

АНТИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ О ЦАРЕ АМАСИСЕ И ЕЕ ЕГИПЕТСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОТОТИПЫ

В статье «Наследство Геба» О.Д. Берлев сделал исключительно верное замечание о том, что последний – 44-й – год правления Амасиса (Ἀμασις; ср.: Manetho, ed. W.G. Waddell. Frag. 68–69a: Ἄμωσις; frag. 69b: Amosis; егип. ТаН-мс[-sw], «[Бог] Ях родил [его]»; 526/525 г. до н.э.¹) стал в восприятии египтян того времени своего рода аналогом 1913-го года в нашей отечественной истории, т.е. последним годом перед резкой сменой исторических эпох, которая произошла при завоевании Египта персами². Основания для такого вывода можно найти как в известном тексте на обороте «Демотической хроники», содержащем сообщение о кодификации Дарием I египетских законов по состоянию на пресловутый рубежный 44-й год Амасиса (P. Bibl. Nat. 215 verso. Col. C. 6, 11³; ср.: Diod. I.95.4 – о Дарии I как последнем великом законодателе Египта и блюстителе его древних законов, удостоившемся за это божеских почестей), так и в труде Геродота, информаторы которого суммировали для него продолжительность египетской истории, начиная с династий царей-богов и заканчивая как раз царствованием Амасиса (Hdt. II.43; ср. III.10 – начало рассказа о завоевании Египта Камбисом, открывающееся как раз упоминанием о смерти Амасиса на 44-году его царствования; ср. с данными Манефона: Manetho, ed. W.G. Waddell. Frag. 68⁴; Диодор отводит Амасису 55 лет, очевидно, искажая исходную цифру 44 года – I.68.6 – и опять же суммирует свою сводку египетской истории «с древнейших времен... до смерти Амасиса»: 69.1). Вместе с тем известно, что

¹ О хронологии царствования Амасиса см.: Parker R.A. The Length of Reign of Amasis and the Beginning of the Twenty-Sixth Dynasty // MDAIK. 1957. Bd. 15 (Festschrift zum 80. Geburtstag von Prof. Dr. H. Junker). S. 208–212; Beckerath J. von. Chronologie der pharaonischen Ägypten. Mainz, 1997 (Münchener ägyptologische Studien, 46). S. 87–88. Бог Ях – лунное божество, почитавшееся в Гермополе в Среднем Египте (напр.: Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. М., 1976. С. 84), притом что Геродот «выводит» Амасиса из города Сиуф в Саисском номе (о граффити, кажется, подтверждающем эту версию, и полемике о локализации данного города см.: Lloyd A.B. Herodotus, Book II. Commentary 99–188. Leiden, 1988 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 43/3). P. 211–212, ad Hdt. II.172).

² Берлев О.Д. Наследство Геба // Подати и повинности на древнем Востоке. СПб., 1999. С. 6: «...Год 44 Амасиса, этот “1913” год эпохи фараонов, т.е. последний год естественного мирного развития страны...». Позднее полностью идентичный смысл «1913 года» примет на себя в одной из надписей храма Эдфу эллинистического времени Год 18 Нектанеба II = 342/341 г. до н.э., последний год его царствования на юге Египта, когда север страны уже был захвачен Артаксерксом III, и, соответственно, последний год правления последнего подлинного египетского царя: Meeks D. Le grand texte de donations au temple d'Édfou. Le Caire, 1972 (Bibliothèque d'études de l'Institut français d'archéologie orientale, 59). P. 133; Lloyd A.B. Egypt, 404–332 B.C. // CAH². 1994. Vol. 6: The Fourth Century B.C. P. 358–359.

³ Spiegelberg W. Die sogenannte Demotische Chronik des Papyrus 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris. Leipzig, 1914 (Demotische Studien, 7). S. 30–32.

⁴ Frag. 69a–b понижают продолжительность царствования Амасиса до 42 лет, увеличивая при этом царствование Априя до 25 – очевидно, присчитывая к нему, притом с ошибкой, возможно, восходящей к Геродоту (Hdt. II.161), годы, проведенные Априем в осаде в его укрепленном пункте в Дафнах; ср. с более точным повышением продолжительности царствования Априя до 22 лет у Диодора: I.68.1; Ладынин И.А. Дафны в библейской и египетско-христианской традиции о финале царствования Априя (кон. 570–нач. 560-х гг. до н.э.) // ВДИ. 2004. № 3. С. 9. Прим. 24.

Амасис оказывается одним из самых колоритных персонажей повествования Геродота о Египте (II.162–184) и героем по крайней мере одного демотического литературного произведения – т.н. «Сказки об Амасисе и мореходе», записанной все на том же обороте «Демотической хроники» (P. Bibl. Nat. 215 verso. Col. A)⁵.

Мы еще обратимся к более конкретному анализу этих свидетельств, а пока укажем лишь, что в большей своей части они отмечены симпатией к Амасису и показывают его достаточно целостный позитивный образ. Соответственно, коль скоро финал царствования Амасиса был в восприятии египтян рубежом двух эпох, вряд ли будет натяжкой сказать уже *a priori*, что свидетельства об этом царе должны содержать в себе попытку обобщить впечатления о том, что представляли собой последние десятилетия накануне этого рубежа – причем с позиций тех, кто оценивал этот период однозначно положительно.

Вместе с тем с неизбежностью встает вопрос о средствах такого обобщения и конкретных текстуальных формах, в которые оно вылилось. Пожалуй, самой распространенной формой осмысления событий нашего 1913 г. и того, что за ним последовало, стали мемуарные произведения современников этих лет самого разного социального происхождения и занятий. Однако именно этот жанр в нашем его понимании, возможно, в связи с особой нагрузкой, лежавшей на частных автобиографиях в восприятии египтян⁶, был им неизвестен. Соответственно, осмысление прошлого оказывалось для них доступно при помощи двух средств – исторической традиции в чистом виде и произведений, лежащих на грани истории и художественной литературы.

Что касается исторической традиции древних египтян в строгом «специализированном» смысле этого слова, едва ли мы можем сказать о ней что-либо конкретное за исключением того, что она в принципе была. Важнейший дошедший до нас ее памятник – это, конечно, труд Манефона, от большей части которого сохранился лишь перечень имен царей и продолжительности их правлений. Однако и отдельные фрагменты, сохранившиеся в целостном виде (прежде всего, благодаря цитированию Иосифом Флавием в связи с гиксосским завоеванием Египта: Manetho, ed. W.G. Waddell. Frag. 42, 50 = Ios. *Contr. Ap.* I.14. §§ 75–92; 15–16. §§ 93–105), а также стойкая и сложившаяся в эллино-римской среде, с ее развитой исторической традицией, репутация Манефона именно как историка убеждают в том, что его произведение все же не сводилось к цар-

⁵ Spiegelberg W. Op. cit. S. 26–28; см. английский перевод Р. Ритнера: *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry* / Ed. by W.K. Simpson. 3rd. ed. New Haven, 2003. P. 450–452; русский перевод и комментарий А.В. Эдакова: *Сказки древнего Египта*. М., 1998. С. 146–149, 294–299.

⁶ Древнеегипетские автобиографические надписи помещались в гробницах и/или на статуях усопших и были призваны фиксировать события их жизни как особую составляющую их индивидуальности, которая, по определенным мотивам, не могла быть сохранена в гробничных изображениях: *Большаков А.О.* Человек и его двойник: Изобразительность и мировоззрение в Египте Среднего царства. СПб., 2000. С. 206–207 (с существенным пояснением, по поводу которого можно лишь сожалеть, что пока оно не получило подробного обоснования и развития в публикации не столь острого характера: ВДИ. 2004. № 4. С. 208–209; недавно А.О. Большаков в научном докладе на Петербургских египтологических чтениях 2007 г. высказал также мысль, что автобиографии, по крайней мере в Египте III тыс. до н.э., вообще составлялись только людьми, в течение своей жизни взаимодействовавшими с царем и, ввиду сакральности его статуса, желавшими унести память об этом в инобытие).

скому списку, а было связным повествованием о делах соответствующих правителей⁷. Соответственно, при его создании Манефон заведомо должен был пользоваться источниками более подробными, чем известные нам египетские царские списки, и более достоверными, чем устная или письменная художественная традиция о делах древности: какими именно, нам остается лишь догадываться⁸.

Что касается традиции об Амасисе, то в случае с уже упомянутой «Сказкой об Амасисе и мореходе» дело совершенно ясно: перед нами художественное произведение, юмористически и весьма удачно пародирующее приемы текстов более «серьезных» жанров. Достаточно сказать, что эта сказка открывается аллюзией на типичный для официозных текстов типа *Königsnovelle*⁹ мотив совещания царя с вельможами, безуспешно отговаривающими его от опасности: в данном случае Амасис заявляет им о своем желании выпить «египетского колоби-вина» и, не вникая в их предостережения: «Тяжело это, пить египетское колоби-вино», – твердо решает напиться и претворяет это решение в жизнь. Далее в сказке выплывает еще один типичный для классических литературных произведений мотив, а именно появление при царском дворе мудреца: когда на следующий день, страдая от похмелья¹⁰, царь оказывается не в состоянии заниматься делами, он призывает к себе жреца Нейт Наентисотема, чтобы тот развлекал его своими рассказами¹¹. О

⁷ См. по этому поводу полемику: *Суцневский А.Г.* Сообщение Геродота о царских списках египтян // *Ассириология и египтология*. СПб., 2000. С. 147 (мнение о произведении Манефона как о списке царей без повествовательных фрагментов об их деяниях); *Немировский А.А.* Гиксосы: к вопросам именования и происхождения // *Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций*. М., 2001. С. 135–136, прим. 124 (оспаривание данного мнения с аргументами, принятыми и нами, в связи с цитатами Иосифа Флавия); недавно повествовательный характер труда Манефона был признан в работе: *Gozzoli R.B.* The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium B.C. (ca. 1070–180 B.C.). Trends and Perspectives. L., 2006 (Golden House Publications in Egyptology, 5). P. 208–213, 224; см. также классическую монографию: *Helck W.* Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten. В., 1956.

⁸ По всей вероятности, речь должна идти о каких-то архивах и исторических произведениях, сохранявшихся и передававшихся (с закономерными искажениями), скорее всего, в храмовых центрах (где к ним должен был получить доступ и Манефон: *Ioseph. Contr. Ap.* I.14. §§ 73, 82, 91; 26. § 228; 31. § 287) и не тождественных известным нам иероглифическим царским спискам, царским военным надписям и т. п.; о последних см.: *Redford D.B.* Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History. Missisauga, 1986 (Society for the Study of Egyptian Antiquities' Publications, 4).

⁹ *Hermann A.* Die ägyptische Königsnovelle. Glückstadt; Hamburg; New York, 1938; *Spalinger A.* Aspects of the Military Documents of Ancient Egyptians. New Haven; London, 1982 (Yale Near Eastern Researches, 9). Passim, *inter alia* p. 101–103; *Gozzoli R.* Op. cit. Part One: Royal Inscriptions. Passim; p. 234–235 (применительно к «Сказке об Амасисе и мореходе», в которой исследователь также опознает пародию на *Königsnovelle*).

¹⁰ См. о соответствующем слове (букв. «удар, побитие, ранение»): Сказки древнего Египта. С. 297; *Ладьянин И.А.* Легенда о египетской царевне Нитетис (Hdt. III.1–2; Athen. XIII.560d–f) в политико-историческом контексте VI в. до н.э. // АМА. Саратов, 2006. Вып. 12. С. 34. Прим. 3.

¹¹ В классической среднеегипетской литературе рассказами развлекают царя Хуфу его сыновья в сказках папируса Весткар; в этом же произведении появление мудреца при дворе имеет место во вставной новелле (рассказе царевича Бауфра) о Снофру и – в более серьезном контексте – непосредственно при дворе Хуфу, к которому царевич Хардедеф приводит мудреца *неджеса* Джеди, возвещающего ему будущее его династии; в «Пророчестве Неферти» жрец «ба Исиды» (т.е. Сириуса) Неферти является ко двору царя Снофру, желающего провести время с пользой и удовольствием, и также возвещает ему будущее. В

дальнейшем нам судить не приходится, так как именно с началом рассказа Наентисотема о мореходе текст «Сказки» обрывается – при том, что она оказывается единственным бесспорно египетским ретроспективным свидетельством об Амасисе. Менее очевидным, чем определение жанра этого текста, оказывается классификация античных свидетельств об Амасисе с точки зрения их зависимости от египетских первоисточников и жанровой специфики последних.

Из всех античных авторов наиболее обширный комплекс сведений об Амасисе передает, конечно, Геродот, хотя свидетельства об Амасисе можно найти также у Диодора Сицилийского, Плутарха, Полиена, Афиней, Элиана и некоторых других авторов¹². Своего рода «логос в логосе», посвященный Амасису и восходящий к египетским первоисточникам, у Геродота образуют сведения о приходе Амасиса к власти в борьбе с его предшественником Априем (II.161–163, 169), несколько новелл, демонстрирующих его мудрость и хитроумие (172–174), сведения о состоянии Египта в его царствование (177), а также находящееся уже за пределами «египетского логоса», в III-й книге Геродота описание персидского завоевания Египта (III.10 sqq.) с рассказами о погребении Амасиса и участии его семьи (10–16) и об убийстве Камбисом Аписа (27–29)¹³. Единство всего этого комплекса сведений проявляется в общем для них положительном отношении к Амасису, как хитроумному и дальновидному царю, и враждебности к низложившим его персам. «Египтизирующий» характер этих сведений устанавливается либо потому, что получить их Геродоту без посредничества египетских информаторов было неоткуда (а их измышление было бы для него ничем не мотивировано), либо по наличию в его рассказе параллелей с египетскими источниками или отчетливо египетских мотивов (помимо сюжетов, к которым мы еще обратимся, такая параллель четко вырисовывается в рассказе о том, как Амасис сумел избежать уничтожения персами своей мумии: III.16¹⁴). Сведения об от-

демотическом цикле сказок о Сатни-Хаэмуасе роль мудреца, которого царь призывает, чтобы тот помог ему дать должный ответ нубийскому царю (см. ниже), играет сын Хаэмуаса Са-Осирис (воплощенный Хор); похоже, аналогичная коллизия имела место в новоегипетской «Сказке об Апопи и Секененра»; как мы увидим, в античной рецепции традиции об Амасисе эта ситуация с участием греческого мудреца Бианта повторится применительно к отношениям с нубийским царем, как и в сказках о Сатни-Хаэмуасе. Как видно, топос появления мудреца при царском дворе в египетской литературе распадается на два инварианта: мудреца призывает желающий поразвлечься царь, а тот, вопреки ожиданию, сообщает ему нечто необычайно серьезное, касающееся будущего страны; мудрец должен помочь царю в сугубо серьезном деле нахождения удачного ответа на задание-загадку, предложенное сильным чужеземным правителем и грозящее, в случае его невыполнения, бедствиями (ответ, по законам данного фольклорного мотива, состоит в предложении чужеземцу в свою очередь совершить нечто неисполнимое, но представленное как необходимое условие выполнения его задания). См. переводы указанных текстов и отсылки к связанным с ними работам: Повесть Петенсе III: Древнеегипетская проза / Пер. и комм. М.А. Коростовцева. М., 1978; Сказки и повести древнего Египта / Пер. и комм. И.Г. Лившица. Л., 1979 (репр. 2004; «Литературные памятники»); The Literature of Ancient Egypt... Понятно, что в случае «Сказки об Амасисе и мореходе» мы имеем дело с первым инвариантом данного топоса.

¹² Pietschmann. Amasis (2) // RE. 1894. Bd. 1. Sp. 1745–1747; Lloyd A.B. Op. cit. P. 174 ff.; Ладынин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис...

¹³ Ладынин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис... С. 33. Прим. 2 (с отсылками к литературе); Gozzoli R. Op. cit. P. 185–186 (с подтверждением нашего мнения о том, что данное сообщение – вымысел египетской антиперсидской пропаганды).

¹⁴ Сожжение живого человека или мертвого тела именно в качестве предельно суровой расправы, полностью лишаящей казненного надежд на посмертное существование,

ношениях Амасиса с эллинским миром (его «филэллинстве»: П.177–182) могут в значительной мере восходить и к греческой традиции (например, прочно вошедший в нее топос о посещении Египта Солоном¹⁵), хотя, при внимательном рассмотрении, и в них можно обнаружить некоторые неожиданные детали. Из античных свидетельств об Амасисе помимо труда Геродота особый интерес представляет зафиксированная Плутархом легенда о его состязании в мудрости с эфиопским царем с помощью греческого мудреца Бианта (*Sap. Conv.* 6 = *Mor.* 151a–e) – по причине, о которой мы скажем ниже.

В какой мере египетскую традицию об Амасисе, отразившуюся в труде Геродота и у других античных авторов, можно назвать не просто исторической, а именно историко-литературной? На самом деле, приблизительный ответ на этот вопрос может быть дан уже *a priori*. В сущности, Геродот не скрывает и сам, что источником его сведений о египетской истории, в том числе о времени XXVI династии, было общение с сопровождавшими его египтянами. Вопрос о том, в какой мере его спутники в Египте принадлежали к местной элите, не может получить однозначного мотивированного ответа; однако несомненно, что определенные идеологические установки, присутствующие в свидетельствах об Амасисе (прежде всего, в связи с его вступлением на престол и легитимацией его власти), судя по степени их ответственности и политической актуальности, могли быть выработаны только в элитарной среде¹⁶. Соответственно, трудно представить, чтобы возникшая таким образом тра-

угадывается в судьбе неверной жены *хери-хеба* Убаинера в сказках папируса Весткар (P. Westc. 4.9–10), в сведениях надписи Туту из гробницы в Ахетатоне о расправах Эхнатона со своими противниками (*Перепелкин Ю.Я.* История древнего Египта. СПб., 2000. С. 307), в сообщениях Манефона о сожжении нубийским царем Шабакой Бокхориса (frag. 66, 67a; о возможности прямой параллели между этим эпизодом и рассказом Геродота о судьбе тела Амасиса см.: *Gozzoli R.* Op. cit. P. 184).

¹⁵ *Lloyd A.B.* Op. cit. P. 221; *idem.* Herodotus, Book II. Introduction. Leiden, 1975 (*Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, 43/1). P. 55.

¹⁶ См., например, крайне скептическое мнение о чисто «туристическом» знакомстве Амасиса с египетской традицией: *Федотов В.В.* Сведения античных авторов об обитателях Африки в связи с античными концепциями общественного развития // Мерз. М., 1989. Вып. 4. С. 209. Прим. 8 (с. 214: «По остроумному замечанию Г. Масперо, вероятность разговора Геродота со жрецами аналогична вероятности того, что современного туриста поведет вокруг Собора Парижской богородицы архиепископ Парижа»). Неуместная чрезмерность подобного скепсиса очевидна, так как «египетский логос» Геродота содержит неоспоримые следы восприятия им элитарной культурной традиции Египта. Достаточно сказать, что его собственно исторические сведения, на первый взгляд, полные анахронизмов, при внимательном рассмотрении оказываются сгруппированы по внутренне связным и расположенным в хорошо мотивированной последовательности блокам (*Gozzoli R.* Op. cit. P. 172–173), которые могли оформиться только в рамках египетского, причем заведомо не массового, представления о прошлом. Достаточно вероятно и то, что прием Геродота – заметной фигуры в культурно-политической жизни Элады, весьма вероятно, связанной с окружением Перикла и, к тому же, появившейся в Египте спустя сравнительно немного времени после попытки его освобождения от персов Инаром при содействии Афин (см. о связи этих и ряда других моментов с трудом Геродота: *Суриков И.Е.* «Несвоевременный» Геродот (Эпический прозаик между логографами и Фукидидом) // ВДИ. 2007. № 1. С. 143–151) – и в самом деле был организован на качественно ином уровне, чем рядовая «турпоездка». В рамках такого предположения станет понятна и подчеркнута «филэллинская» репутация Амасиса в традиции о нем: независимо от ее соответствия исторической реальности (которое вполне вероятно и само по себе), она могла быть акцентирована не только греками, но и египтянами, стремившимися продемонстрировать давность их дружественных контактов с эллинским миром.

диция осталась бы без письменной фиксации. Между тем, чисто историческая традиция египтян (о которой, как уже говорилось, мы можем судить лишь очень неуверенно) была слишком специализированным и относящимся прежде всего к более давним эпохам знанием. Напротив, реминисценции о времени Амасиса, оформленные как литературные произведения, носили бы более злободневный характер и в пересказе египетских информаторов вполне могли стать известны греческим авторам.

Вместе с тем понятно, что литературный характер египетских прототипов античных свидетельств об Амасисе может быть установлен вполне достоверно только путем поиска в этих свидетельствах следов специфически египетских литературных сюжетов или приемов. Надо сказать, что такой поиск увенчивается положительными результатами. Выше мы уже упомянули фрагмент «Пира семи мудрецов» Плутарха, где идет речь о «состязании в мудрости» Амасиса и эфиопского царя, ценой победы в котором должны были стать города у Элефантины: последней из задач эфиопского царя, с которой Амасис не смог справиться сам, было повеление выпить море. В ответ на него греческий мудрец Биант дал Амасису совет для начала потребовать у эфиопа «запереть все реки, впадающие в море, пока царь будет его пить, – потому что ведь речь шла о том море, которое есть, а не о том, которое прибудет» (пер. М.А. Гаспарова; *Plut. Sap. Conv.* 6 = *Mor.* 151b). Совершенно очевидно сходство этой легенды с одним из сюжетов второго цикла демотических сказаний о Сатни-Хаэмуасе и Са-Осирисе: требованием нубийского царя к царю Египта прочесть запечатанное и спрятанное на теле посланца письмо, не распечатав его, которое было исполнено благодаря маленькому Са-Осирису (*P. dem. BM.* 604. 2.29–4.24)¹⁷. Сам мотив задач, которые адресуются египетскому правителю превосходящим его в силе и претендующим на власть над его страной чужеземным владыкой, появляется в египетской литературе еще во II тыс. до н.э. в «Сказке об Апопи и Секе-ненра»: именно такой задачей оказывается знаменитое требование гиксосского царя Апопи унять нильских гиппопотамов, не дающих ему спать (*P. Sall.* 1.1.8–2.8)¹⁸. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с бродячим сюжетом египетской литературы, который экстраполировался на разные исторические ситуации и в связи с Амасисом был реплицирован в античную традицию. Несомненно, что экстраполяция этого сюжета на время Амасиса могла исходить только от самих египтян: именно в их, а не в греческой исторической памяти присутствовало представление о Нубии как враге Египта, причем превосходящем его по мощи, которое восходило к эпохе суверенитета напатских царей XXV династии над ливийскими правителями Египта (кон. VIII – первая пол. VII в. до н.э.) и проявилось в целом ряде сюжетов демотической традиции (прежде всего, в порожденном как раз средой ливийской военной знати «Эпосе о Петубасте»¹⁹).

¹⁷ См. новейший перевод Р. Ритнера в: *The Literature of Ancient Egypt...* P. 476–481.

¹⁸ См. перевод Э.Ф. Венте в: *The Literature of Ancient Egypt...* P. 69–70.

¹⁹ Об исторических импликациях этого эпического цикла см.: *Kitchen K.A. The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C.).* Warminster, 1986. P. 398, 455–465; в сказании о панцире Инара противником коалиции правителей Дельты во главе с положительным героем эпоса Пему, находящимся под покровительством царя Петубаста, оказывается Урдамане, т.е. последний царь XXV династии Танутамон: *Большаков А.О., Суцезский А.Г. Герой и общество в древнем Египте // ВДИ. 1991. № 3. С. 20* (со ссылкой на сообщение О.Д. Берле-

Еще один египетский мотив мы встречаем несколько неожиданным образом в сюжете, который, казалось бы, должен был происходить из греческой среды, а именно в переданной Геродотом легенде о браке Амасиса и уроженки Кирены Ладики. Согласно этой легенде, взяв ее в жены, Амасис никак не мог сойтись с нею на супружеском ложе до тех пор, пока та не приняла обет посвятить статую Афродите в ее киренском святилище (Hdt. II.181). Между тем совершенно те же трудности возникли у попавшего в немилость к фараону морехода Хорсаусира, о котором в уже упоминавшейся демотической сказке рассказывал Амасису мудрец Наентисотем; учитывая явно египетскую специфику этого произведения (в частности, пародирование заведомо актуального только для египетской «аудитории» приема *Königsnovelle*), логичнее истолковать это схождение как результат египетского влияния на греческую традицию, а не наоборот, и в таком случае мы обнаруживаем еще один египетский литературный мотив, экстраполированный на биографию Амасиса и в итоге зафиксированный Геродотом²⁰. Кроме того, с некоторой долей неуверенности можно попробовать связать с приемом *Königsnovelle* сообщение Геродота об участии побежденного Амасисом его предшественника Априя. Согласно Геродоту, после решающей победы над Априем, Амасис взял его в плен и оставил в живых, держа некоторое время в царском дворце; однако затем, из-за ропота своих приближенных, считавших это несправедливым и опасным, выдал Априя им на расправу (II.169²¹; ср.: Diod. I.68.5 – сообщение о том, что Априя удушили после решающего сражения при «Мареа», без указания, сколь долгое время прошло со времени его поражения до расправы над ним, а также ее конкретного виновника; Athen. XIII.560e – указание, что Априя убили). С исторической реальностью в рассказе совпадает, по-видимому, сообщение Геродота о погребении убитого Априя в царской гробнице: сходная деталь содержится в повествовании иероглифической Элефантинской стелы о финале борьбы между Амасисом и Априем (стк. 18), и это схождение существенно как надежный маркер египетской первоосновы всего рассказа Геродота о приходе Амасиса к власти. Вместе с тем характерный для *Königsnovelle* мотив совещания царя со своими вельможами можно усмотреть в такой подробности Геродота, как противоречие между Амасисом и его окружением по поводу участи Априя. Казалось бы, против та-

ва). Очевидно, что экстраполяция топоса адресованной египетскому царю задачи чужеземного правителя на образ Амасиса и в связи с нубийскими реминисценциями должна была произойти в течение нескольких десятилетий после его царствования, когда в условиях персидского владычества оформлялась египетская традиция о нем, зафиксированная античными авторами, начиная с Геродота. Как представляется, такое проявление данного топоса мыслимо только уже после сложения его «магистральной» для египетской традиции версии, отразившейся в сказаниях о Сатни-Хаэмуасе; в таком случае мы, помимо прочего, получаем основания для вывода о значительно более раннем, чем принято считать, сложении прототипа одного из демотических литературных произведений (обычно их оформление связывается со временем Птолемея II: Kitchen K.A. Op. cit. P. 461 и note 163; ср. ниже наше прим. 25).

²⁰ В исходном египетском прототипе данного сюжета речь необязательно шла о браке Амасиса именно с Ладикой; подключение к этому сюжету супруги фараона – гречанки могло быть инспирировано традицией, современной Геродоту, для которой филэллинская репутация Амасиса по понятным причинам имела особое значение.

²¹ Ладынин И.А. Сведения Элефантинской стелы царя Амасиса о вавилонском вторжении в Египет в 568/567 гг. до н.э. // Восток (Oriens). 2004. № 3. С. 24.

кого допущения говорит то, что Амасису, вопреки обычному итогу такой ситуации, не удастся настоять на своем, а придется уступить своим приближенным. В то же время в типичных примерах египетских военных текстов смысл данного приема состоит в том, что царь отстаивает перед вельможами решение, в котором присущие ему лучшие личные качества (прежде всего, доблесть воина) совмещаются с практической целесообразностью (хотя последнее не всегда акцентируется в тексте). В случае с казнью Априя в изложении Геродота эти два момента как бы распадаются: Амасис отстаивает решение, показывающее его душевное благородство, в то время как его окружение требует того, что хотя и жестоко, но, несомненно, разумно с политической точки зрения. То, что уступка Амасиса в данном случае не является проявлением слабости и, в общем, не ставит под сомнение проявленные им положительные качества, на наш взгляд, позволяет предположить, что данное сообщение Геродота отражает своего рода инверсию египетского приема *Königsnovelle*. Однако уже двух приведенных нами схождений топосов, которые не вызывают сомнений, достаточно, чтобы уверенно констатировать воздействие египетской литературной традиции на сведения античных авторов об Амасисе.

Характерная черта литературно-исторической традиции, в отличие от традиции собственно исторической, заключается в том, что ее целью является не точная фиксация событий прошлого, а создание на их основе определенных художественных образов, что оправдывает определенные вольности в обращении с фактическим материалом (см. наше прим. 19 о степени достоверности мотива вражды между Египтом и Нубией в сюжете об Амасисе и Бианте). Два наиболее вопиющих отступления от исторической реальности, допущенные в традиции об Амасисе, несомненно, еще на уровне ее египетского прототипа, – это купирование компрометирующих его фактов в истории его прихода к власти (прежде всего, использования им в своих целях направленного против Априя вавилонского вторжения в Египет в 567 г. до н.э.)²² и вместе с тем введение антиперсидского и, судя по всему, совершенно фиктивного мотива кощунств Камбиса в Египте, включая убийство им Аписа²³. Эти искажения продиктованы, конечно, не художественными соображениями, а идеологической тенденцией традиции об Амасисе: примеры такого рода можно найти еще в официальных текстах эпохи Нового царства (например, в совершенно фиктивном рассказе о коронации Хатшепсут еще при жизни ее отца в текстах ее храма в Дейр эль-Бахри: Urk. IV.241–265²⁴), да и рассказ Элефантинской стелы Амасиса о финале его борьбы с Априем содержит очень сходные купюры. Иной характер носит анахронизм, содержащийся в легенде о помощи Бианта Амасису при «состязании в мудрости» с эфиопским царем: еще с сер. VII в. до н.э., со времени объединения Египта Псамметихом I, отношения с Напатско-Меропитским государством не составляли проблемы, и ситуация, в которой его

²² Ладынин И.А. Сведения Элефантинской стелы царя Амасиса.

²³ См. выше прим. 13.

²⁴ Из текстов о божественном происхождении Хатшепсут и о ее восшествии на престол // История древнего Востока. Тексты и документы: Учеб. пособие / Под ред. В.И. Кузнецина. М., 2002. С. 65–69.

правитель мог бы навязывать фараону свою волю, была немислима²⁵. Выше (прим. 19) мы уже предположили, что легенда об Амасисе и Бианте могла возникнуть как вариация сюжета о вражде Египта и Напаты, который актуализировался в традиции, независимой от рассказов об Амасисе и, видимо, сложившейся существенно раньше них. Собственно говоря, именно популяриность этой традиции и могла быть единственным поводом для экстраполяции этого сюжета на Амасиса, коль скоро по своему смыслу он не придавал его образу никаких существенно позитивных черт. Вместе с тем образ Амасиса, созданный совокупностью описанных нами приемов, нельзя назвать чисто художественным уже потому, что в нем предстает правитель, деятельность которого (или по крайней мере ее оценка) на время формирования этого образа еще сохраняла политическую актуальность. Соответственно, помимо чисто фактографического компонента, сформированного при помощи синтеза реминисценций о реальном Амасисе и проекции на него литературных мотивов, данный образ должен включать в себя и определенную политическую концепцию, «дешифруемую» исходя из категорий египетской идеологии сер. I тыс. до н.э.

В связи с этим особое значение имеют короткие новеллы об Амасисе, следующие в изложении Геродота за рассказом о его приходе к власти. Как известно, первая из них рассказывает о том, как, отлив статую бога из золотой лохани для омовения ног, Амасис добился этим примером уважения египтян к своему царскому сану, несмотря на незнатность его происхождения (II.172); далее следует рассказ о склонности Амасиса к развлечениям, которую он оправдывал невозможностью все время находиться в напряжении, сопутствующем государственным делам (здесь рассказ Геродота подходит довольно близко к мотивам уже известной нам «Сказки об Амасисе и мореходе» – II.173); наконец, третья новелла рассказывает о том, как Амасис, став царем, оказывал покровительство только тем святилищам, оракулы которых в свое время изобличали его в кражах у его соседей (II.174).

На первый взгляд, важнейшей особенностью в этих новеллах является подчеркивание незнатности Амасиса и отсутствия его родства с саисским царским домом, а также его легкомыслия, в том числе в религиозной сфере. Чтобы вполне оценить значение такой расстановки акцентов, а также еще одного «смыслового слоя», который, при своей чисто египетской специфике, отходит в этих новеллах на второй план, необходимо оценить исходную на момент переворота Амасиса ситуацию, скла-

²⁵ При Псамметихе II ок. 593 г. до н.э. против нее была совершена масштабная кампания, в ходе которой египетские войска продвинулись, возможно, вплоть до Напаты: *Sauverson S., Yoyotte J.* La campagne nubienne de Psammétique II et sa signification historique // BIFAO. 1952. T. 50. P. 157–207; *Goedicke H.* The Campaign of Psametik II against Nubia // MDAIK. 1981. Bd. 37. S. 187–198. Надо заметить, что именно после этого успеха в Египте проходит целая кампания по уничтожению имен напатских царей XXV династии на их памятниках: *Yoyotte J.* Le martelage des noms royaux éthiopiens par Psammétique II // RdÉ. 1951. T. 8. P. 215–239; *Kitchen K.A.* Op. cit. P. 406; *Gozzoli R.* Op. cit. P. 95. Note. 36; 101. Можно предположить, что именно в этих условиях военного триумфа Египта над Напатай произошла окончательная и достаточно резкая переоценка всего времени XXV династии, исходно считавшейся легитимным царским домом высшего статуса. В таком случае это время можно считать оптимальным для кристаллизации негативного образа нубийского царя – превосходящего врага Египта. В своей магистральной версии это нашло отражение в демотических произведениях, а в «побочной» – в сюжете об Амасисе и Бианте.

дывавшуюся в Египте на протяжении всего III Переходного периода и, видимо, во многом сохранившуюся в саисское время. Как известно, передача властных полномочий по наследству не только в царском доме, но и в домах номархов и родах вельмож была распространенной практикой едва ли не во все периоды древнеегипетской истории; однако лишь в нач. I тыс. до н.э. в Египте складывается замкнутое сословие военной знати, возглавляемое родами предводителей часто не египетского, а ливийского происхождения (см. характеристику этого сословия – Hdt. II.164–166²⁶). К этим родам переходит власть на уровне как отдельных номов (прежде всего, в Нижнем и Среднем Египте), так и всей страны: таково было происхождение XXII и XXIII ливийских династий, ряда других царских домов, не попавших в перечень Манефона, а также, по видимому, и саисского дома (XXIV и XXVI династии), к которому и принадлежали предшественники Амасиса²⁷. В известной мере плодом самосознания этой военной знати (хотя и подвергшимся кодификации в пору, когда ее реальное политическое влияние уже ушло в прошлое) стал цикл сказаний о Петубасте, по существу, представляющий собой уникальный для египетской литературы пример героического эпоса²⁸. В этом литературном комплексе показательна не только ориентация его героев на своего рода «рыцарские ценности», но и, по существу, имплицитно заложенная в нем мысль, что и военная деятельность, и власть в стране являются принадлежностью сословия знати. Можно сказать, что принадлежность к древней династии, оцениваемая именно в категориях знатности происхождения, должна была стать к сер. I тыс. до н.э. не менее важным критерием легитимности власти правителя, чем древняя идея его рождения от сакрального брака.

Еще одним императивом этого же времени, который выражен наиболее явно в сравнительно поздней «Демотической хронике», но даже в ней отнесен к событиям IV в. до н.э. и, несомненно, сложился еще раньше, оказывается безусловное и ничем не ограниченное покровительство царя храмам. В концепции «Демотической хроники» отступления от этой модели поведения, хотя бы по соображениям государственной необходимости (как при мобилизации экономики страны для войны при фараоне Тахосе ок. 361/0–359/8 гг. до н.э.), влечет за собой гнев богов и утрату царем власти²⁹.

Понятно, что реальные политические условия, в которых могли сложиться подобные представления, соответствовали децентрализации страны и упадку общеегипетской царской власти, что, по существу, мы

²⁶ *Lloyd A.B.* Herodotus, Book II. Commentary 99–188. P. 180–182; *Суцеский А.Г.* Возможность объяснения термина «каласирий» на материале двух демотических папирусов // Древний и средневековый Восток. М., 1988. С. 90–97. Отметим, что социально-политическая структура египетского общества первой половины I тыс. до н.э., в особенности воздействие на нее ливийской традиции, представленной именно военной знатью, изучена на редкость плохо.

²⁷ См. в целом о политической истории этого времени: *Kitchen K.A.* Op. cit.; с возможными коррективами в части династической истории: *Beckerath J. von.* Op. cit. S. 94–99 (с отсылками к литературе).

²⁸ *Большаков А.О., Суцеский А.Г.* Указ. соч. С. 18–25.

²⁹ *Johnson J.H.* The Demotic Chronicle as a Statement of a Theory of Kingship // JSSEA. 1983. Vol. 13. P. 64, 66, 68–71; *Ладьнин И.А.* «Нечестивый правитель» в религиозно-идеологической традиции древнего Египта II тыс. до н.э. // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Матер. международ. науч. конф.). М., 2002. С. 165–167.

и наблюдаем в Египте вплоть до прихода к власти XXVI династии. На самом деле, даже ее воцарение не привело к полному изменению этой ситуации, а первым правителем, который попытался ее окончательно переломить при помощи ряда реформ, был, по-видимому, именно Амасис³⁰. В этой связи общая тенденция новелл, которые зафиксировал Геродот, оказывается предельно ясной: они пытаются разбить стереотип, согласно которому легитимность власти царя определяется его происхождением из военной знати, следованием выработанной системе ценностей этой среды и императивом безусловного покровительства храмам.

Данный вывод можно обосновать подробнее на основе разбора лежащих в основе этих новелл специфически египетских категорий, образующих то, что мы назвали их «вторым смысловым слоем». Так, мы уже имели случай сказать³¹, что пресловутый рассказ о статуе бога, перелитой из золотой лохани для омовения ног, следует, по-видимому, трактовать, исходя из того, что в представлениях египтян из золота сотворена плоть богов, а также рожденного от божества и наделенного сакральностью царя (P.Westc. 10.11, 18, 25: золотая плоть трех детей жены жреца Реджедет от бога Солнца – будущих царей V династии)³². Соответственно, мораль этого рассказа состоит в том, что после вступления царя на престол не имеет значения, кем он был (так сказать, какую конкретную «форму» имела его «золотая плоть») до этого; принципиально важно, что самим успехом обретения им власти он выявил свою связь с божеством и личную сакральность³³ и вправе рассчитывать на отношение к себе исходя из этого.

Что касается новеллы об отношении Амасиса к храмовым оракулам, нужно иметь в виду, что в I тыс. до н.э., с упадком царской власти, неотделимой в Египте от функции ритуального взаимодействия между миром людей и богами³⁴, необычайно повысилась роль разного рода «посредников», позволяющих людям вступать в независимый (или, по крайней мере, менее зависимый) от царя контакт с божественными силами (роль культовых изображений, священных животных, оракулов). В какой-то мере этим снижением роли царей в ритуале (и самой их способности к его эффективному совершению, о чем можно было судить по упадку страны, соответствующему сокращению помощи от богов «в об-

³⁰ Эдаков А.В. Реформы Амасиса и их судьба в позднесаисское время // ВДИ. 1988. № 1. С. 112–126.

³¹ Ладынин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис... С. 37. Прим. 13.

³² Берлев О.Д. «Золотое имя» египетского царя // Ж.-Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов. М., 1978. С. 53; см. наши замечания о характере царской сакральности в египетских представлениях, несколько расходящиеся с мнением О.Д. Берлева: Ладынин И.А. Сакрализация царской власти в древнем Египте в кон. IV – нач. II тыс. до н.э. // Сакрализация власти в истории цивилизаций. М., 2005. Ч. 1. С. 79–81.

³³ Otto E. Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten // Saeculum. 1969. Bd. 20. S. 394–396; ср. непосредственно в связи с Амасисом на материале его Элефантинской стелы в связи с его противостоянием с Априем и в сопоставлении с некоторыми фрагментами стелы Пианхи: Ладынин И.А. Идеологические аспекты междоусобицы Амасиса и Априя в 570–567 гг. до н.э. // Петербургские египтологические чтения – 2005. СПб., 2006. С. 97–100.

³⁴ См. превосходный раздел монографии А.Е. Демидчика, по сути дела, описывающий религиозную ситуацию всей египетской древности III–II тыс. до н.э.: Демидчик А.Е. Безымянная пирамида: Государственная доктрина древнеегипетской Гераклеопольской монархии. СПб., 2005. С. 14–27 (глава I – «Младшее солнце – бог ритуала»).

мен» на ритуал) должен был мотивироваться и императив покровительства царей храмам, как мы уже сказали, актуальный в позднее время.

«Отбор» Амасисом среди египетских святилищ наиболее действенных в контакте с богами (понятно, что пресловутое уличение его в краже было возможно только при реальном приведении в действие сил божества³⁵) можно понять как демонстрацию им, во-первых, самой способности к такому отбору и, стало быть, адекватному суждению о «качестве ритуала», характеризующей его как легитимного сакрального царя, и, во-вторых, того, что для авторов новеллы пресловутых «посредников», популярных в Позднем Египте, для эффективного контакта с богами недостаточно – помимо них, необходимо участие в нем сакрального царя. Иными словами, вопреки кажущейся несерьезности этих новелл, мы, похоже, сталкиваемся в них с четкой концепцией личной легитимности сакрального царя, приобретаемой им в силу рождения от божества и выявляемой успехом в удержании власти и совершении ритуала, которая противопоставляется сложившейся в ливийское время концепции сословно-династийной легитимности царей, и, по-видимому, была призвана предоставить Амасису свободу в деятельности по давно насущной централизации страны. Показательно, что вслед за этими новеллами у Геродота идет явно восходящее к египетской традиции³⁶ описание плодов этой деятельности – процветание Египта при Амасисе (II.177), четко увязанное с его реформами (как известно, Геродот говорит о введении Амасисом жесткого государственного контроля над доходами населения, предусматривавшего, при отсутствии у какого-либо лица легальных источников дохода, смертную казнь).

Разумеется, смысл зафиксированных Геродотом новелл не стоит ограничивать этими идеологическими тенденциями. Они также решают и художественную задачу создания общего положительного образа Амасиса, синтезированного такими двумя мотивами, как его хитроумие и склонность к простым человеческим радостям. Следует учесть, что, как мы уже говорили, этот образ создавался как основа представления о целой исторической эпохе, оцениваемой, в отличие от наступившего за ним периода персидского владычества, исключительно положительно. То, что подобный образ «египетского Брежнева» заслужил итоговую положительную оценку, причем не только в народной, но и в элитарной среде, которая, как мы говорили, и должна была инициировать традицию об Амасисе, весьма показательно для характеристики, если можно так сказать, «национального характера» египтян сер. I тыс. до н.э.

Свидетельства Геродота в сопоставлении с известной нам демотической сказкой об Амасисе позволяют прийти к довольно определенному выводу о том, что представляли собой посвященные этому царю литера-

³⁵ См. о судебных оракулах в Египте, в т.ч. в I тыс. до н.э.: *Лурье И.М.* Очерки древнеегипетского права XVI–X вв. до н.э. Л., 1960. С. 67–90 (глава III – «Судебные оракулы»).

³⁶ В частности, оно содержит упоминание о том, что в это время регулярно разливался Нил, а в Египте было 20 тыс. «населенных городов» – явная передача египетского термина *dmī*, в равной мере относящегося и к собственно городам, и к сельским поселениям (*Лерепелкин Ю.Я.* История древнего Египта. С. 427–428), при том что сама эта цифра, близкая данным Диодора (I.31.7: 18 тыс. городов и деревень, с отсылкой к египетским «священным записям» – записям иератическим письмом? Ср. с другими, сходными античными данными: *Берлев О.Д.* Наследство Геба. С. 23. Прим. 1), вполне может восходить к реальным египетским кадастровым данным.

турные произведения. Несмотря на то, что «Сказка об Амасисе и мореходе» дошла до нас во фрагментарном виде, можно сказать довольно определенно, что ее содержание было ограничено одним эпизодом, имевшим место при дворе Амасиса, и создающим, в классических традициях египетской литературы, своего рода «рамку» для вставного и явно довольно обширного рассказа мудреца Наентисотема о мореходе. Маловероятно, чтобы это произведение описывало целый ряд эпизодов из жизни Амасиса, и, вне всяких сомнений, оно не ставило себе целью полное описание его царствования или сколько-нибудь значительного его этапа. Повидимому, зафиксированные Геродотом краткие рассказы, в которых мы усматривали определенную идеологическую концепцию, представляют собой своего рода резюме именно таких ограниченных по своему охвату литературных новелл, в центре которых находился образ Амасиса; таким образом, традиция о нем должна была состоять из целой их серии. Помимо этих новелл, действие которых могло быть совершенно независимо от какого-либо конкретного момента в течение царствования Амасиса, традиция о нем должна была содержать по меньшей мере два произведения, посвященные совершенно определенным событиям – его приходу к власти и финалу его царствования с последовавшим за ним персидским вторжением в Египет.

Последняя деталь весьма существенна для определения того, когда именно рассматриваемый нами цикл об Амасисе должен был возникнуть. «Проамасисовская» традиция в изложении Геродота оказывается одновременно и антиперсидской, и это показывает, что окончательно она могла оформиться только после персидского завоевания. В то же время даже в труде Геродота присутствует, хотя и занимает более скромное место, мотив, в рамках которого образ Амасиса оказывается одиозным, а персидское вторжение, напротив, оценивается позитивно, как справедливое возмездие за узурпацию им власти у Априя. Это содержащаяся в начале III книги Геродота легенда о дочери Априя царевне Нитетис, якобы посланной Амасисом в качестве наложницы персидскому царю (см. нашу публикацию, посвященную этому сюжету, а также примыкающее к установленному нами его египетскому изводу сообщение Полиэна, оставшееся, по досадной случайности, вне поля нашего зрения: Polyæn. *Strat.* VIII.29; ср.: Hdt. III.2–3; FGrH. 613. Frag. 1 = Athen. XIII.560f³⁷). Мы уже отмечали, что мотив хитроумия Амасиса – один из синтезирующих для позитивной традиции о нем – подвергается в этом сюжете довольно злой инверсии: Амасис посылает Нитетис персидскому царю взамен собственной дочери, которую тот у него требовал, но в итоге таким образом он сам себя наказывает³⁸.

Египетское происхождение этой легенды, по целому ряду признаков, не вызывает сомнения; более того, эта легенда хорошо соотносится с восприятием персидского завоевания не как прискорбного конца египетской государственности, а, напротив, как восстановления Египта после периода безвременья, якобы пришедшегося на царствование Амасиса. Такая оценка персидского завоевания закрепились в Библии и в ближневосточной традиции, уже в I тыс. до н.э. воспроизведенной араб-

³⁷ Ладынин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис... Особенно с. 35, 40.

³⁸ Ладынин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис... С. 36–37.

ским историком ибн Абд ал-Хакамом. Однако очевидно, что возникнуть она могла только внутри некоей группировки египетской элиты VI в. до н.э., которую достаточно легко отождествить с уцелевшими сторонниками Априя³⁹.

В связи с наличием этой «проперсидской» традиции можно заметить следующее. Во-первых, она, как и противостоящая ей позитивная традиция об Амасисе, должна была, скорее всего, оформиться также в виде литературных произведений: в частности, в основе легенды о Нитетис с высокой степенью вероятности угадывается литературная новелла. Во-вторых, как мы видели, в рамках позитивной традиции об Амасисе подчеркивается тот момент, что легитимность его власти не зависела от его происхождения и родства с саисским домом, а носила персональный характер. После персидского завоевания, когда вооруженная борьба между Амасисом и Априем уже стала давним прошлым, это вряд ли имело бы смысл иначе, как в рамках полемики с точкой зрения, оспаривающей легитимность Амасиса, т.е., скорее всего, как раз с «проперсидской» традицией сторонников Априя.

Таким образом, произведения об Амасисе оказываются плодом не только стремления египтян подвести итог своей истории накануне персидского завоевания, но и достаточно напряженного противоборства внутри египетской элиты уже под властью персов. Однако сам факт того, что данная полемика с ее важнейшими нюансами отразилась в интересующей нас традиции, вносит еще одно важное уточнение в связи с датировкой последней: принадлежащие к ней произведения должны были появиться в ближайшие годы или, по крайней мере, десятилетия после завоевания Египта персами, когда противостояние партий сторонников Амасиса и Априя еще не утратило свою остроту.

Вместе с тем литературная полемика между этими партиями была зафиксирована Геродотом спустя, по крайней мере, 70–80 лет после персидского завоевания Египта, в конце 450–440-х гг. до н.э. Детальность ее изложения «отцом истории», прежде всего, служит еще одним аргументом в пользу ее письменной, т.е. литературной фиксации. В ином случае за столь длительный период ее устного бытования в египетской среде она бы неизбежно обросла серьезными искажениями. При этом степень подробности, с которой сведения этой литературной традиции были сообщены Геродоту, показывает, что именно во времена его пребывания в Египте там оказались актуальны и востребованы реминисценции о персидском завоевании и его кануне. Их актуализация именно в сер. V в. до н.э., спустя примерно 80 лет после установления владычества персов, вполне объяснима. Как раз в правление Ксеркса в 480–460-е гг. до н.э., после первого антиперсидского восстания в Египте, рушится относительная гармония, существовавшая прежде между египтянами и их завоевателями: персидский царь отказывается от принятия египетского

³⁹ Ладънин И.А., Немировский А.А. Поход Навуходоносора II на Египет 567 г. до н.э. в сведениях египетской и ветхозаветной традиций (Предварительные замечания) // Культурное наследие Египта и христианский Восток (Матер. международ. науч. конф.). М., 2004. С. 74–76 (с подробными отсылками к источникам, в т.ч. фрагментам библейских книг Иеремии и Иезекииля и публикации: *Абд ар-Рахман ибн Абд ал-Хакам*. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. М., 1985. С. 51–52); Ладънин И.А. Легенда о египетской царевне Нитетис... С. 38–39.

царского сана, прекращает осуществлять храмовое строительство в Египте и, возможно, усиливает лежащее на нем налоговое бремя. В 460–454 гг. до н.э. в Египте происходит и терпит поражение антиперсидское восстание Инара, к руководству которым, по мнению ряда исследователей, могли быть причастны потомки саисского царского дома и которое получило поддержку Афин (более того, по одному из исследовательских суждений, именно рассказ о нем в оставшейся ненаписанной части труда Геродота должен был как бы уравновешивать присутствие «египетского логоса» в его первой части и в известной мере служил его *raison d'être*)⁴⁰. Очевидно, что начало активной борьбы против персов должно было актуализировать для представителей местной элиты (причем, уже безотносительно к их прежней принадлежности к «партиям» сторонников Априя или Амасиса) воспоминания о независимом Египте и обстоятельствах его крушения, а также заставить египтян перечитывать соответствующие литературные произведения.

IVAN A. LADYNIN (MOSCOW)

**THE CLASSICAL TRADITION ON AMASIS
AND HIS EGYPTIAN LITERARY PROTOTYPES**

The paper deals with the Classical tradition on Pharaoh Amasis, basically with famous Herodotus' account on him (II.162–182, III.2–3, 10–16, 27–29) but also with some adjacent minor sources (for instance, with an interesting evidence by Plutarchus: *Sap. Conv.* 6 = *Mor.* 151a–e). A number of symptomatic affinities (Hdt. II.181 on Amasis' marriage to Ladice pairing the Demotic *Story of Amasis and a Seaman* of P. Bibl. Nat. 215 verso. Col. A; the aforesaid evidence by Plutarchus on Amasis' aided by the Greek wiseman Bias 'competing in wit' with an Ethiopian king, the pairing a similar episode of the demotic Second Cycle of Setna Khaemuas, P. dem. BM. 604. 2.29–4.24; Hdt. II.169 on Amasis advised by his courtsmen to put Apries to death seeming to be an inverse Königsnovelle typical for Egyptian literature) seem to show that the Classical tradition on Amasis was not only of Egyptian inspiration but also backed by a cycle of apologetic stories about him, governed by the laws of Egyptian literary genre and probably shaped in small pieces similar to the *Story of Amasis and a Seaman*. The initial ideological message of these stories was to position Amasis as a legitimate ritual king, irrelevantly of his non-royal descent (Hdt. II.172 on the golden wash-basin recast by Amasis into a statue of god being especially tell-tale to this effect, due to its obvious allusion to gold being gods' flesh in Egyptian notions and to its possible hint that Amasis' royal and divine nature were hidden under a plebeian out-appearance till time came), and at the same time to highlight his favourable human features. Initially those stories were inspired by his

⁴⁰ См. сводки источников и литературы по восстаниям 480-х гг. до н.э. и Инара: Дандамаев М.А. Политическая история Ахеменидской державы. М., 1985. С. 132–136, 179–183; Briant P. Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre. P., 1996. P. 541, 562–564, 591–594, 985, 989–990, 998–999; о месте «египетского логоса» и гипотетического повествования о восстании Инара в т.н. фронтонной композиции труда Геродота см.: Суриков И.Е. Указ. соч. С. 144.

partisans confronting the partisans of Apries, who attacked Amasis as usurper and tried to legitimate Cambyses' invasion by his fictitious descent from Apries through his daughter and Cambyses' alleged mother Nitetis (Hdt. III.1–2; Athen. XIII. 560d–f; see our publication in the previous issue of *Ancient World and Archaeology*). However, by Herodotus' time this confrontation of Apries' and Amasis' parties must have given way to the common intention and need of Egyptians to shape a positive image of the latest native Pharaoh juxtaposed to the harsh Persian rule under Xerxes I and Artaxerxes I. Besides, Amasis' *hellenophilia* might have been intended to present to Herodotus a favourable account of lasting friendly contacts between Egypt and Greek city-states and to provide for their eventual support to the cause of Egyptian independence (given Herodotus came to Egypt not so long after Inaros' defeat and was himself a person of some influence in Pericles' 'team').