоторые темные места «Повести». Это в свою очередь свидетельствует в пользу первичности фольклорной версии, откуда следует, что нарративная разработка текста, соответствующая устойчивым фольклорно-мифологическим моделям (Березк. F70, F70C и др.), принадлежит устной традиции, а не мастерству древнеегипетского книжника. Вообще, опыт научной фольклористики говорит о том, что в случае, когда мы встречаемся с совпадением структур письменного текста и многочисленных устных записей, источник уместнее искать в фольклоре (если, конечно, это не фольклоризация книжного произведения, признаки которой могут быть опознаны при специальном сравнительно-текстологическом анализе).

Подобным образом дело обстоит и со сказкой «Обреченный царевич» [Goodwin 1874: 153–160; Maspero 1882 (1911): 203; Lefebvre 1949: 123–124; Schott 1950: 192; Manniche 1981; Лившиц 1979: 78; Коростовцев 1973: 65–66. Кацнельсон, Мендельсон 1956: 62–63; Белова, Шеркова 1998: 47–52]; к ее детальному рассмотрению я вернусь ниже. Нет никаких оснований считать, что ее композиция есть плод искусного литературного монтажа «сказочных моментов, типичных для мирового фольклора» [Рубинштейн 1979: 167–168] – перед нами «классическая» композиционно-тематическая схема устного повествования, описанная В.Я. Проппом, а что касается самого сюжетного

⁴ Народность сонгаи (долина Нигера), условно относимая нило-сахарской языковой макросемье [Dupuis-Yakouba 1911; Belcher 2005: 24–30; Котляр 2015: 262–272].

типа сказок о предсказанной смерти, то о его устном генезисе опять-таки свидетельствует широчайшее распространение данного сюжета в мировом фольклоре⁵. Неоправданной психологизацией является и избыточное педалирование переживаний персонажа повести:

Узнав о судьбе сына, фараон в «Обреченном царевиче» отчаянно пытается защитить его (*desperately attempts to protect him*), скрывая в каменном доме; мотив отцовской любви появляется, когда король не может отказать сыну (*motif of fatherly love is exposed when the king... is unable to deny his son's...*) в его просьбе о собаке; он демонстрирует то же сопереживание, когда, понимая, что больше не придется более увидеть сына, отпускает его (*He reveals the same empathy when he, being well aware that he might not see his son again, sends him off to have his adventure...*) [Salim 2013: 72–73].

Все это – очень современное прочтение древнего текста, не дающего никаких оснований для расширений такого рода. Описание бездетности родителей – не история семейной драмы в стиле прозы нового времени, а имеющий широчайшее распространение фольклорный мотив мифологического происхождения, содержащий в себе условие чудесного рождения героя. Насколько такой рассказ может быть ориентирован на эмоциональное сопереживание слушателей / читателей⁶ – вопрос дискуссионный; по крайней мере, у нас нет никаких свидетельств того, что подобные сказочно-эпические повествования⁷ могут сопровождаться столь

⁵ Один только перечень ссылок на региональные указатели и публикации текстов занимает в каталоге около шести страниц [AaThUth. Pt I: 573–578].

⁶ «С самого начала повествования, слушатели знакомятся с царем, который не имеет сына, что, несомненно, вызывало эмоциональный отклик, особенно в отношении отсутствия мужского потомства, у аудитории, хорошо знавшей, что это значит не иметь сына»; «мотивы мучительной бездетности, отцовской любви и сострадания, потери первенца или смерти ребенка, достигшего совершеннолетия – узнаваемые проблемы общества, как и для нас сегодня, что, несомненно, эмоционально привлекало аудиторию к этим историям» [Salim 2013: 70, 72–73].

⁷ Например: «В некотором царстве, в некотором государстве жил-был старик со старухой, и за всю их бытность не было у них детей. Вздумалось им, что вот-де лета их древние, скоро помирать надо, а наследника господь не дал, и стали они богу молиться, чтобы сотворил им детище на помин души» [Афанасьев 1985–1986, № 185]. Сомнительно, чтобы подобный текст мог вызывать у слушателей острое сочувствие к бездетному старику. Ср.: «По существу своему искусство

сильными реакциями в живой традиции. Не в меньшей степени это относится к угрожающим принцу опасностям, которые якобы должны вызывать сочувствие «любого египтянина»:

Многие дети в реальной жизни погибли от нападений собак, змей или крокодилов, иными словами от «судьбы», и король нашей истории за очень короткий период переживает те же жизненные трагедии, что и любой египтянин: отчаяние бездетности, радость получения сына, угрозы, которые безопасности и благополучию ребенка, постоянный страх родителей, вынужденных в конце концов признать свою беспомощность перед судьбой [Salim 2013: 73–74].

Речь опять-таки идет об устойчивых фольклорных мотивах, скорее всего, хорошо знакомых «любому египтянину» именно в данном качестве и воспринимаемых в соответствии с этой своей природой; сомнение вызывает и то, что «любой египтянин» мог идентифицировать свои житейские обстоятельства с ситуацией в семье такой сакрализованной персоны, как фараон. Столь же модернизирующим выглядит рассуждение о «лирической ноте» в «Обреченном царевиче», о которой якобы свидетельствует «внезапно вспыхнувшая любовь царевны к юноше и трогательная забота о нем, когда он стал ее мужем» [Рубинштейн 1979: 168]⁸. Весь матримониум сказочного повествования, включая систему свадебных испытаний и послесвадебных отношений, насквозь ритуалистичен, в основе выбора «брачного партнера» лежат не лирические чувства, а традиционные социальные институты, на огромном материале описанные этнографами и фольклористами [см.,

внеэмоционально. Вспомните, как в сказках сажают людей в бочку, утыканную гвоздями, и потом скатывают ее в море. <...> Поэтому искусство безжалостно или внежалостно, кроме тех случаев, когда чувство сострадания взято как материал для построения. Но и тут, говоря о нем, нужно рассматривать его с точки зрения композиции, точно так же как нужно, если вы желаете понять машину, смотреть на приводной ремень как на деталь машины, а не рассматривать его с точки зрения вегетарьянца» [Шкловский 1929: 192].

⁸ Подчеркну: сказанное здесь и далее относится только к сюжетно-композиционному уровню произведения и к его мотивному составу, не затрагивая стилистической фактуры, а в этом отношении мастерство древнеегипетского писца, по оценке специалистов, достигает к этому времени высочайшего уровня [Рубинштейн 1979: 151, 154–155, 159; Чегодаев 2016].

например: Мелетинский 1998: 305–317]; это, в сущности, касается и апелляции к народной лирике, обрядовые корни которой тоже хорошо изучены (начиная, по крайней мере, с А.Н. Веселовского). При прочтении древнего памятника, воспроизводящего подобные архаические структуры не следует использовать социальные и культурно-психологические коды Нового времени. Инструментарий, уместный при анализе «Страданий юного Вертера», непригоден для исследования «Обреченного царевича»⁹. Наконец, не представляются убедительными и психоаналитические трактовки данного сюжета [Redford 1990: 824–835].

Изучение литературных памятников такого рода предполагает обязательный компаративный аспект, поскольку без включения рассматриваемого предмета в соответствующие типологические ряды невозможно понять его подлинное значение в культурной традиции. Установление структурно-семантических параллелей между подобными текстами и отдельными сюжетами, эпизодами, мотивами в повествовательной словесности народов мира, устной и письменной, показывает, до какой степени данные произведения вписаны в ее систему. Так, выясняется, что один из древнейших египетских текстов, «Змеиный остров» (или «Потерпевший кораблекрушение»; XXI в. до н.э.) [Лившиц 1979: 30–36], является близкой аналогией рассказа о морских приключениях и чудесных островах, наиболее известный пример которого, как было давно отмечено [Golenischeff 1906. Т. XXIII; Рубинштейн 1979: 153], это арабские сказки о Синбаде-мореходе, книжные версии которых появились не менее трех тысячелетий спустя. Сказка «Царь Рампсинит и неуловимый вор» (в изложении Геродота) [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 169] имеет множество параллелей в фольклоре Востока и Запада (AaTh 951), то же касается сказок «Коршун и кошка» (взаимный страх, вражда, «договор о ненападении», его

⁹ Ср.: «Суждение об одном и том же поступке, как легко видеть, должно также изменяться соответственно стране, так как между народами существует такая же разница, как между одним столетием и другим» [Мериме 1963: 31].

нарушение, месть, направленная на детей) [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 144–146] и «Лев и мышь» [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 147–150] (лев ищет человека, который «сильнее всех зверей» и всех их победил; щадит по дороге пойманную мышь, которая затем спасает его, когда он попадает в сети охотника [AaTh 151, 75]). Сказание о Сатни-Хемуасе и его сыне Са-Осирисе является первым в мире рассказом о загробном «хождении по мукам» и «кармической» расшифровке адских мучений, а сказки «Змеиный остров» и особенно «Фараон Хуфу и чародеи» («Царь Хеопс и волшебники») [Лившиц 1979: 60–77] можно рассматривать как исторически первые известные нам образцы рамочной «обрамленной повести» («рассказ в рассказе»), получившей особенное развитие в индийской словесности, откуда она широко разошлась по литературам Востока и Запада [Гринцер 1963].

2 «Обреченный царевич»: сюжетно-мотивный анализ

Древнеегипетская сказка, обычно называемая «Обреченный царевич» (или «Обреченный сын фараона», XIII в. до н. э.), дошла до нас в единственном списке и в оборванном виде¹⁰. Насколько можно судить по сохранившемуся фрагменту, перед нами – типичное сказочное повествование, которое представляет собой рассказ о предначертанной смерти и об удачных (или неудачных) попытках избежать осуществления роковых предсказаний (AaTh 934). Буквально каждый элемент этого произведения имеет множество параллелей в мировом фольклоре [Egman 1923: 210], и именно их наличие дает основание и для типологической реконструкции отсутствующего финала сказки.

¹⁰ В составе «Папируса Харрис 500» (вместе с несколькими другими произведениями: «Взятие Иоппы», «Песни арфиста», стихи о любви). Палеографически датируется эпохой XIX династии, точнее, царствованием Рамсеса II или немного позже, временем египетских завоеваний в Палестине, Сирии и других странах. Хранится в Британском Музее; «существует легенда, которая гласит, что в момент открытия папирус был цел и что конец его погиб при взрыве пороховницы в доме Харриса в Александрии [Maspero 1913: 196]. Говорят также, что мистер Харрис успел до этого снять копию текста, но где она находится – никто не знает» [Чегодаев 1998: 47].

2.1 Предсказание

Как уже упоминалось, экспозиция включает темы бездетности царя и рождения у него сына после молитвы богам [Mot. T548.1; Пропп 1976: 206–240; Nörtersheuser 1981: 1395–1406], а также предсказания судьбы / смерти (Mot. M341), причем мировому фольклору известны все варианты этого мотива, используемые в данном произведении: предсказание тройной смерти (Mot. M341.2.4), смерти по конкретной причине / от конкретного предмета (Mot. M341.2), от укуса змеи (Mot. M341.2.21) и от крокодила (Mot. M341.2.24).

Был, говорят, некогда один царь, не имевший сына. [И его величество] просил для себя у богов, которым он служил, сына. И они повелели, чтобы он был рожден ему. Он спал в эту же ночь со своей женой, и [она] забеременела. После того как она завершила месяцы рождения, родился мальчик. Пришли богини Хатор¹¹, чтобы решить его судьбу¹². Они сказали: «Он примет смерть от крокодила, или от змеи, или же от собаки¹³». Люди, которые были возле ребенка, услышали это. И они передали эти слова его величеству. И сердце его величества очень сильно опечалилось [Лившиц 1979: 78].

Чрезвычайно выразительные параллели обнаруживаются в легенде о жизни Будды¹⁴ и особенно – в «Повести о Варлааме пустыннике и Иоасафе царевиче индийском», которая представляет собой христианскую

¹¹ Согласно комментарию М.А. Чегодаева к его версии перевода, имя Хатхорит ('Семь Хатхор'), возможно, связано не с именем богини Хатхор, а буквально означает 'небесные', т.е. имеется в виду группа неких духов, предсказывающих судьбу [Чегодаев 1998, прим. 3].

¹² Здесь – точно не передаваемое в переводе тавтологическое сочетание двух однокоренных слов, вроде «пророчить рок» [Чегодаев 1998, прим. 4], характерное для традиционного фольклора (в частности, русского: метелица метет, свет светается, туманушки затуманились и пр. [Евгеньева 1965: 229–244, 117–140]), как и для древнейших форм индоевропейской поэтической речи (типа древнеиндийского *vacas- vac-* 'молвить слова' или хеттского *kupiattin kup-* 'замысел замышлять' [Иванов, Гамкрелидзе 1984. Т. II: 835]).

¹³ Все животные представлены в тексте в мужском роде: крокодил, змей, пес [Чегодаев 1998, прим. 5].

¹⁴ Основные источники – поэма Ашвагхоши «Буддхачарита» (II в. н.э.?) и сутра «Лалитавистара» (рубеж III–IV в.?). См. сводную версию легенды: Narada 1992: 9–16.

переработку того же жизнеописания (Иоасаф, Иодасаф, Будасф < Бодхисаттва¹⁵); не исключено, что наиболее древние из сохранившихся редакций, арабская и грузинская, лучше сохранили «первоначальный» сюжет легенды, чем древнеиндийские источники (если только в христианской версии мы не имеем дело с вторичной архаизацией), во всяком случае эти редакции гораздо больше соответствуют фольклорным традициям, к которым данный сюжет, несомненно, восходит.

Царю или вельможе, у которого рождается долгожданный сын, предсказано, что он погибнет или изменит вере отцов, если узнает про несчастья, владычествующие на земле. Отец старается скрыть от него всю житейскую горечь, но тщетно: юноша узнаёт жизнь, а потом встречает отшельника, который внушает ему отвращение к благам мира сего [Крачковский 1947: 6].

Согласно буддийской легенде, новорожденному предсказывается великое будущее («быть ему Правителем мира, владеющим четырьмя армиями и драгоценностями, о коих поведано ранее. Буде же он оставит дом и станет странствующим аскетом, быть ему Татхагатой, прославленным Совершеннопробуждённым»), что, однако, вызывает слезы у провидца-отшельника и озабоченность отца.

Увидев это, риши зарыдал, тяжело вздыхая. Царь Шуддходана увидел рыдания и услышал глубокие вздохи великого риши Асита. Объял его трепет, и он, обеспокоенный, сказал великому риши Асита: «Почему риши так плачет, почему так тяжело вздыхает? Неужто царевичу угрожает что-либо неблагое!» И великий риши Асита ответил царю Шуддходане: «Не о царевиче, о великий царь, я плачу, его не ждёт ничего неблагого. <...> Потому, конечно же, о великий царь, я плачу и тяжело вздыхаю, будучи глубоко огорчён, ибо не смогу так же почтить его, уже достигшего освобождения»¹⁶.

¹⁵ Бодхисаттвой, кстати, именуется герой поэмы Ашвагоши и Лалитавистары. Немногочисленные сомнения в этом происхождении Повести [Кирпичников 1876] представляются малоосновательными. Неверно, что Повесть «и жизнеописания Будды имеют гораздо более существенных различий, чем общих особенностей» [Лебедева 1989], напротив, сходства, касающиеся основных элементов сюжетной схемы, поразительно близки.

Можно констатировать, что в основе данного рассказа лежит та же сюжетная модель, что и в «Обреченном царевице» (рождение долгожданного сына по молитве царя, предсказание его особой судьбы и т.д.). Принадлежность к данному сказочному типу хорошо объясняет сохранение в сюжете топосов 'огорчение предсказателя' и 'испуг царя', которые получают новые религиозно-философские мотивировки, соответствующие коммуникативному заданию агиографии. Проницающий будущее кудесник горюет, что из-за своего преклонного возраста он не будет свидетелем грядущего величия принца, а царя-язычника пугает предсказание о подвижнической деятельности сына (в христианских версиях) и крушение надежды на обретение наследника престола. Именно этой вторичной мотивировкой, сменившей первоначальное желание уберечь сына от смертного приговора судьбы, объясняется и последующая изоляция ребенка.

2.2 Изоляция как попытка спасения

Далее в «Обреченном царевице» речь идет о попытке скрыть ребенка в замкнутом и защищенном пространстве, чтобы спасти его от опасности:

И его величество распорядился выстроить для [него] каменный [дом] в пустыне. Дом был полон людьми и всяким добром из дворца. Ребенок не выходил из дому [Лившиц 1979: 78].

Воздвижение дома именно в пустыне, по-видимому, дополнительно акцентирует тему изоляции¹⁷, причем принудительной, поскольку распоряжение исходит от инстанции властной – в семейном и социальном плане (от царя и отца), изоляции, сходной с заточением. Мотив имеет богатую реализацию в фольклорных сказках («Ни в коем случае не выпускайте

¹⁶ Лалитавистара, или Подробное описание игр [Будды] (<http://daolao.ru/Lalitavistara/lalita07.htm>).

Здесь и далее знак <...> указывает на купюры, сделанные автором данной статьи, а знак – [...] на обозначенную переводчиком лакуну в цитируемом тексте.

¹⁷ «Дом в пустыне (или на краю пустыни) для египтян – это ясный культурный маркер лиминальной зоны между территорией жизни и территорией смерти. Дом в пустыне описывается как место изобилия, каковыми должны быть и гробницы, располагавшиеся именно на границе долины и пустыни» [Чегодаев 2016].

ребенка из дому и не позволяйте ему сходить на землю!» [Келлер 1964: 87]¹⁸; «Новорожденному [отец] поставил [особую] кибитку и приказал никогда в ней не зажигать огня» [Илишкин, Очиров 1962: 183]¹⁹ и т. п.) и специфическую разработку в эпических традициях (в «темной клетки» до поры до времени сидит юный осетинский богатырь Батрадз; в «посторонней хромине», согласно одному из вариантов былины, вплоть до своего исцеления пребывает Илья Муромец; в пустой флигель позади дома заперт в детстве герой китайских исторических преданий Гуань Юй). Освобождение богатыря в этом случае бывает одновременно его первой «пробой сил» [Неклюдов 2015: 66–68].

В жизнеописании Будды и в восходящей к нему христианской легенде отец поселяет мальчика в специальном городе, стены которого отгораживают принца от всех драматических обстоятельств реальной жизни:

Затем он приказал построить для своего отрока город, обособленный от окружающего мира, и младенец был водворен в него <...> слугам велел: не смей упоминать при нем ни о смерти и болезнях, ни о жизни вечной, ни о правде, ни о грехе, ни о старости, ни о юности, ни о нищете, ни о богатстве. <...> Это сделал царь для того, чтобы не имел царевич никакого повода доискиваться истины и расспрашивать других о вере христианской [Абуладзе 1962: 9].

Царь, следовательно, пытается создать на земле некое утопическое райское поселение, не только собирая в него все лучшее, но и удаляя все дурное, наталкивающее на размышление о трагической, теневой стороне жизни, что особенно отчетливо выражено в христианских редакциях: «Приказал царь удалять из города всякого, кого только постигнет какой-либо недуг, чтобы отрок не видел больных» [Абуладзе 1962: 9]. Надо заметить, что идея подобной «социальной гигиены» обнаруживает немалую продуктивность, вспомним средневековую европейскую практику избавления городов от безумцев (и соответствующий ей литературный мотив) [Фуко

¹⁸ Жилища в Индонезии – свайные, отсюда и запрет «сходить на землю».

¹⁹ Ребенку была предсказана смерть от огня.

1997: 30–34], а также аналогичные операции по зачистке городов, проводимые в СССР по пресловутому Указу 1951 г.

2.3 Нарушение запрета

Нарушение изоляции, оберегающей ребенка от предсказанной судьбы, происходит в рассматриваемом тексте при появлении агента этой судьбы, что означает и соприкосновение царевича с некими реальными жизненными обстоятельствами:

Когда мальчик подрос, он поднялся однажды на крышу своего дома. Он заметил борзую, бежавшую за мужчиной, который шел по дороге. Мальчик спросил своего слугу, находившегося возле него: «Что это такое, то, что идет за мужчиной, который приближается по дороге?» Тот ответил ему: «Это собака». Мальчик сказал ему: «Пусть приведут мне такую же». И слуга пошел и передал об этом его величеству. И его величество сказал: «Пусть достанут для него какую-нибудь маленькую резвунью, чтобы его сердце [не было] печальным». Тогда для него достали борзую [Лившиц 1979: 78–79].

Судьбоносная действительность предстает перед героем в виде ранее незнакомого образа или явления – именно того, которое грозит ему смертью; вспомним веретено в «Спящей красавице» [Перро 1986: 19] или голову буйвола из индонезийской сказки о юноше, которому была предсказана смерть от рога буйвола [Келлер 1964: 88]. Это – достаточно широкая группа мотивов, согласно которым жертва опасной или губительной акции сама доставляет в свое защищенное жилище оператора данной акции или потворствует подобной доставке (либо это делают ее близкие); см. Mot. K312, K312.1, K312.2; Березк. M46a, L60; AaTh 954; СУС –333С*. В легендарном жизнеописании Будды и в «Повести о Варлааме и Иоасафе» подобному вторжению судьбоносной действительности в замкнутое пространство детства соответствует встреча юноши с болезнью, старостью и смертью, явленными ему как наглядные картины:

И в один из дней Будасф прошел по дороге, на которую они не обратили внимания, мимо двух человек из нищих, из которых один был в нарывах, так что мясо его отделялось и кожа

его пожелтела, и блеск его ушел, и вид его был противен; другой был слеп и вел его проводник. И когда Будасф увидел это, вся его кожа содрогнулась от ужаса, и он спросил об этом.<...> Потом он выехал в один из дней и в пути своем наткнулся на древнего старца, которого старость сторбила и которого волоса побелели и цвет лица почернел и кожа сморщилась, шаги были коротки и члены слабы. И удивился он ему и спросил о нем [Крачковский 1947: 38].

2.4 Добровольное изгнание

После этого обреченный принц решает покинуть территорию своего заключения и идти навстречу судьбе. Выход в «открытый мир» из замкнутого пространства детства происходит в соответствии с вышеописанной повествовательно-фольклорной логикой:

И вот когда миновали дни после этого, мальчик возмужал. Он написал своему отцу: «К чему приведет то, что я так сижу здесь? Ведь я во власти судьбы. Так пусть же будет мне позволено делать то, что я хочу, пока бог не свершит того, что он задумал». И запрягли для него колесницу, снабженную всевозможным оружием, [дали ему слугу] в спутники, переправили его на восточный берег и сказали: «Иди же, куда пожелаешь!» Его борзая была с ним. Он отправился, как ему этого хотелось, на север, через пустыню, питаясь отборной дичью пустыни [Лившиц 1979: 79].

Мотив опять-таки имеет многочисленные фольклорные параллели и чрезвычайно близкие соответствия в жизнеописании Будды, включая его христианские переработки: «Ныне же я прошу, отец, царской милости твоей, – отпусти меня, выйду и познаю мир и нигде не нарушу заповедей твоих» [Абуладзе 1962: 15–16]²⁰.

2.5 Переправа

Рассмотрим некоторые подробности данного эпизода в «Обреченном царевице». Прежде всего, отметим переправу через реку, которая в широком фольклорно-мифологическом контексте обычно обозначает пересечение границы, отделяющей мир «свой» от «чужого», в пределе –

²⁰ Ср.: «Отец, отпусти меня в ночное, – попросил однажды Наран» [Илишкин, Очиров 1962: 183].

потустороннего (по крайней мере, обладающего подобными чертами) [Ward 1984: 1382; Виноградова 2009: 417; Плотникова 2009: 11–13; Топоров 1988: 374–376; Неклюдов 2015: 98–99]. Обратим кроме того внимание на мотив отправляться на колеснице через пустыню, который также встречается в биографической надписи на статуе царя Идрими [Liverani 1972: 403–415], вассала Митаннийского царя Параттарны ($\approx$ 1500 г. до н.э.). Видимо, не случайно и упоминание охоты, которая вообще является одной из частых целей первого выезда героя в эпосе разных народов [Неклюдов 2015: 71–72 и далее]. Надо заметить, что охота, в том числе – охота в пустыне с борзыми собаками, была обычным занятием египетской аристократии [Decker 1983: 160–179; Эрман 2008. Гл. IV: 85–94 эл. версии]; это, кстати, дает возможность для прочтения фразы «его борзая была с ним» в двух значениях: ‘собака, нужная для охоты’ и ‘неумолимая судьба, следующая за принцем в образе собаки’. Наконец, сама фигура вооруженного воина на боевой колеснице со слугой-возницей также в полной мере соответствует реальностям соответствующей эпохи [Ковалевская 1977: 42, 46–47].

2.6 «Конкурс женихов»

Отъезд из родного дома возмужавшего фольклорного героя, как правило, имеет явные или латентные матримониальные цели (наряду с «воинскими» в эпосе)²¹, и тут жизненные сценарии агиографии (легенда о Будде) и «Обреченного царевича» решительно расходятся. Вообще, матримониальные цели могут обнаружиться на «втором шаге» фабульного сегмента сказки, когда юноша в силу обстоятельств (обычно жестко детерминируемых предшествующим сюжетом) оказывается включенным в «конкурс женихов» (Mot. H331; «всенародный клич», по Проппу [1986: 304; Ranke 1979: 700–726]), который организует для своей дочери властитель,

²¹ У Проппа это функция VIII-а: «недостача невесты (или друга, вообще человека). <...> Герой холост и отправляется искать невесту – этим дается начало ходу действия» [Пропп 1969: 37; Неклюдов 2015: 72, 193–195]; вообще-то и сама ‘трудная поездка’ может быть одним из брачных испытаний (Mot. H331.1).

чаще «чужой», причем иногда богатырь, скрывающийся под личиной простого парня, ничем не выдает своих матримониальных намерений. Именно так обстоит дело в древнеегипетском повествовании:

Он прибыл к князю Нахарины. А у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери. Для нее был построен дом, окно которого было удалено от земли на семьдесят локтей. Князь приказал привести всех сыновей всех князей земли Сирийской и сказал им: «Тот, кто достанет до окна моей дочери, получит ее в жены» [Лившиц 1979: 79].

Следует подчеркнуть: речь идет не об условном сказочном царстве, Нахарина (Митанни) – хурритское государство в Двуречье (XVI–XIII вв. до н. э.); у нас еще будет повод вернуться к данному обстоятельству. Наконец, отмечено, что царевич, покидающий Египет, чтобы избежать грозящей ему опасности (и в этом плане сравнимый с Синухетом²²), в некотором смысле становится чужим своей стране и иностранцем на чужбине [Loprieno 1988: 60–64 (§ 20)].

2.7 Принцесса в башне

Мотив помещение принцессы в башню (AaTh 310) [Hubai 1992: 277–300] может быть интерпретирован и как предельная форма изоляции девушки, включая ее заточение²³, и как максимальный подъем для достижения символической близости к небу (ср. обитающую в л е т а ю щ е й б а ш н е небесную деву Косер из осетинского эпоса [Либединский 1948: 132–133], и как создание условий для брачного испытания – допрыгивания до окна невесты в верхнем этаже дворца [Mot. H331.1.2.1; Пропп 1986: 318 и сл.]).

Обратим внимание: соревнующиеся женихи в рассматриваемом тексте пытаются достичь требуемой высоты с помощью «гимнастических прыжков», а не обычного для фольклорной сказки «конского скака» (кстати,

²² Рассказ Синухета (XXI в. до н. э.) [Лившиц 1979: 9–29].

²³ «Девушка Малеев» или «Рапунцель» у братьев Гримм (№№ 198 и 12, соответственно) [Lüthi 1959: 95–118].

трудно представимого), чему есть определенное историческое объяснение. Героический образ вооруженного всадника, словно бы неотделимого от своего боевого скакуна, возникает позднее и в других культурно-исторических обстоятельствах, фигура воина данной эпохи – это прежде всего лучник на колеснице²⁴, а конники, появившиеся в египетской армии после завоевания страны гиксосами (XVII–XVI в.), не имеют особенного значения в самих боевых действиях и используются только в разведке. Все это позволяет предположить, что первоначально мотив допрыгивания до окна невесты предполагал не «конноспортивный» характер данного испытания, а именно «легкоатлетический»²⁵. Кстати, есть сомнение, что мотив спортивных состязаний женихов, добивающихся руки невесты, отражает египетский обычай [Decker 1979: 90–104].

2.8 Хромой пришелец

Следующий фрагмент до предела насыщен деталями, чрезвычайно важными в сюжетном отношении:

И вот много дней спустя после этого, когда они проводили свое время так, как проводили его каждый день, этот юноша проходил мимо них. И они привели его в их дом. Они выкупали его, задали корму его лошадям. Они окружили юношу всяческим вниманием. Они умастили его, перевязали ему ноги. Они накормили его слугу. Они спросили его во время беседы: «Откуда ты идешь, прекрасный юноша?» Он сказал им: «Я сын одного воина [сенени²⁶] из земли египетской. Моя мать умерла. Мой отец взял себе другую жену, мачеху.

²⁴ Характерно, что, согласно хеттскому коневодческому трактату Киккули (сер. XIV в. до н. э.), лошади для подобной армии тренировались прежде всего на использование в упряжи и на выносливость, необходимую при продолжительных походах [Ковалевская 1977: 59].

²⁵ См. многочисленные работы В. Декера о спорте в Древнем Египте, спортивных мотивах в египетской литературе, о мотивах 'соревнования' (в том числе в «Обреченном царевиче», где «призом конкурса» выступает сама принцесса) [Decker 1974: 1–12; 1979: 90–104; 1983: 160–179]. Впрочем, нет уверенности, что рассматриваемый эпизод из «Обреченного царевича», действительно можно считать «спортивными соревнованиями».

²⁶ Сенени – офицер египетской армии, сражавшийся в авангарде, командир разведчиков, а также воин офицерского сословия, во время сражения стрелявший из лука с боевых колесниц. В данном случае, вероятно, имеется в виду именно это последнее значение, что относится и к самому герою,

Она возненавидела меня. Я убежал от нее». И они стали обнимать его, стали осыпать его поцелуями [Лившиц 1979: 80].

Здесь мы видим несколько весьма значимых и тесно связанных друг с другом семантических вложений, а именно: временное прибежище героя; его увечье; его «биографическая легенда».

Временное прибежище, которое герой обретает на территории чужого мира (в царстве будущего тестя или в ставке врага) и в которое он удаляется после прохождения очередного тура испытаний, – устойчивый сказочно-эпический мотив. Его обязательным компонентом является утрата самоидентичности пришельца (очевидно, воспроизводящая модель обряда инициации [Szyrkiewicz 1978: 93–94]), которая имеет разные формы выражения. Во-первых, это обретение низкого статуса и низкой видимости – либо посредством маскировки (Mot. K1810), включая переодевание «высокого» героя в простого человека (Mot. K1812, ср. Mot. K1812.2.2, K1812.3), либо посредством метаморфозы (что, видимо, первично), в том числе, превращения в уродца (Mot. D52.1), в ребенка (Mot. D55.2.5), в старика (Mot. D56.1) или в простолюдина (если речь идет о короле; Mot. D24.1) [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 39, 73–74; Неклюдов 1984: 107]. Во-вторых, это утрата своего прошлого, сознательный отказ от него (мотив «незнайки»: Mot. C495.1) и конструирование новой идентичности, причем вектор процесса тут совпадает с ‘маскировкой / превращением’ (по Проппу, функция XXIII: Он прибывает к иному королю, поступает на кухню поваром или служит конюхом. Наряду с этим иногда приходится обозначать и простое прибытие [Пропп 1969: 56]).

Нечто подобное происходит и с царевичем. У юноши обнаруживается болезнь ног, неизвестно, где, когда и при каких обстоятельствах его поразившая²⁷, причем дело тут не в плохой сохранности текста, а в неполноте

а не только к его «отцу» из биографической легенды принца [Чегодаев 1998, прим. 14].

²⁷ Указание на дальний путь, который ему пришлось проделать? [Чегодаев 2016].

самого повествования, что может объясняться достаточно широкой известностью многократно воспроизводимого рассказа, отдельные детали которого легко опускаются без ущерба для понимания²⁸ – как это бывает и в устной традиции. Непонятно также, является подобный недуг следствием действительного превращения принца в калеку (Mot. D53.1) или это лишь маскировочная симуляция немощи (Mot. K1818); оба случая представлены в фольклоре и вполне уместны в данной ситуации.

Не исключено, что под ‘болезнью ног’ имеется в виду хромота – одно из основных проявлений «мифологической асимметрии» и соответствующей увечности, которая в свою очередь устойчиво связывается с ситуацией пересечения границы между мирами; так, становится хромой земная мать монгольского Гесера, когда поскальзывается, пересекая замерзшую реку [Неклюдов 1979: 137–138] – ср. переправу царевича через реку, после которой он, по прибытии в чужое царство, и оказывается страдающим «болезнью ног». Трудно, наконец, сказать, есть ли какая-нибудь специфическая связь между данным мотивом и матримониальной тематикой всего эпизода²⁹.

С другой стороны, увечье принца, казалось бы, исключаящее возможность успешного прохождения брачного испытания («Ах, если бы у меня [не] болели ноги, я пошел бы прыгать вместе с вами» [Лившиц 1979: 80]), выступает здесь в качестве «мотива предварительной недооценки героя», составляющей разительный контраст с его последующим подвигом [Скафтымов 1924: 50 и сл.]. Наконец, болезнь, как и всякая физическая ущербность, является одним из характерных признаков «низкого героя» волшебной сказки («неумойки», «незнайки», «паршивца» и пр.), образ

²⁸ Ср. соображения (высказанные, правда, по несколько иному поводу) о том, что любые пробелы в тексте (ситуационные, исторические, социокультурные) должны были компенсироваться общими («фоновыми») знаниями аудитории [Salim 2013: 70].

²⁹ Царица амазонок – скифу, домогавшемуся ее любви: «Хромец это делает лучше». Этот эпизод вспоминает Монтень в своем рассуждении об особом эротизме хромых [Монтень 1992: 297].

которого имитируется персонажем, скрывающим свое высокое происхождение и подлинный статус [Пропп 1986: 136].

2.9 Биографическая легенда

В разговорах с другими искателями принцессиной руки, а также со своим будущим тестем, царевич называет себя сыном воина (*сенени*), преследуемым злой мачехой [ср.: Eyre 2007: 223–243]³⁰. В этой биографической легенде, повторенной трижды, включая ее пересказ вестником, отчетливо проступает свернутая форма еще одного сказочного сюжета – об осиротевшем принце, который изгнан мачехой, пытавшейся погубить его, бежит в другое государство и пребывает там в «низком» статусе (садовника, помощника лесника [СУС –532***] и т.п.), скрывая свое имя, пока не женится на приветившей его царевне (AaTh 532; ср. сюжетный тип СУС –415*, где заколдованного мачехой юношу от злых чар освобождает именно поцелуй девушки). Таким образом, «легенда» является не окказиональным фантазированием, а альтернативным вариантом экспозиции рассказа, который, в принципе, мог бытовать в двух разных фабульных версиях, объединенных затем сводной письменной редакцией (такое и вообще наблюдается при переходе сюжета из устного бытования в книжное). В этом случае, кстати, встают вопросы: не является ли «болезнь ног» остатком альтернативной версии, в которой принц получает увечье вследствие козней мачехи, и не может ли собака быть модификацией изначального образа ‘собаки-помощника’ (Mot. B421; ср.: Mot. B360; AaTh 560, 314A*, 315, 590; СУС –325***).

2.10 Прыжок к окну

Кульминационному прыжку к окну и успешному прохождению свадебного испытания предшествует жест невесты, отметившей героя (выбравшей его), а завершается эпизод ее поцелуем, подтверждающим правильность этого выбора:

³⁰ Ср. также мотив бегства как индивидуального освобождения от несправедливости [Loripien 1988: 64].

Они отправились прыгать, как они это делали каждый день. Юноша стоял, наблюдая издали, и лицо дочери было обращено к нему. И вот [много дней] спустя юноша пришел прыгать вместе с детьми князей. Он прыгнул и достал до окна дочери князя Нахарины. Она поцеловала и крепко обняла его [Лившиц 1979: 80].

Как было сказано, напрасно видеть здесь появление «лирической ноты» и описание «внезапно вспыхнувшей любви царевны к юноше» [Рубинштейн 1979: 168], в сказке все это – лишь элементы специфической «сюжетной обрядности», формализованные и семиотически чрезвычайно насыщенные. Невеста опознает «истинного» жениха именно потому, что он – безродный, увечный, стоящий в стороне ('выбор невзрачного' как единственно верный выбор – одно из основных правил поведения героя / героини сказки [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 34–27, 38–39]). Взгляд девушки, обращенный к своему избраннику, есть знак этого выбора – тоже ритуализованное движение, закрепленное в устойчивом сказочном мотиве (Mot. H315. Выбор жениха: тот, к кому оборотится принцесса). Все сказанное тем более относится к поцелую невесты [Пропп 1986: 312], который следует за допрыгиванием до ее окна и представляет собой одну из форм «клеймения» скрывающегося героя, всегда связанного с его последующим узнаванием [Пропп 1986: 300]. У Проппа это функция XVII: Героя метят. Царевна его целует, отчего на лбу загорается звезда [Пропп 1969: 50], однако во множестве случаев (так сказать, рудиментарных) чудесного появления знака нет – достаточно того, что невеста просто целует героя у всех на глазах, тем самым и отмечая его [Пропп 1969: 117]. Сравнение данного эпизода «Обреченного царевича» с записями живых устных традиций демонстрирует его точное следование волшебной-сказочной сюжетной структуре (часто – с характерным изменением «направленности» поцелуя: утратив свою функцию чудесного знака, который ставит невеста, выбирающая жениха, он передается жениху как активной стороне, становясь уже знаком его победы):

А у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери. Для нее был построен дом, окно которого было удалено от земли на семьдесят локтей. Князь приказал привести всех сыновей всех князей земли Сирийской и сказал им: «Тот, кто достанет до окна моей дочери, получит ее в жены». <...>

И вот [много дней] спустя юноша пришел прыгать вместе с детьми князей. Он прыгнул и достал до окна дочери князя Нахарины. Она поцеловала и крепко обняла его [Лившиц 1979: 80–81].

В ту пору от царя пришло известие, что дочь его Елена-царевна Прекрасная приказала выстроить себе храм о двенадцать столбов, о двенадцать венцов, сядет она в этом храме на высоком троне и будет ждать жениха, удалого молодца, который бы на коне-летуне с одного взмаха поцеловал ее в губки. <...>

Сел на коня, подбоченился и полетел, что твой сокол, прямо к палатам Елены-царевны. Размахнулся, подскочил <...> метко нацелил и прямо в губки чмокнул Елену Прекрасную! [Афанасьев 1985–1986, № 180]

2.11 Гнев князя

Последующее развитие событий также характерно для сказочно-эпического повествования:

Пошли осведомить ее отца. Ему сказали: «Какой-то человек достал до окна твоей дочери». И князь спросил его: «Сын которого из этих князей?» Ему сказали: «Сын одного воина. Он пришел из земли египетской, бежав от своей матери – мачехи». И князь Нахарины страшно рассердился и воскликнул: «Я должен отдать мою дочь беглецу из Египта? Пусть отправляется обратно!» Пошли сказать юноше: «Ты должен уйти туда, откуда ты пришел». Но девушка схватила его. Она поклялась Богом: «Клянусь Ре-Хараhti! Отнимут его у меня – я не буду есть, не буду пить, я умру тотчас же!» И гонец отправился и передал все, что она сказала, ее отцу. Ее [отец] послал людей, чтобы убить юношу там, где он находился. Но девушка сказала им. «Клянусь Ре! Убьют его, – когда зайдет солнце, буду мертва и я! Я не переживу его ни на час!» [Лившиц 1979: 80–81].

Здесь отец невесты, потенциально всегда враждебный герою [Пропп 1969: 72], пытается любым способом избавиться от нежелательного зятя (изгнать или убить его), но сталкивается с энергичным противодействием дочери, решительно отстаивающей свое право на жениха, выбранного ею по

всем установленным правилам. Этому можно найти весьма близкие фольклорные соответствия:

Но так как юноша и красавица-королевна крепко друг друга полюбили, то они не хотели отказаться от надежды на свой союз, и Малеев твердо сказала отцу: «Не хочу и не могу никого иного избрать себе в супруги» [«Девушка Малеев»]³¹. «Я [т.е. вождь] пригрозил убить его, а он мне сказал “Убей меня”. Ну, я отправляюсь убить его». Девушка воскликнула: «Нет, не убивай его или сначала убей меня!» [Belcher 2005: 24–30; Котляр 2015: 265]. Иджимья сказала: «Я вышла замуж за Бадму. Что мне делать одной без него? Или я выручу Бадму, или умру в дороге!» [Ватагин 1964: 159].

Дочь князя Нахарины относится, таким образом, к тому типу ‘невесты-помощницы’ (~ ‘жены-помощницы’) [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 64–65], которая спасает жениха / мужа от выпавших на его долю испытаний (Mot. H335.0.1; H1233.2.1), в том числе – от преследований своего собственного отца³². Этот тип хорошо известен сказочной традиции, причем для подобной героини весьма характерно владение чудесным знанием / умением (AaTh 313; 465; ср. 400–402), которым она активно пользуется при блокировании опасностей, угрожающих ее жениху / супругу. Такими способностями, в принципе, должна обладать и принцесса из «Обреченного царевича», что косвенно подтверждается некоторыми подробностями дальнейшего рассказа.

2.12 Примирение с тестем

Примирение с тестем и признание им брака не имеет в «Обреченном царевиче» внятной мотивировки. Подобное чаще случается либо после совершения героем богатырского подвига (как в AaTh 532) – например, отражения вражеского нападения, либо после разоблачения его инкогнито, однако ни того, ни другого явно не происходит, а лакуны в папирусе недостаточны, чтобы вместить рассказ о каком-либо значимом событии.

³¹ Grimms Märchen, 1850, № 198 (“Jungfrau Maleen”).

³² Отмечалось, что тема ‘хорошей жены’ очень «неегипетская» [Helck 1987: 218–225]; вспомним, впрочем, миф об Осирисе и Исиде.

И [отправились] сказать об этом ее отцу. И [ее отец приказал привести к] нему этого [юношу] вместе с его дочерью. И юноша [предстал пред] ним И князь почувствовал расположение к нему. Он обнял его, стал осыпать его поцелуями и сказал ему. «Расскажи мне о себе. Ведь ты мне теперь сын». Тот сказал ему: «Я сын одного воина из земли египетской. Моя мать умерла. Мой отец взял себе другую жену. Она возненавидела меня, и я убежал от нее». И князь отдал ему в жены свою дочь [Лившиц 1979: 81–82].

Остается предположить: либо мы снова имеем дело с пропуском сюжетного звена, хорошо знакомого аудитории, либо для легитимации брака оказывается достаточно заступничества принцессы, что также не исключено, хотя подобный случай, видимо, все же стоит считать редуцированным (вроде ‘поцелуя’, переставшего сопровождаться ‘метой’).

Необходимо, наконец, учесть исторический фон описываемых событий, напомнив о той роли, которую в хурритском обществе играли воины на колесницах (*marijanni-na*), обладавшие достаточно высоким социальным положением (как, кстати, и в Египте [Ковалевская 1977: 46–47; Чегодаев 2016, прим. 14.]) и получавшие за свою службу земельные наделы, иногда весьма обширные [Вильхельм 1992: 78]. Царевич же является в Нахарину именно в виде *сенени* – воина на колеснице («запрягли для него колесницу, снабженную всевозможным оружием»), что могло обеспечить ему хороший прием у собравшейся там аристократической молодежи, а также стать аргументом, который побудил князя изменить свое первоначальное решение, признав социальный статус зятя достойным и наделив его соответствующим этому статусу имуществом («подарил ему дом и поля, а также скот и много всякого добра»); дар, с одной стороны, знаковый, а с другой, экономически осмысленный и вполне соответствующий упомянутой исторической реальности; высказывалось даже мнение, что многие детали повествования вообще отражают систему ценностей именно хурритских воинов на колесницах [Helck 1987: 218–225]. Поскольку же «у князя Нахарины не было детей, кроме единственной дочери» [Лившиц 1979: 80], его заявление «ты мне теперь сын» надо, вероятно, понимать как признание принца

наследником, что в полной мере согласуется с биографическим сценарием сказочного героя, чьи приключения венчаются получением царевны в жены и полцарства (или всего царства) во владение (функция XXXI. Герой вступает в брак и воцаряется [Пропп 1969: 59]).

2.13 Первое преодоление судьбы

На этом заканчивается первый сюжетный ход «Обреченного царевича» и, если бы экспозиция действительно сводилась к коллизии со ‘злой мачехой’, так могло завершиться и все повествование. Однако в сохранившемся тексте исходная сказочная проблема (недостача / потеря / беда; здесь – в форме ‘предсказания гибели’), представляющая собой «пусковой механизм» сюжетопорождения, остается нерешенной. В силу этого благополучное прохождение данного испытания героем приходится рассматривать не как «финальное» (обеспечивающее ‘ликвидацию недостачи’), а как «промежуточное», ведущее к получению средства для достижения успеха в «основном» испытании и к обретению необходимого помощника, которым в подобных ситуациях часто выступает чудесная супруга [АаTh 400; Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 17]. Соответственно, как только царевич сообщает жене о сложностях своей жизненной ситуации, она тут же приступает к исполнению роли, жестко предписанной ей сказочным сценарием:

И вот [много дней] спустя юноша сказал своей жене: «Я отдан во власть трем судьбам: крокодилу, змее, собаке». И она сказала ему: «Вели убить собаку, которая постоянно следует за тобой». Он ответил ей: «Нет! Я не дам убить мою собаку, которую я стал воспитывать, когда она была еще щенком». Она начала заботливо оберегать своего мужа, не позволяя ему выходить одному [Лившиц 1979: 82].

Здесь происходит некоторое нарушение «закона хронологической несовместимости»³³. Ранее повествование придерживалось его

³³ Рассказ никогда не возвращается к точке своего отправления, параллельные действия изображаемы быть не могут, поэтическая техника знает только простое, линейное измерение [Зелинский 1896: 106].

неукоснительно, а теперь вынуждено отвлечься от основной фабульной линии, чтобы сообщить об одном из исполнителей фатальных предсказаний (возможно, основном) – о подстерегающем царевича крокодиле:

Однако в тот день, когда юноша, странствуя, пришел из земли египетской, крокодил – его судьба – [последовал за] ним [.....] Крокодил оставался поблизости от него, в той местности, где юноша жил со [своей женой, у] моря. А в море был один силач. Этот силач не давал крокодилу выходить наружу, крокодил же не давал силачу выходить на прогулку. Когда всходило солнце [.....] [они] принимались сражаться – эти двое – каждый день в продолжение целых двух месяцев [Лившиц 1979: 82].

Затем линейное построение сюжета восстанавливается, и на сцене появляется другой «агент судьбы»:

И вот, когда наступила ночь, юноша лег на свою кровать. Глубокий сон одолел его. И его жена наполнила одну [чашу вином], другую чашу – пивом. [Змея] выползла [из своей] норы, чтобы ужалить юношу. А его жена сидела возле него, бодрствуя. [Чаши привлекли] змею. Она стала пить и опьянела. И она легла, перевернувшись на спину. И [его жена разрубила] ее на куски своим топором. Затем она разбудила ее мужа [.....] Она сказала ему: «Посмотри! Твой Бог предал одну из твоих судеб в твои руки! Он убережет [тебя и от остальных]». [И он совершал] жертвоприношение Ре, восхваляя его, превознося его могущество, каждый день [Лившиц 1979: 83].

Обратим внимание: все манипуляции по предотвращению опасности, грозящей герою, женщина производит ночью, уложив мужа спать, как это и бывает в сказке и свидетельствует об исходно колдовском характере подобных манипуляций (в порядке «рационализации» заменяемых на ‘хитроумные’). Тем самым подтверждается чудесная природа жены героя, причем не только на «прототипическом» уровне – не зря же она повсюду сопровождает его, имея, по-видимому, какие-то возможности для блокирования угроз, обусловленных роковыми предначертаниями.

2.14 Интрига незавершенного финала

Последний сохранившийся эпизод из-за обилия лакун читается очень плохо, а его реконструкция прямо связана с реконструкцией финала всего произведения.

И вот, когда [.....], юноша вышел погулять, пройтись по своим владениям. [.....] не вышла [.....], а его собака бежала за ним. И его собака обрела дар речи [.....]. Юноша побежал от нее. Он достиг моря и бросился в [.....] собаки. Тут его [.....] крокодил и потащил его туда, где находился силач [.....] Крокодил сказал юноше: «Я твоя судьба, преследующая тебя. Уже [.....] я сражаюсь с этим силачом. Так вот, я отпущу тебя. Если [.....], чтобы (?) сразаться [.....] если (?) ты мне, силач будет убит (?). Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила». И вот когда озарилась земля и наступил второй день, пришел..... [Лившиц 1979: 83]

Существует несколько версий восстановления важного фрагмента, следующего за словами «и потащил его туда, где находился силач»: «Этот [гигант] вышел и спас принца ...»³⁴, «Дух воды как раз отсутствовал»³⁵, «Демон как раз спал»³⁶. При этом возможности реконструкции развязки сюжета упираются в определение характера основных акторов данного эпизода: крокодила, «силача» (он же – в зависимости от трактовки переводчика – «гигант», «демон», «дух воды»), а также собаки, чья амбивалентная позиция (помощник, повсюду сопровождающий человека и одновременно «агент судьбы», несущий ему смерть³⁷) является одной из самых больших загадок рассматриваемого текста.

К ним и обратимся.

³⁴ Celui-ci [le geant] sortit et sauva le prince... [Maspero 1882/1911: 203; Лившиц 1979: 239–240].

³⁵ ...justement, l'esprit des eaux etait absent (?) [Lefebvre 1949: 123; Лившиц 1979: 239–240].

³⁶ ...der [Dämon] gerade schlief [Schott 1950: 192].

³⁷ На «фатальную смертоносность» 'пса' указывает и возможность особого прочтения данного иероглифа [Чегодаев 2016, прим. 6].

3 Агенты судьбы: собака, змея и крокодил

Как уже отмечалось, собака, змея и крокодил – это не обычные животные, а именно «агенты судьбы» [Eyre 1976: 105]. В магических формулах ‘смерть от змеи’ и ‘смерть от крокодила’ оказываются тесно связанными – так, в тексте клятвы преступник должен быть по божьему суду предан «крокодилу в воде» и «змее на земле» [Scharff 1939: 3; Eyre 1976: 112], т.е. ‘крокодилы’ и ‘змеи’ как мифологические экзекуторы фигурируют парой, а бог судьбы при ее персонификации мог почитаться в образе змеи [Quaegebeur 1975: 143–144, cf. 266]. Не исключено кроме того, что ‘змея’ могла ассоциироваться с олицетворяющим мрак и зло хтоническим змеем Апопом [Eyre 1976: 111], с которым ведет постоянную борьбу (и которого еженощно побеждает) солнечный бог Ра [Рубинштейн 1987b: 96; Шве́ц 2008: 21; Vane 2012]; были и специальные заклинания, направленные против этого змея. Не случайно, что именно богу Ра наутро, после уничтожения змеи, воссылает благодарственную молитву царевич, его же, по-видимому, упоминает жена в связи с этой победой: «Посмотри! Твой Бог предал одну из твоих судеб в твои руки!» [Лившиц 1979: 83]; таким образом, хурритской принцессе, которая ранее клялась именем египетского бога, ничего не мешает теперь, обращаясь к мужу-египтянину, говорить о нем же: «твой Бог» [Лившиц 1979: 81, 83].

Иначе обстоит дело с ‘крокодилом’, который прочно связан с идеей правосудного наказания³⁸ (подчеркнем сразу: в случае с обреченным царевичем нет вопроса о наказании за какой-либо грех или преступление, речь скорее идет о случайно выпавшем жребии слепой судьбы [Eyre 1976: 113]). В погребальных контекстах крокодил появляется как преследователь злодеев и вершитель справедливости [Eyre 1976: 106; Ikram 2010: 93], он карает клятвopреступника («Если я нарушу слово, пусть буду брошен крокодилу» [Eyre 1976: 114]) и съедает за жестокость государя Ахтоя

³⁸ См., частности, первый эпизод в сказке «Царь Хеопс и волшебники» [Лившиц 1979: 60–63]), а также трактовку соответствующей фразы в сказке «Правда и Кривда» [Eyre 1976: 112–113].

[Manetho 1940: 60–63; Eyre 1976: 113], пастью крокодила наделена подземная «пожирательница душ» Амаат (Аммит) [Ikram 2010: 94]. «Позвать крокодила» для судебной расправы над несправедливой матерью предлагает герой сказки «Правда и Кривда» [Лившиц 1979: 103; Simpson, Faulkner, Wente 1973: 105], а кишачий крокодилами водоем появляется между беглецом и его преследователем по молитве, адресованной богу Ра, «отделяющему несправедливость от справедливости» («Два брата») [Лившиц 1979: 92.]. Неслучайно, что крокодилы выступают как магические «стражи ворот» [Ikram 2010: 85–98; Hubai 1992: 277–300]³⁹, атрибуты крокодила имеет и охранительная богиня Таурт (Тауэрт), покровительница родов, беременных женщин и новорождённых [Ikram 2010: 94]. Вообще «охранительная свирепость» грозных божеств амбивалентна и легко трансформируется в опасный для человека демонизм; ср. восклицание, обращенное к «главному управителю угодий» в «Обличениях поселянина» (XXI в. до н.э.): «Кротость покинула тебя. Сколь жалостен несчастный, погубленный тобою! Ты подобен вестнику Крокодила» (остается неясным, какое божество, названное Крокодиллом, здесь имеется в виду) [Лившиц 1979: 45–46, 208].

С крокодиллом, «владыкой ужаса в воде», сравнивается фараон в надписи на стеле Тутмоса III (по поводу его первой азиатской кампании, когда египтяне достигли берегов «великой реки Нахарины», т.е. Евфрата), причем «логика угрозы» строится на апотропейной функции образа: кто хорош для египтян, плох для их врагов [Ikram 2010: 93]⁴⁰, образ крокодила используется (особенно в греко-римский период) как охранительная эмблема, что не исключает его опасности для человека [Ikram 2010: 92–93]. Соответственно, защитник богов и людей крокодилоголовый Себек, бог воды

³⁹ «Одной из самых распространенных иконографий Хора были так называемые стелы “Хор на крокодилах”, где молодой Хор стоит на их спинах, а они защищают его от всяких напастей» [Чегодаев 2016].

⁴⁰ Уподобление владыки крокодилу может основываться и на представлении об огромной сексуальной потенции животного; так, в одном из текстов пирамид фараон похищает жен, превращаясь в крокодила [Ikram 2010: 87].

и разлива Нила, дающий изобилие и плодородие, нередко выступает и как персонаж, враждебный Ра [Рубинштейн 1988: 423], а некоторые тексты, адресованные Ра, содержат просьбы о защите от нападений крокодилов [Ikram 2010: 92–93], ср.: «не имеет силы крокодил при произнесении имени его» [Франк-Каменецкий 1917–1918: 78].

Если быть последовательным в установлении подобных мифологических проекций, то приходится предположить, что и за ‘собакой’, третьим «агентом судьбы», тоже стоит какой-то божественный прототип или покровитель, скорее всего, хтонический – принимая во внимание возможную принадлежность к одному «классу» мифологических существ ‘собаки’ и ‘шакала’⁴¹ с его очевидной хтонической символикой. В этом случае голову шакала у Анубиса (Инпу) следует считать одним из проявлений «кинокефальности», ср. в этой связи облик его жены (~ женской ипостаси) Инпут, покровителя царства мертвых Исдеса, отождествляемого с Анубисом. Вспомним о роли Анубиса в погребальном ритуале, в подготовке покойного к мумификации [Freeman 1997: 91; Рубинштейн 1987а: 89], он является помощником Изи́ды в поисках останков Осириса и принимает участие в бальзамировании воссозданного тела [Freeman 1997: 91]. В этом смысле он как агент смерти противоположен крокодилу, являющемуся оператором полного и бесповоротного уничтожения плоти⁴², что, видимо, исключает перспективу загробного существования и связано с идеей окончательной, а потому особенно ужасной гибели [Eyre 1976: 113]⁴³. Наконец, охрана Анубисом безжизненного тела Осириса [Рубинштейн 1987а: 89] вызывает ассоциации с имеющим широчайшее распространение антропогоническим мотивом собака охраняет безжизненное человеческое

⁴¹ Как и волка: ср. монг. ‘собака бога’ (о волке).

⁴² О понятиях ‘существования’ / ‘не-существования’ у египтян и заданных ими ограничениях см.: [Hornung 1968: 31; Hornung 1971: 166–179; Zandee 1960: 18–20; Eyre 1976: 113].

⁴³ Согласно Плинию, крокодилы в Дендере были пойманы для того, чтобы добыть из них недавно проглоченные части человеческих тел для их захоронения [Eyre 1976: 114]. Вспомним также хтоническую пожирательницу Ама́т с ее крокодильей пастью.

тело, еще не доделанное демиургом (Березк., Н40; Mot. A33.1.1). Надо, однако, не забывать о функционально-семантической амбивалентности этого персонажа: с одной стороны, агента губительной судьбы, а с другой, возможного помощника, каковым как раз может быть собака, спасенная героем от смерти (а ведь царевич отказывается убить ее, чего требует от него жена) [Mot. B421, B360, AaTh 560; ср. также AaTh 314A*, 315, 590; СУС –325***]; здесь наблюдается почти полное совпадение с этим набором признаков.

Особенно загадочна фигура противника крокодила, это, согласно разным переводам, «один (~ некий) силач» [Лившиц 1979: 82–83], «великан» (*le geant*) [Maspero 1882/1911: 203], «некий демон» (*ein Dämon*) [Schott 1950: 191], «водяной дух» (*l'esprit des eaux*) [Lefebvre 1949: 123]. Известно о нем чрезвычайно мало. Он обитает в море (реке или ином водоеме), откуда и определение «водяной дух» у Г. Лефевра (и у следующих той же трактовке М.А. Коростовцева [Коростовцев 1973: 65–66], И.С. Кацнельсона и Ф.Л. Мендельсона [Кацнельсон, Мендельсон 1956: 62–63]), а называющее его слово («великан» у Масперо, «силач» у Лившица) имеет детерминатив «божества» (указывая на принадлежность к числу объектов религиозного почитания? к какой-то категории сверхъестественных сил? вообще к потустороннему миру?), что допускает понимание данного термина как «божественная сила» [Spiegelberg 1922: 145–148; Struve 1929: 32–33; Lefebvre 1949: 122 (п. 22); Лившиц 1979: 240–241; Чегодаев 2016, прим. 18]. Похоже, ничего более определенного тут сказать нельзя.

Мало конкретных данных для сюжетной реконструкции и в начале рассматриваемого эпизода. Скорее всего, царевичу предложена некая сделка, видимо, речь идет о помощи крокодилу в его борьбе с противником и – в обмен на это – прекращение предписанных судьбой преследований [Чегодаев 2016, прим. 22]⁴⁴, к чему, в сущности сводятся трактовки разных переводчиков:

⁴⁴ Здесь крокодил, отчасти подобен Серому волку из русской сказки [Чегодаев 2016], согласно, в частности ее лубочной версии [Афанасьев 1985–1986, № 168], где происходит, так сказать,

Я твоя судьба, преследующая тебя. Уже [целых два месяца] я сражаюсь с этим силачом. Так вот, я отпущу тебя. Если [.....], чтобы (?) сражаться [.....] если (?) ты мне, силач будет убит (?). Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила [Лившиц 1979: 83].	Я твоя судьба, преследующая тебя. Вот уже полных три месяца я сражаюсь с водяным духом. Теперь я отпущу тебя [... ...] убей водяного духа. [...] [Коростовцев 1973: 66]	Теперь, смотри, я готов дать тебе свободу. Если мой противник вступит в борьбу [.....] и ты пожелаешь встать на мою сторону (?) убей духа воды. И если ты посмотришь [.....] выглядит крокодил [Lefebvre 1949: 123–124; Лившиц 1979: 240–241] ⁴⁵ .	Смотри, я отпущу тебя. Когда мой противник проснется, ты должен бороться с ним. Если ты боишься меня, убей демона. Ты смотрел на собаку. Посмотри на крокодила [Schott 1950: 192; Лившиц 1979: 240–241] ⁴⁶ .	Вот я – твоя судьба, идущая за тобой. Уже [три месяца дней] как я сражаюсь с этим (духом). Так вот теперь я отпущу тебя. Если этот ... чтобы сражаться ... если ты поддержишь {?} меня – будет убит (дух). Вот ты ... [во]т крокодил [Чегодаев 2016. С. 52].
---	--	--	--	--

Это – широко распространенный фольклорный сюжет⁴⁷: герой вмешивается в конфликт (борьбу, спор) двух соперников, помогает одному из них и обретает помощника в лице победителя (~ наделяется чудесной женой, чудесным знанием, исполнением желаний), хотя иногда потом все же гибнет по собственной неосторожности (Березк., К90; АaTh 738*; Неклюдов 1984: 212–219).

Структурообразующими можно считать следующие константные элементы:

недобровольный дарообмен: волк из «вредителя», растерзавшего коня героя, превращается в помощника, компенсирующего причиненный ему ущерб (СУС 550).

⁴⁵ Or, vois, je suis dispose a te rendre la liberte. Si mon ennemi s'avance pour combattre [.....] et que tu veuilles prendre mon parti (?), tue l'esprit des eaux. Et si tu vois le [.....] regarde le crocodile.

⁴⁶ Schau, ich werde von Dir ablassen. Wenn mein Feind erwacht, sollst Du mit ihm kampfен. Wenn Du mich fürchtest, tote den Damon. Du hast auf den Hund geschaut. Schau auf das Krokodil.

⁴⁷ Засвидетельствован в Китае, Тибете, Монголии, Южной Сибири, Средней Азии и на Кавказе.

(1) Герой почти всегда является человеком (хотя подчас не вполне обыкновенным), тогда как противоборствующие стороны – это либо чудесные животные, чаще всего – змеи (в том числе водяные), а также лягушки, птицы, быки, медведи, обезьяны, либо различные сверхъестественные существа – драконы, великаны, боги, духи; собственно, чудесные животные тоже могут оказаться принявшими данный облик антропоморфными персонажами.

(2) Обычно герой становится на сторону попросившего о помощи или просто слабейшего (~ терпящего поражение).

(3) Часто (но не обязательно) противники имеют контрастные цвета (белый / черный, белый / красный), в этом случае герой скорее поддерживает «светлого».

(4) Во многих случаях противники внешне настолько схожи, что герой не может различить врагов, сошедшихся в единоборстве. Для решения этой проблемы союзники договариваются, что просящий о помощи будет отмечен каким-либо внешним знаком, на который следует обратить внимание. Возможно, именно данный мотив стоит за тем фрагментом текста, который реконструируется как «Если ты увидишь [.....] смотри на крокодила», «И если ты посмотришь [.....] выглядит крокодил», «Посмотри на крокодила» [Lefebvre 1949: 123–124; Schott 1950: 192; Лившиц 1979: 240–241].

Мотив вмешательства героя в поединок двух чудесных зверей встречается в Рамаяне (кн. IV. Кишкиндха)⁴⁸, По просьбе царя обезьян Сугривы, не имеющего сил одолеть своего брата Балина (Бали, Вали, Валин), Рама становится на сторону просителя и поражает его соперника выстрелом из лука, после чего получает чудесного помощника в лице «сына ветра» Ханумана. В ладакском сказании о Гесере богатырь из страны Лин вмешивается в сражение белой небесной птицы, воплощения бога Бангпо, с

⁴⁸ В том числе в ее юго-восточноазиатских и центральноазиатских изводах [Осипов 1974: 271–276; Мерварт 1961: 176–177; Дамдинсурэн 1979. С. 44, 123, 165, 181, 192, 202, 209, 215; Дамдинсурэн, Гринцер 1981: 151–152, 178–180 (библиография)].

демонической черной птицей, убивает ее, а благодарный бог отправляет в Лин царем одного из своих сыновей [Francke 1900: 1–2]; в предании, изложенном Сумба-хамбо, упоминается борьба белой и черной змей, которые выходят из ноздрей демона и борются у него на лбу, а Гесер выстрелом из лука убивает и черную змею, и самого демона [Дамдинсурэн 1957: 194]. В монгольской книжной Гесериаде (гл. IV) на берегу трехцветного Великого моря борются, попеременно побеждая друг друга, два быка: белый – гений-хранитель Гесера и черный – гений-хранитель мангуса; герой выстрелом из лука убивает черного [Козин 1935/1936: 132–133]. Такую же борьбу змей видит во сне демон Дырь, причем белая змея – это душа Гесера, а черная – душа самого демона [Потанин 1893: 26]; вообще, борьба черной и белой змей, в которую вмешивается герой, приходя на помощь белой змее, – устойчивый мотив тюрко-монгольского сказочного фольклора Центральной Азии и Южной Сибири [Рифтин 1977: 405–406].

В тибетской традиции (и в восходящей к ней монгольской) быкоголовый Масанг (~ Басанг, Беломордый бычок, Пегий бычок) вступает в борьбу двух яков – белого (воплощение Индры / Хормусты) и черного (воплощение демона шимнуса), поочередно осиливающих друг друга (отзвук непрекращающегося противоборства светлого и темного начал, войны тэнгриев и асуриев в северобуддийской мифологии [Ковалевский 1837: 74–75]⁴⁹; ср. аналогичное противостояние двух «космических начал» в бурятской и якутской мифологиях). Он помогает светлomu богу победить, и этот подвиг опять-таки вознаграждается появлением на земле государя небесного происхождения (иногда в финале герой оказывается раздроблен демонической женщиной на семь частей, которые становятся созвездием Большой Медведицы) [Огнева 1988: 122; Огнева 1991: 350; Потанин 1883: 194–198; Владимирцов 2003: 241–245; Парфионович 1969: 92–93, № 46].

⁴⁹ Возможно, этот «дуалистический» сюжет имеет иранский субстрат, воздействие иранской мифологии на северный буддизм вообще было достаточно глубоким [Gaben 1977: 57–70; Кузнецов 1998, гл. 3].

Наконец, обратим внимание на использование того же мотива в сказках – бурятской [Хангалов 1960, разд. XII, № 5]) и, особенно, калмыцкой: [Илишкин, Очиров 1962: 183–190 («Сын Аралтана»)]. Последний случай структурно и содержательно весьма близок к «Обреченному царевичу», что позволяет сделать следующий шаг к обсуждению проблем восстановления утраченного финала древнеегипетского текста и предположить, что принц будет и во второй раз спасен от своей судьбы, но теперь уже с помощью крокодила [Salim 2013: 43]. Дополнительным аргументом в пользу подобной версии является многократно цитируемый рассказ Диодора Сицилийского (I в до н.э.) о спасении героя крокодилом от преследующих его охотничьих собак [Posener 1953/1978: 107; Ikram 2010: 94–95; Чегодаев 2016]:

Некоторые говорят, что когда-то один из древних королей, чье имя было Менас, преследовался своими собаками. Втроем они достигли озера, называемого Моэрис, где, как ни странно, крокодил взял его на спину и перевез его на другой берег. В благодарность за свое спасение, Менас основал город рядом с местом и назвал его городом крокодилов; и он велел населению данной области поклоняться этим животным, как богам, и посвятили им это озеро за свое спасение (Diodorus, I, 89: 11).

Тема пастух атакован своими собаками есть в эпосе о Гильгамеше⁵⁰ и в Одиссее⁵¹ [Posener 1953/1978: 107], вспомним также миф об Актеоне⁵². С другой стороны, история спасения Менаса параллельна эпизоду с телом Осириса⁵³, перевозимом на спине плывущего крокодила, эпизод [Maspero 1895–1899. Vol. I: 235; Junker 1913: 41–44, 79; Möller 1913: 79;

⁵⁰ «Ты его ударила, превратила в волка / Гоняют его свои же подпаски, / И собаки его за ляжки кусают» (VI, 58–62 [русс. пер.]) [Дьяконов 1961: 41].

⁵¹ «Стой, свинопас бестолковый <...> Ты будешь своим же собакам, которых вскормил здесь / Сам, чтоб свиней сторожить, не съедение выброшен...» (XXI, 362–365 [русс. пер.]) [Гринцер 2005: 720].

⁵² Овид., Метам., III, 156; Гигин. Мифы 180; 181; Диодор. Ист. библ., IV 81, 4–5; Еврипид. Вакханки 340; Павсаний. Опис. Эллады IX 2, 3.

⁵³ Один из его источников локализуется в Фаюме, куда, по некоторым предположениям [Hubai 1992: 277–300], и должен возвратиться царевич.

Gressmann 1923: 13–14; Posener 1953 / 1978: 107], причем в облике собаки может выступать Сет, убийца Осириса (в папирусе Jumilhac собака идентифицируется с Сетом, что дает основание видеть в ней его животное) [Vandier 1952: 121–123; Sethe 1930, § 87; Klasens 1952: 4I (h I4), 105–106; Posener 1953 / 1978: 107]⁵⁴. Последнее существенно, если учесть парадигматический характер мифа об Осирисе для всей древнеегипетской культуры, что позволяет видеть его проекции в любых чем-либо сходных с ним сюжетных повествованиях.

4 «Нарративные возможности» сюжетной реконструкции

Основная интрига «сюжетной реконструкции» заключается в том, что для нее есть две противоположные «нарративные возможности»: герою либо удастся в конечном счете избежать роковых предначертаний, либо все предпринимаемые усилия оказываются напрасными, причем в отдельных случаях сценарий, предлагаемый в подобной реконструкции, может зависеть от неверной текстологической расшифровки конца рукописи [Posener 1953 / 1978: 107].

Данные для выбора той или иной сюжетной стратегии мы получаем из анализа сохранившегося фрагмента, точнее – из размещения его элементов в широкие типологические контексты, что позволяет оценить векторы сюжетопорождающей «фабульной инерции» этих элементов. В результате подобного анализа можно прийти к выводу, что обычно спасается либо «пассивный» герой, который не противостоит велениям судьбы и полагается на распоряжающиеся ею высшие силы, либо «активный», который при появлении возможности выбора – покориться или бороться, вступает во взаимодействие с «агентами смерти» [Цивьян 1994: 126], прибегая к обману, хитрости, трюку (Mot. K500. Избегание смерти или опасности путем обмана; Mot. K510. Избегание заказанной смерти;

⁵⁴ Возможно, животное Сета – это не собака, а некое мифическое пустынное животное [Чегодаев 2016], впрочем, скорее всего, все-таки киноморфное.

Mot. K520. Избежание смерти через маскировку, симуляцию или замещение; СУС 934В*). При этом сюжеты о невозможности изменить судьбу склонны подчеркивать подлинность происшедшего и тяготеют к быличкам [Цивьян 1994: 123], что выводит их за узкие рамки данного жанра (СУС –934D**; –934F**. От судьбы не уйдешь; СУС 930А. Предназначенная жена; СУС –934В**. Смерть, предсказанная в новогоднюю ночь; СУС –934F***. Повешение по предсказанию, и др.), – в отличие от чисто сказочных историй о несбывшихся предсказаниях [Цивьян 1994: 125]: СУС 934. Обреченный на смерть от грозы; СУС 934В*. Обреченный на съедение волку; СУС –934F**. Предсказание не сбывается; АaTh 410. «Спящая красавица», и др.).

Итак, герою предстоит сделать выбор между «водяным духом» и крокодилом, причем есть аргументы в пользу обоих решений. Перспектива заполучить «водяного духа» в качестве чудесного помощника на первый взгляд более убедительна. Во-первых, он не «агент судьбы» и по отношению к царевичу изначально нейтрален, а во-вторых, существуют прецеденты появления аналогичного мифологического персонажа как раз в этой роли (Mot. F420. Водяной дух; F420.4.4. Благодарный водяной дух; N815.0.2. Водяной дух – помощник). Однако нет никакой уверенности в корректности определения противника крокодила именно таким образом ('обитать в воде' – не обязательно 'быть духом воды'). Кроме того, согласно подавляющему большинству фольклорных версий данного эпизода, герой вмешивается в конфликт на стороне просящего / требующего помощи, а таковым здесь является именно крокодил [ср.: Еуре 1976: 107, 113]. Что же касается его противника, то он всегда исходно нейтрален по отношению к герою, для которого данная схватка (спор, соперничество) – исключительно «чужая вражда»; ср. кроме того мотив подчинения героем сил озера с помощью благожелательного крокодила в «фаюмской реконструкции»

мифа о лабиринте (на основе рассказа Диодора), также соотносимой с концом истории обреченного принца [Fóti 1974: 3–15].

Наконец, гибель царевича от зубов крокодила маловероятна еще и потому, что тогда остается не сыгранной роль собаки ('третьей смерти'), а эпизод с собакой непременно должен последовать за эпизодом с крокодилом [Posener 1953 / 1978: 107]. Ее участие в завершении фаталистической драмы, разыгрываемой перед нами, заявлено весьма определенно: «И его собака обрела дар речи» (особенно с учетом восстановления В. Шпигельбергом имеющейся тут лакуны: «[и сказала: “Я твоя судьба”]» [Gardiner 1932: 8a; Лившиц 1979: 83, 239]), хотя характер подобного участия остается сугубо неясным.

Существует предположение, что царевич, избежавший смерти от змеи и крокодила, должен погибнуть от собаки [Рубинштейн 1979: 167]. Исходя из изложенного выше, представляется более вероятным, что герой лишь оказывается на грани гибели (вспомним историю Менаса!), когда царица, всегда оберегавшая мужа, отпускает его на прогулку одного, да еще в сопровождении собаки (текстологическая реконструкция: «[его жена] не вышла [с ним], а его собака бежала за ним») [Gardiner 1932: 8a, п 8.7 (b–c); Лившиц 1979: 239]. Далее, приняв участие в схватке крокодила и его противника, царевич (вследствие каких-то действий собаки?) может получить смертельное ранение, даже «временно умереть», как это случается в финале подобного сюжета, но подоспевшая в последнюю минуту жена должна спасти его, вымолив у бога отмену рокового предначертания.

Возможна ли такая отмена? Чтобы определить степень ее вероятности, обратимся к фаталистическим представлениям древних египтян. Прежде всего, в 'наделении судьбой', естественно, всегда присутствуют две позиции: пассивного реципиента и активного распорядителя, олицетворяющие эту его способность и творческую волю, причем в рассматриваемой традиции данная функция не закреплена за какой-либо определенной божественной инстанцией [Quaegebeur 1975: 41, 46–47, 76, 79, 80, 82, 118, 126–129, 147–149,

273; Baines 1994: 35–52; Горан 1994: 78–80]. Само понятие ‘судьба’ (*shai* ‘тот, кто определяет’), точнее, называющее его слово, появляется в текстах Нового царства и образовано от глагола со значением ‘предписывать, предназначать’, а наиболее универсальным, так сказать, общечеловеческим содержанием ‘предопределения’ будет ожидающая всех и каждого смерть. Однако, несмотря на непререкаемость судьбы, бог может исправить и изменить ее – в соответствии с личной благосклонностью к человеку (он «продлевает срок жизни и сохраняет ее; он прибавляет к Шаи того, кого он любит» [Quaеgebeur 1975: 78]), а мера этой благосклонности зависит от самого человека [Горан 1994: 82], от его «индивидуальной набожности», представляющей собою форму индивидуализации религиозного сознания [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 75, 77; Quaеgebeur 1975: 146].

В гимнах Амону-Ра говорится:

«Кто вызывает к имени твоему, того ты оберегаешь и [даруешь] ему счастье» [Франк-Каменецкий 1917–1918, I: 67]; «Когда я вызываю к тебе в утешении, ты приходишь и спасаешь меня» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 73]; «Он внимает мольбам того, кто вызывает к нему...» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 76]; «спасающий того, кого любит, даже если бы тот находился в преисподней, избавляющий от судьбы сообразно желанию своему. У него есть очи и уши на всех путях для того, кого он любит. Он слушает призывания вызывающих к нему. Он идет по пути вызывающего к нему немедленно. Он удлиняет время и сокращает его; он дает прибавку к [определенному] судьбой для того, кого он любит» [Франк-Каменецкий 1917–1918, II: 77–78].

Следовательно, Шаи есть сочетание полученного извне жребия и живущей в человеке творческой жизненной силы, начал пассивного (предопределение) и активного (свободная воля⁵⁵), аспектов позитивного (удача) и негативного (смерть как неизбежность) [Quaеgebeur 1975: 125 et passim]. Шаи как персонифицированная сущность фигурирует в загробном судилище («Пусть твое сердце не ищет богатства, ибо нет никого, кто не знал

⁵⁵ Для литературных текстов характерно понятие судьбы не как предопределение, а скорее как распоряжение человеком своей жизнью по собственной воле [Miosi 1982: 69–111; ср.: Hubai 1992: 277–300].

бы Шай...»⁵⁶), что, по-видимому, связано с определением меры ответственности человека за степень и качество реализации своего предназначения [Горан 1994: 82].

Все это допускает возможность изменения первоначальных предначертаний судьбы и в рассказе об обреченном царевице⁵⁷, «оптимистическое» завершение которого соответствует основным мотивам рассматриваемого текста ('согласие с судьбой', 'благочестие и опора на высшие силы', 'скрывание своего имени и происхождения', 'наличие жены-помощницы'). Благочестивый юноша, совершавший «жертвоприношение Ра, восхваляя его, превознося его могущество, каждый день» [Лившиц 1979: 83], вполне мог рассчитывать на расположение бога, дающего, согласно процитированному гимну, «прибавку к [определенному] судьбой для того, кого он любит». Герой, идущий навстречу судьбе⁵⁸ (а не прячущейся от нее), скрывающийся от преследований жестокой мачехи (действительных или мнимых), получивший после брачных испытаний в жены принцессу – чудесную (?) помощницу, непременно должен быть в финале идентифицирован как принц, триумфально вернуться на родину и занять законное место наследника престола.

Подобному ходу событий – по типу, вполне «сказочному» [Hubai 1992: 277–300] – есть и некоторое историческое обоснование. После установления мира между Египтом и Митанни (т.е. Нахариной) их союзнические отношения стали закрепляться династическими браками, когда дочери хурритских правителей выдавались замуж за египетских фараонов [Чегодаев 2016, прим. 11; Gardiner 1947. Т. I: 170*]. Например, при заключении мира 1403 г. до н.э. митаннийский правитель Артадама I отдал свою дочь в гарем Тутмоса IV, а митаннийская принцесса Тату-Хепу, дочь Тушратты, была

⁵⁶ Из «Поучения Аменемопе» (ок. 2000 г. до н.э.) [Quaegelbeur 1975: 127; Горан 1994: 80].

⁵⁷ «Судьба может быть изменена, судьба зависит от своего владельца. Оппозиция общее / индивидуальное склоняется в сторону индивидуального» [Цивьян 1994: 125].

⁵⁸ Например, герой на перепутье, выбирающий роковую дорогу и побеждающий рок [Цивьян 1994: 125].

выдана за Аменхотепа III, причем условия брачного союза обстоятельно обговаривались в специальном послании [Вильхельм 1992: 60–61, 65–67; Авдиев 1970: 202–203; Дьяконов 1982: 206, 247; Ковалевская 1977: 42]; роль государства Митанни в его истории позволяет предположить, что сам этот рассказ сложился именно в Амарнский период (XIV–XIII в. до н.э.) [Helck 1987: 218–225]. Даже сам по себе сценарий приключений нашего героя вполне мог соответствовать историческим прецедентам эпохи. Так, хурритский царевич Шаттивазза, сын Тушратты, лишившийся всего в ходе междоусобиц второй половины XIV в. до н. э. и едва спасшийся бегством, явился к хеттскому двору с одной колесницей и двумя спутниками, но был принят ласково и получил в жены дочь царя Суппилулиумы [Вильхельм 1992: 70–71], что отчасти напоминает ситуацию скитаний и брака «обреченного царевича».

5 Повествовательная модель и содержание традиции

Как мы убедились, рассматриваемый текст организован в полном соответствии с пропповской моделью волшебной сказки (этот вывод остается справедливым для любой из альтернативных реконструкций несохранившегося финала), и по крайней мере к моменту письменной фиксации «Обреченного царевича» данная поэтическая структура в древнеегипетской словесности должна была полностью сформироваться.

Надо добавить, что в потоке традиции «Обреченный царевич» наверняка неоднократно переписывался – как и другие произведения, относимые к той же группе и дошедшие до нас в нескольких копиях. Даже в своих неповрежденных фрагментах сохранившаяся редакция, видимо, неполна: явно отсутствует эпизод, объясняющий появление «болезни ног» у героя, а также эпизод, мотивирующий его примирение с тестем; вообще, если учесть значительную событийную насыщенность произведения, его изложение следует оценить как непропорционально лаконичное. С одной

стороны, это может объясняться хорошим знакомством аудитории с сюжетом, отдельные детали которого легко опускаются без ущерба для понимания, а с другой, приходится предположить существование в прошлом (или одновременно) более полной редакции произведения – возможно, не только письменной, но и устной. Не исключено, наконец, параллельное бытование «альтернативной» версии, в которой исходной ‘бедой’, дающей импульс дальнейшему сюжетному развитию, было не ‘предсказание смерти’, а ‘преследование злой мачехой’ – рудиментом такой версии может являться и мотив ‘болезни ног’, и амбивалентная роль собаки (хотя, разумеется, подобная реконструкция уже является гипотезой «второго порядка»).

Повествовательная модель «Обреченного царевича» не могла возникнуть в процессе одного-единственного акта текстопорождения, ее наличие предполагает существование целой сюжетно-мотивной системы, каждый элемент которой вписан в более широкий контекст мировой словесности, прежде всего, устной. Речь, следовательно, идет о региональной версии сюжетно-мотивного фонда, знакомого нам по фольклорным записям последних двух веков. Определенное представление о составе этой версии может быть получено из набора мотивов, которые сохранились в дошедших до нас древних текстах (целиком или фрагментарно) или достаточно уверенно реконструируются с помощью инструментов сравнительно-типологического анализа, либо даже только угадываются при рассмотрении сюжетного состава и повествовательных возможностей данных произведений. Так, мотив ‘предсказание судьбы / смерти’ автоматически подразумевает присутствие в традиции симметричного мотива ‘исполнение / избегание роковых предначертаний’ (в разных редакциях), хотя в самом тексте данное сюжетное завершение оказалось утраченным; мотив ‘болезнь ног’ предполагает существование какого-то каузирующего элемента (‘злонамеренное нанесение физического ущерба’, ‘превращение в калеку вследствие случайных или естественных обстоятельств’ и т.п.), опять-таки никак не обозначенного в имеющейся у нас редакции; ‘сокрытие героем

своего имени и прошлого' предполагает его последующую идентификацию; мотив 'невеста / жена – (чудесная) помощница' должен сопровождаться более широким кругом мотивов, конкретизирующих это ее амплуа, и т.д.

Если суммировать результаты проделанного выше сюжетного анализа, реестр выявленных при этом мотивов будет выглядеть примерно следующим образом:

- Бездетность царя и рождение у него сына после молитвы богам (Mot. T548.1; Пропп 1976: 206–240; Nörtersheuser 1981: 1395–1406).
- Предсказание судьбы / смерти (Mot. M341) ~ предсказание тройной смерти (Mot. M341.2.4) ~ предсказание смерти по конкретной причине / от конкретного предмета (Mot. M341.2) ~ предсказание смерти от укуса змеи (Mot. M341.2.21) ~ предсказание смерти от крокодила (Mot. M341.2.24).
- Изоляция сказочно-эпического героя (Неклюдов 2015: 66–68).
- Будущая жертва опасной / гибельной акции сама (~ ее близкие) доставляет в свое защищенное жилище оператора этой акции (AaTh 954; СУС –333С*; Mot. K311.1.1, . K312, K312.1, K312.2; Березк. L60, M46a).
- Переправа через реку (Ward 1984: 1382; Виноградова 2009: 417; Плотникова 2009: 11–13; Топоров 1988: 374–376; Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования. С. 98–99).
- Охота при первом выезде эпического героя из дома (Неклюдов 2015: 71–72 и сл.)
- «Конкурс женихов» (Mot. H331; Пропп 1986: 304; Ranke 1979: 700–726).
- Принцесса в башне (AaTh 310).
- Допрыгивание до окна невесты (Mot. H331.1.2.1; Пропп 1986: 318 и сл.).
- Преображение «высокого» героя в «простого человека» (Mot. D24.1, K1812, K1812.2.2, K1812.3).
- Утрата своего имени и прошлого (AaTh 532; СУС – 532***; Mot. C495.1; Пропп. функц. XXIII).

- «Болезнь ног»: превращение принца в калек (Mot. D53.1).
- Преследование героя злой мачехой (AaTh 532; СУС – 415*, –532***).
- Выбор жениха: тот, к кому оборотится принцесса (Mot. H315).
- Героя метят: царевна его целует (Пропп 1986: 312; Пропп. функц. XVII).
- Враждебный тесть (AaTh 313; СУС –366**).
- Невеста / жена – (чудесная) помощница (AaTh 313; 465; ср. 400–402; Mot. H335.0.1; H1233.2.1).
- Примирение с тестем и признание им брака (~ AaTh 532).
- Герой вмешивается в конфликт, помогает победить одному из его участников и тем самым обретает помощника (Березк., K90; AaTh 738*; Неклюдов 1984: 212–219).
- [?] Собака-помощник (Mot. B421), животные-помощники, благодарные за свое спасение от смерти (Mot. B360; AaTh 560, 314A*, 315, 590; СУС –325***).
- [?] Спасение благочестивого (СУС 934).

Однако для определения жанровой природы памятника недостаточно критериев поэтических и семантических. Вопрос упирается в его прагматику, никаких сведений о которой у нас нет – в отличие от прагматики сугубо «функциональных» текстов (магических, дидактических, деловых и пр.) с их самоочевидными целевыми установками и формальными признаками, указывающими на принадлежность к определенной жанровой группе (гимнов, заговоров, эпитафий, поучений, юридических документов и т.д.). Тексты древнеегипетских «сказок» предоставляют достаточно данных для описания своей поэтической и сюжетно-мотивной структуры, но ничего не сообщают ни о модальности повествования, ни о его «телеологии», ни о его рецепции внутри самой культурной традиции. Вопрос не только в коммуникативной установке создателей / воспроизводителей текста, но и в

том, какие смыслы извлекались из него читательской (~ слушательской) аудиторией соответствующей эпохи [ср.: Meltzer 1986: I.B.3. а.].

Что можно сказать по этому поводу?

Прежде всего, у рассматриваемого текста есть ряд особенностей, отличающих его от «классических» форм сказочного жанра. В данном произведении нет «сказочной фантастики» в собственном смысле слова (мгновенных превращений, телепортаций и сверхбыстрых перемещений на огромные расстояния, операторов «сказочного колдовства» и т.п.) – всего того, что сама культурная традиция рассматривает как вымысел (главный дифференциальный признак жанра сказки [Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001: 14–15; Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010: 28–29]). Кроме того, отраженная в тексте картина мира рисует не условное «некоторое царство» [Рошьяну 1974: 32–36], а политическую географию конкретной исторической эпохи (XIV–XIII в. до н.э.) с ее вполне реальными странами (Египет, Митанни, сирийские княжества) и их правителями.

Впрочем, «географическая реальность» пространственно-временного фона в «Обреченном царевице» не подразумевает исторических конкретизаций его картины мира. Кроме высших богов, все персонажи в рассказе (фараон и его сын, правитель Нахарины и его дочь, сыновья сирийских князей) безымянны, и мы не вправе предполагать, что перед нами – повествование о «подлинных событиях», наподобие исторического предания. Поскольку же тема центрального эпизода (женитьба наследника египетского престола на митаннийской принцессе) близко соответствует актуальной для своего времени практике династических браков данной эпохи, в рассматриваемом тексте можно видеть не изображение конкретного «прецедента», а сам «сценарий» такой практики, описанный с помощью повествовательной модели, наверняка заимствованной из фольклорной традиции. Соответственно, заключение союза двух государств, представленного как установление семейно-брачных отношений, объясняется не военно-политической целесообразностью, а благоприятным разрешением

– по воле высших сил – истории гонимого судьбой царственного и добродетельного юноши (ср. изображение межплеменного конфликта между готами и гуннами в Песне о Нибелунгах как эпизода «семейной ссоры» [Хойслер 1960: 351, 357 и др.]).

Существенно не только то, что действие «Обреченного царевича» протекает в конкретном историко-географическом пространстве, но также и то, что участвующие в этих событиях потусторонние силы и их агенты («определители судьбы» и исполнители ее предначертаний) гораздо ближе стоят к миру актуальных верований носителей данной культуры и их живых религиозных практик, чем это имеет место в европейской сказочной традиции. По данным признакам египетский текст сопоставим скорее (хотя, разумеется, не в полной мере) с китайской сказкой, действующими лицами которой бывают персонажи актуальной демонологии, а события локализуются в реальном географическом пространстве [Рифтин 1972: 12–15]. Следует кроме того учитывать специфику отношений между персонажами повествовательной словесности Древнего Египта и его богами, проекциями которых эти литературные персонажи в определенном смысле могут быть (как, скажем, в «Повести о двух братьях», герои которой носят имена двух богов и как-то соотносятся с ними, но ими никоим образом не являются [Рубинштейн 1979: 169]); ср. в этой связи сказанное выше о ‘змее’, ‘крокодиле’ и ‘собаке’. Наконец, история обреченного царевича для египтянина неизбежно должна была звучать как парафраз мифа об Осирисе, поскольку в египетском мировоззрении любой царевич – это Хор на пути к престолу и победоносно восходящий на него, любая супруга, опекающая своего мужа, – это Исида и т.д. [Чегодаев 2016]

Тем не менее, «мифологическим» данный рассказ можно признать лишь в рецептивном плане⁵⁹, поскольку исходно за фигурами героя и его

⁵⁹ Проблема интерпретации повествовательных произведений древнеегипетских литературы как мифологических / религиозных представляет собой предмет внутридисциплинарного обсуждения [Meltzer 1987: I.A.4. b].

жены названные мифологические образы наверняка не стояли. Подобное символическое значение скорее всего является вторичным, возникающим в результате «вчитывания» религиозных смыслов в ранее сложившуюся сюжетную схему (а, возможно, и «вписывания» их в неизвестный нам финал); процесс, в известном смысле противоположный десакрализации мифологического повествования в архаической «мифологической сказке» [Мелетинский 1986: 34–48]. Показательно, что приключения нашего царевича не включены в мифологический хронотоп и не предполагают обычного для мифа этиологического финала. В древнеегипетских сказочных историях вообще нет «мифов» в собственном смысле слова – как отдельных эпизодов, целых рассказов или кульминационных частей повествования, мифологические нарративы присутствуют (в виде расширенного повествования или кратких аллюзий) лишь в текстах «религиозных» / погребальных / магических [Meltzer 1987: I.A.4.c].

Как было сказано по другому поводу, близкому в культурно-историческом плане, жанр повествований рассматриваемого типа вообще «не поддается описанию при помощи критериев, относящихся к содержанию или к поэтической форме; решающим здесь является сам факт, что принадлежащие к этому жанру тексты многократно переписывались, часто с учебными целями, что, взятые в совокупности, они представляют собой “поток традиции”, постоянную культурную преемственность писцовой передачи», соседствующую с другим «потокотом традиции», дошедшим до нас «в той мере, в которой он был воспринят и трансформирован “литературными” текстами, а именно с устной поэтической традицией». Писцы «способствовали расширению корпуса литературных текстов, пополняя его собственными записями мифов и заклинаний» [Вильхельм 1992: 125–126; Оппенхейм 1990: 14–17; Meltzer 1987: I.A.7.a].

Речь, таким образом, идет о своего рода жанровом синкретизме, однако не о «первичном» (по Веселовскому), а о возникающем в точке соприкосновения устной традиции и «писцовой передачи», которая извлекает

тексты из их естественного окружения, лишая изначальных фольклорных функций и, следовательно, жанровой определенности. В результате с текста снимается «защита» исходной жанровой прагматики, и он оказывается открыт для новых интерпретаций – религиозных, идеологических, политических, что в свою очередь вносит поправки и в его структуру (проявление более общей закономерности: изменение функций предмета неминуемо влияет на его морфологию).

Как следует из предпринятого исследования, по крайней мере к XIV в. до н.э. в египетском фольклоре существовал вышеописанный тип сказочного повествования – вероятно, в разных версиях. Можно предположить, что он относился к той ветви развития данного жанра, которая рудиментарно удержала некоторые черты своего архаического «предка» (мифологической сказки): топографическую конкретность, безымянного героя, связь с актуальными верованиями [Мелетинский 1986: 34–48]. Это облегчило возможность прочтения подобного повествования как описания актуальных египетско-хурритских политических отношений, с одной стороны, и как репрезентации «основного мифа» древнеегипетской традиции, с другой. Скорее всего, эти прочтения (не исключаящие, кстати, и чисто «сказочного» в точном смысле этого слова) были не конкурирующими, а комплементарными, демонстрируя в этом смысле возможность своеобразной полисемии «текста культуры», способного передавать разные «культурные сообщения» своей эпохи.

Сокращения

Березк. – *Березкин Ю.Е.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог <<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>>.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост.: Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

AaTh – The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC, № 3). Transl. and enlarg. by S. Thompson. Helsinki, 1981 (Folklore Fellows Communications, № 184).

Mot – Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged. edition. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955–1958.

Овид., Метам. – *Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии* Пер. с латинск. С.В.Шервинского. М., 1983.

Гигин. Мифы – *Гигин. Мифы*. Пер. с латинск. и коммент. Д.О. Торшилова. Под ред. А.А. Тахо-Годи. СПб., 1997

Диодор. Ист. библ. – *Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книги IV—VII. Греческая мифология.* / Пер. О.П. Цыбенко. М., 2000 (СПб.: Алетейя, 2005).

Евр. Вакх. – *Еврипид. Трагедии.* В 2-х томах. Пер. И. Анненского. Т. II. М., 1999.

Павс. Опис. – *Павсаний. Описание Эллады.* Пер. С.П. Кондратьева. Под ред. Е. В. Никитюк. Отв. ред. Э.Д. Фролов. СПб., 1996.

Литература

- Абуладзе 1962 – Балавариани. Мудрость Балавара / Предисл. и ред. И. В. Абуладзе. Тбилиси, 1962.
Авдиев 1970 – *Авдиев В.И.* История Древнего Востока. М., 1970.
Афанасьев 1985–1986 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Изд. подготовили Л.Г. Барг и Н.В. Новиков. М., 1985–1986.
Белова, Шеркова 1998 – Сказки древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г.А. Беловой, Т.А. Шерковой. М., 1998.
Валиханов 1985 – Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в 5 т. Т. V. Алма-Ата, 1985.
Ватагин 1964 – Медноволосая девушка Медноволосая девушка. Калмыцкие народные сказки. Пер., сост. и примеч. М. Ватагина. М., 1964.
Вильгельм 1992 – *Вильгельм Г.* Древний народ хурриты. Очерки истории и культуры. М., 1992.
Виноградова 2009 – *Виноградова Л.Н.* Река // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. IV. М., 2009.
Владимирцов 2003 – Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки // Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М., 2003.
Горан 1994 – *Горан В.П.* Идея судьбы и зарождение личного самосознания в древних культурах Месопотамии, Египта и Греции // Понятие судьбы в контексте разных культур. Отв. ред. Н.Д. Арутюнова. М., 1994.
Гринцер 1963 – *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.
Гринцер 2005 – *Гомер. Илиада. Одиссея.* Вступ. ст., примеч. Н.П. Гринцера. М., 2005.
Дамдинсурэн 1957 – *Дамдинсурэн Ц.* Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.
Дамдинсурэн 1979 – *Дамдинсурэн Ц.* «Рамаяна» в Монголии. М., 1979.

- Дамдинсурэн, Гринцер 1981 – *Дамдинсурэн Ц., Гринцер П.А.* Монгольские версии «Сказания о Раме» // Литературные связи Монголии. Редакционная коллегия П.А. Гринцер, Ц. Дамдинсурэн и др. М., 1981.
- Дьяконов 1961 – Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). Пер. с аккадского И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961.
- Дьяконов 1982 – История древнего мира. Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. [Кн. 1.] Ранняя древность. Отв. ред. И.М. Дьяконов. М., 1982.
- Евгеньева 1965 – *Евгеньева А.П.* Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVI–XX вв. М.; Л., 1965.
- Жирмунский 1974 – *Жирмунский В.М.* Сказание об Идиге // Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.
- Зелинский 1896 – *Зелинский Ф.Ф.* Закон хронологической несовместимости и композиция Илиады // *Χαρίστρια*. Сборник статей по филологии и лингвистике в честь Ф.Е. Корша. М., 1896.
- Иванов, Гамкрелидзе 1984 – *Иванов Вяч.Вс., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. Тбилиси, 1984.
- Илишкин, Очиров 1962 – Калмыцкие сказки. Под ред. И.К. Илишкина, У.У. Очирова. Элиста, 1962.
- Кацнельсон, Мендельсон 1956 – Сказки и повести Древнего Египта. Пер. И.С. Кацнельсона, Ф.Л. Мендельсона. М., 1956.
- Келлер 1964 – Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. Собранные в этнографической экспедиции д-ром Г. Келлером. М., 1964.
- Ковалевская 1977 – *Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. Пути и судьбы. М., 1977.
- Ковалевский 1837 – Буддийская космология, изложенная Осипом Ковалевским. Казань, 1837
- Козин 1935/1936 – Гесериада. Сказание о милостивом Гесер Мерген-хане, искоренителе десяти зол в десяти странах света. Пер., вступит.ст. и коммент. С.А. Козина. М.; Л., 1935/1936.
- Коростовцев 1973 – *Коростовцев М.* Древнеегипетская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. Общ. ред. и вступит. ст. И. Брагинского. М., 1973.
- Котляр 2015 – *Котляр Е.С.* Африканский охотничий эпос. М., 2015.
- Крачковский 1947 – Повесть о Варлааме пустыннике и Иоасафе царевиче индийском. Пер. с араб. акад. В.Р. Розена. Под ред. и с введ. акад. И.Ю. Крачковского. М.; Л., 1947.
- Кузнецов 1998 – *Кузнецов Б.И.* Древний Иран и Тибет. (История религии бон). СПб., 1998.
- Лебедева 1989 – *Лебедева И.Н.* Повесть о Варлааме и Иоасафе // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 [вторая половина XIV–XVI в.]. Ч. 2: Л – Я. Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л., 1989 [только эл. версия: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=45361>].
- Либединский, Кулов 1948 – Осетинские нартские сказания Осетинские нартские сказания / Пер. Ю. Либединского. Отв. ред. и вступ. статья К.Д. Кулова. Дзауджикау, 1948.
- Лившиц 1979 – Сказки и повести Древнего Египта. Пер. и коммент. И.Г. Лившица. Л., 1979.
- Мелетинский 1998 – *Мелетинский Е.М.* Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998.
- Мелетинский 1986 – *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 2010 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М., 2010.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик, Сегал 2001 – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Проблемы структурного описания волшебной сказки // Структура волшебной сказки. М., 2001.
- Мерварт 1961 – Сказание о Сери Раме. Индонезийская Рамаяна. Пер., предисл. и примеч. Л.А. Мерварт. М., 1961.
- Монтень 1992 – *Монтень М.* О хромых // Монтень М. Опыты. В трех книгах. М., 1992.
- Наумкин, Коган 2013 – – *Наумкин В.В., Коган Л.Е.* Корпус сокотрийского фольклора: аннотированный каталог текстов первого тома» // Institutionis Conditori: Илье Сергеевичу Смирнову. Ред.-сост.: Н.П. Гринцер, М.А. Русанов, Л.Е. Коган, Г.С. Старостин, Н.Ю. Чалисова. М., 2013.
- Неклюдов 1979 – *Неклюдов С.Ю.* О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д.К.Зеленина). Л., 1979.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Неклюдов 2015 – *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М., 2015.
- Огнева 1988 – *Огнева Е.Д.* Масанг // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Огнева 1991 – *Огнева Е.Д.* Масанг // Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
- Оппенгейм 1990 – *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Парфионович 1969 – Игра Веталы с человеком. Пер., предисл., примеч. Ю. Парфионовича. М., 1969.
- Перро 1986 – *Перро Ш.* Сказки матушки Гусыни, или Истории и сказки былых времен с поучениями: Пер. с фр. С. Боброва, А. Федорова и Л. Успенского. Послесл. Н. Андреева. М., 1986.
- Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Переправа через воду // Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах. / Под ред. Н.И. Толстого. Т. IV. М., 2009.
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потанин 1891 – *Потанин Г.Н.* Отрывки из Киргизского сказания о Идыге, из записок Ч. Валиханова // Живая Старина, 1891. Вып. IV.
- Потанин 1897 – *Потанин Г.Н.* Тюркская сказка об Идыге // Живая старина, 1897. Вып. 3–4.
- Потанин 1899 – *Потанин Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.
- Потанин 1893 – *Потанин Г.Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. I. СПб., 1893.
- Пропп 1969 – *Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения // Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.

- Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Рифтин 1972 – *Рифтин Б.Л.* Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки / Пер. с кит. Б.Л. Рифтина. М., 1972.
- Рифтин 1977 – *Рифтин Б.Л.* Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания. Сост. М. Хасанов, И. Юсупов. Под ред. Б.Л. Рифтина. М., 1977.
- Рошияну 1974 – *Рошияну Н.* Традиционные формулы сказки. М., 1974.
- Рубинштейн 1979 – *Рубинштейн Р.И.* Древнеегипетская литература // Сказки и повести Древнего Египта. Пер. и коммент. И.Г. Лившица. Л., 1979.
- Рубинштейн 1987a – *Рубинштейн Р.И.* Анубис // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М., 1987.
- Рубинштейн 1987b – *Рубинштейн Р.И.* Апоп // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М., 1987.
- Рубинштейн 1988 – *Рубинштейн Р.И.* Себек // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Скафтымов 1924 – *Скафтымов А.П.* Поэтика и генезис былин. М.; Саратов, 1924.
- Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* Река // Мифы народов мира. Энциклопедия. Гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М., 1988.
- Франк-Каменецкий 1917–1918 – *Франк-Каменецкий И.Г.* Памятники египетской религии в фиванский период [I–II]. М., 1917–1918 (Культурно-исторические памятники. древнего Востока. Вып. 5–6).
- Фуко 1997 – *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. Пер. с фр. И. Стаф. СПб., 1997.
- Хангалов 1960 – *Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т. III. Улан-Удэ, 1960.
- Хойслер 1960 – *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. М., 1960.
- Цивьян 1994 – *Цивьян Т. В.* Человек и его судьба-приговор в модели мира // Понятие судьбы в контексте разных культур. Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 1994.
- Чегодаев 1998 – *Чегодаев М.* Сказка о зачарованном царевиче [пер.; коммент.] // Сказки древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г.А. Беловой, Т.А. Шерковой. М., 1998.
- Чегодаев 2016 – *Чегодаев М.А.* [Сказка о зачарованном царевиче]. Личное письмо от 10 мая 2016 г.
- Швец 2008 – *Швец Н.Н.* Словарь египетской мифологии. М., 2008.
- Эрман 2008 – *Эрман А.* Жизнь в Древнем Египте. М., 2008 ([http://www.e-reading.club/chapter.php/1005287/6/Erman - Zhizn v Drevnem Egipte.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/1005287/6/Erman_-_Zhizn_v_Drevnem_Egipte.html)).
- Baines 1994 – *Baines J.* Contexts of Fate: Literature and Practical Religion // The Unbroken Reed: Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore. London, 1994.
- Bane 2012 – *Bane Th.* Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures. Jefferson, 2012 [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BF%D0%BE%D0%BF#cite_note-2; https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BF%D0%BE%D0%BF_-_cite_note-4].
- Barns 1972 – *Barns J.W.B.* Some Readings and Interpretations in Sundry Egyptian Texts // Journal of Egyptian archaeology. T. LVIII (1972).
- Belcher 2005 – *Belcher S.* African Myths of Origin. Stories selected and retold by Stephen Belcher. London, 2005.
- Blumenthal 1972 – *Blumenthal E.* Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literalurwerk // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd. 98 (1972).
- Bowling 1963 – *Bowling A.Ch.* Syntactical Examination of Clause Function in Late-Egyptian Narrative. Dissertation Abstracts. T. XXIV. No. 5 (November). Michigan, 1963.
- Cruz-Urbe 1986 – *Cruz-Urbe E.* Late Egyptian Varia // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Ed. by S. Bickel, H.-W. Fischer-Elfert, A. Loprieno, T.S. Richter. Vol. CXIII. Issue 1-2 (Dec 1986).
- Dantioko 1978 – *Dantioko Ou.-M.* Contes et légendes soninké. Mali, Sénégal, Mauritanie. Soninkan dongomanu do burujunu. Paris, 1978.
- Decker 1974 – *Decker W.* Einige Bemerkungen zum Thema "Frau und Leibesübungen im Alten Ägypten" // Beiträge zur Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Internationales Seminar für Geschichte der Leibeserziehung und des Sports. Hispa-Seminar. Wien, 17.–20. April 1974. Referate. Bd. I, Wien, [1974].
- Decker 1979 – *Decker W.* Das sogenannte Agonale und der altägyptische Sport // Festschrift Elmar Edel: 12 Marz 1979. Agypten und Altes Testament, Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Agyptens und des Alten Testaments. Herausg. M. Görg, E. Pusch, A. Wuckelt, K.-J. Seyfried. Bd. I. Bamberg, 1979.
- Decker 1983 – *Decker W.* "Sport" als Motiv in der altägyptischen Literatur // The University's Role in the Development of Modern Sport: Past, Present, and Future. Proceedings of the FISU Conference-Universiade '83 in Association with the Xth HISPA Congress, Edmonton, Alberta, Canada, July 2-4, 1983. Ed. by S. Kereliuk, Edmonton, 1983.
- Dupuis-Yakouba 1911 – *Les Gow ou chasseurs du Niger. Légende songaï de la région de Tombouctou.* Publiées et traduites par O. Dupuis-Yakouba. Avec préface de M. Delafosse. Paris, 1911.
- Erman 1890 – *Erman A.* Die Märchen der Papyrus Westcar. I. Einleitung und Kommentar. II. Berlin, 1890.
- Erman 1923 – *Erman A.* Die Literatur der Aegypter: Gedichte, Erzählungen und Lehrbücher aus dem 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Leipzig, 1923.
- Eyre 1976 – *Eyre Ch.* Fate, Crocodiles and the Judgement of the Dead: Some Mythological Allusions in Egyptian Literature // Studien zur Altägyptischen Kultur. Bd. 4 [1976].
- Eyre 2007 – *Eyre Ch.J.* The Evil Stepmother and the Rights of a Second Wife // Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 93 (2007).
- Fóti 1974 – *Fóti L.* Zur Frage des ägyptischen Labyrinths // Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio historica. Vol. XV. Budapest, 1974.
- Francke 1900 – *Francke A.H.* Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religionen Tibets und Ladakhs // Memoires de la Societe Finno-ougrienne. T. XV. Fasc. 1. Helsingfors, 1900.
- Freeman 1997 – *Freeman Ch.* The Legacy of Ancient Egypt, Facts on File. New York, 1997.

- Gaben 1977 – *Gaben, A. von.* Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben // *Studia orientalia*. Helsinki, 1977 (FOS. Vol. 47).
- Gardiner 1932 – *Gardiner A.H.* Late-Egyptian Stories. Bruxelles, 1932 (Bibliotheca Aegyptiaca, I).
- Gardiner 1947 – *Gardiner A.* Ancient Egyptian Onomastica. T. I–III. London: Oxford University Press, 1947.
- Golenischeff 1906 – *Golenischeff W.S.* Le papyrus № 1115 de l'Ermitage Impérial à St.-Pétersbourg // *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. [Paris], 1906. T. XXIII.
- Goodwin 1874 – The tale of the doomed prince: from a papyrus in the British Museum. Transl. by C.W. Goodwin // *Records of the Past*. T. II. London, [1874].
- Gressmann 1923 – *Gressmann H.* Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen. Leipzig, 1923 (Der Alte Orient, Bd. 23, № 3).
- Helck 1987 – *Helck W.* Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen // *Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten*. Festschrift für Gerhard Fecht. Herausg. Jürgen Osing und Günter Dreyer. Wiesbaden, 1987.
- Hornung 1968 – *Hornung E.* Altägyptische Hollenvorstellungen // *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Klasse*. Bd. 59. Hft. 3. Berlin, 1968.
- Hubai 1992 – *Hubai P.* Eine literarische Quelle der ägyptischen Religionsphilosophie? Das Märchen vom Prinzen, der drei Gefahren zu überstehen hatte // *The Intellectual Heritage of Egypt. studies presented to Laszlo Kakosy by friends and colleagues on the occasion of his 60. birthday*. Ed. by U. Luft. Budapest, 1992 (Studia Aegyptiaca, XIV).
- Ikram 2010 – *Ikram S.* Crocodiles: Guardians of the Gateways // *Thebes and Beyond: Studies in honor of Kent R. Weeks*. Ed. by S. Ikram and Z. Hawass. Le Caire, 2010 (Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte. Cahier No 41).
- Junker 1913 – *Junker H.* Das Gotterdekret über das Abaton // *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Wien*. Bd. 56, № 4 (Wien, 1913).
- Klasens 1952 – *Klasens A.* A Magical Statue Base (socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden [Thesis/dissertation]. Leyden, 1952.
- Korostovtsev 1969 – *Korostovtsev M.* Notes on Late-Egyptian Punctuation // *The Australian Journal of Biblical Archaeology*. T. I. No. 2 (Sydney, 1969).
- Lalouette, Grimal 1987 – *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. Mythe, contes et poésie. Traductions de l'égyptien et commentaires par C. Lalouette. Préface de P. Grimal*. Paris, 1987 (= *Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO d'oeuvres représentatives*, LXIII. Série Égypte ancienne).
- Lefebvre 1949 – *Lefebvre G.* Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Paris, 1949.
- Liverani 1972 – *Liverani M.* Partire sul carro, per il deserto // *Annali [del] Istituto Orientale di Napoli*, 32 (N.S. 22) Napoli, 1972.
- Loprieno 1988 – *Loprieno A.* Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur, Wiesbaden, 1988 (Ägyptologische Abhandlungen. Bd. XLVIII).
- Manetho 1940/1997 – *Manetho*. [Works]. With an Engl. transl. by W. G. Waddell. London; Cambridge, 1940 (The Loeb Classical Library; № 350 [Repr.: Cambridge; London, 1997]).
- Manniche 1981 – *The Prince Who Knew His Fate. An Ancient Egyptian Tale. Translated from Hieroglyphs L. Manniche*. New York 1981.
- Maspero 1882/1911 – *Maspero G.* Les Contes populaires de l'Égypte ancienne. Paris, 1882 (1re ed.), 1911 (4me ed.).
- Maspero 1895–1899 – *Maspero G.* Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Vol. I–III. Paris, 1895–1899. Vol. I: Les origines: Égypte [et] Chaldée.
- Maspero 1913 – *Maspero G.* Les contes populaires de l'Égypte Ancienne, Paris, 1913.
- Mattha 1951 – *Mattha G.* Notes and Remarks on the Tale of the Doomed Prince, from Pap. Harris 500, verso // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. Vol. LI (1951).
- Meltzer 1987 – *Meltzer E.S.* "Once Upon a Time..." – Literary Tales in Ancient Egypt [Abstract] (SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987).
- Miosi 1982 – *Miosi F.T.* God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature // *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams: A Festschrift*. Ed. by G.E. Kadish and G.E. Freeman. Toronto, 1982.
- Möller 1913 – *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg*. Hrsg. von G. Möller. Leipzig, 1913.
- Müller 1907 – *Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. III. Šhauri Texte. Wien, 1907.
- Nörtersheuser 1981 – *Nörtersheuser H.-W.* Empfängnis: Wunderbare Empfängnis // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. III. Berlin; New York, 1981.
- Otto 1967 – *Otto E.* Die Geschichte des Sinuhe und des Schiffsbrüchigen als lehrhaften Stücken // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. [Berlin; Leipzig], 1967. Bd. 92.
- Petrie 1895 – *Petrie F.* Egyptian Tales, I. II. London, 1895.
- Poppe 1975 – *Poppe N.* Mongolische Epen III. Übersetzung der Sammlung: G.Rincinsambuu, Mongol ardyn baatarlag tuul's. Wiesbaden, 1975 (Asiatische Forschungen. Bd 47).
- Posener 1953/1978 – *Posener G.* On the Tale of the Doomed Prince // *The Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. XXXIX (Dec., 1953). [= Oxford: The University Press, 1978].
- Quaegebeur 1975 – *Quaegebeur J.* Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975.
- Ranke 1979 – *Ranke K.* Braut, Bräutigam // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd. II. Berlin; New York, 1979.
- Redford 1990 – *Redford D.B.* The Sea and the Goddess // *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*. Vol. II. Ed. by S. Israelit-Groll. Jerusalem, 1990.
- Salim 2013 – *Salim R.* Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives: An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period. København, 2013.
- Scharff 1939 – *Scharff A.* Die Reliefs des Hausältesten Meni aus dem Alten Reich // *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Ägyptische Altertumskunde in Kairo*. Bd. 8 (Berlin, 1939).
- Schott 1950 – *Schott S.* Altägyptische Liebeslieder. Zürich, 1950.

- Sethe 1930 – *Sethe K.* Urgeschichte und älteste Religion der Aegypter. Leipzig: Brockhaus, 1930 [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 18, № 4]
- Simpson, Faulkner, Wente 1973 – *Simpson W.K., Faulkner R.O., Wente E.F.* The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetr. New Haven; London, 1973.
- Sorin-Barreteau 2001 – *Sorin-Barreteau L.* Contes des gens de la montagne. Mofu-Gudur du Cameroun. Paris, 2001.
- Spiegelberg 1922 – *Spiegelberg W.* Die ägyptische Gottheit der «Gotteskraft» // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. Bd 57. Berlin; Leipzig, 1922.
- Struve 1929 – *Struve W.* Der «nhtw» des Märchens vom verwunschenen Prinzen // Сборник египтологического кружка при Ленинградском государственном университете, № 3. Л., 1929.
- Szynkiewicz 1978 – *Szynkiewicz S.* Le mariage, rite sanctionné par le passé culturel // Etudes mongoles... et sibériennes. Cahier 9. Paris, 1978.
- Vandier 1952 – *Vandier J.* La légende de Baba (Bébon) dans le Papyrus Jumilhac (Louvre E. 17110) // Revue d’Egyptologie. Vol. IX (Paris, 1952).
- Ward 1984 – *Ward D.* Fluss: Flüsse als magische Grenze für übernatürliche Wesen // Enzyklopaedie des Märchens. Bd. IV. Berlin; New York, 1984.
- Wente 1969 – *Wente E.F.* A Late Egyptian Emphatic Tense // Journal of Near Eastern Studies. T. XXVIII (1969). P. 1–14.
- Wiedemann 1906 – *Wiedemann A.* Altägyptische Sagen und Märchen. Leipzig, 1906.
- Zandee 1960 – *Zandee J.* As an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions (The Literature of death and dying). Leiden, 1960 (Studies in the History of Religions. Bd. V).