

С. Ю. Неклюдов^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekludov@gmail.com

^a Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ
(Россия, Москва)

^b Российский государственный гуманитарный университет
(Россия, Москва)

СКАЗОЧНЫЙ СЮЖЕТ КАК ПРОДУКТ ЛИТЕРАТУРНО-ФОЛЬКЛОРНОГО СИНТЕЗА: КАЗУС AaTh 485A

Аннотация. Речь в статье идет о сюжете, обозначенном в каталоге сказочных типов как «Борма-ярыжка» (AaTh 485A): герой послан за царскими регалиями в заморское царство, которое захвачено змеями (~ в город Вавилон за короной); он выполняет поручение и возвращается, пережив на обратном пути три приключения (ослепление одноглазого великана-людоеда; избавление от сексуального плена у «лесной женщины»; помощь льву в его борьбе с противником и демонстрация ему «силы хмеля»). Предлагается рассмотрение книжных источников обрамляющего сюжета («Сказание о Вавилонском царстве», «Притча о Вавилоне граде», легенда о Льве Философе архиеп. Антония) и их происхождения; анализ описания «путевых» приключений героя и их генезиса; обсуждение проблем монтажа этого исходного материала в устойчивую композицию авантюрной сказки. Проведенное исследование позволяет прийти к выводу, что «Сказание о Вавилонском царстве» представляет собой русскую редакцию устной византийской легенды, со временем вобравшую в себя еще ряд «бродячих» книжных сюжетов. Организующую роль в их монтаже (маловероятном в устной традиции) могли сыграть композиционные шаблоны книжных историй о злоключениях возвращающихся героев, а материалом — послужить циркулирующие в традиции рассказы, которые отвечали подобной теме. Это привело к появлению развернутого приключенческого повествования, далее адаптированного устной традицией. Анализ его фольклорных вариантов позволяет говорить о былом существовании ныне утраченных рукописных текстов, содержание которых восстановимо по имеющимся устным записям. Более того, некоторые совпадения с нашей сказкой, географически, исторически и культурно далекие (латинские, арабские, китайские), свидетельствуют о наличии в прошлом соединительных «промежуточных звеньев» между ними, а следовательно, и о заполняемых ими насыщенных потоках рукописной словесности,

дистанционно соединяющих все «читательское пространство» Евразии и северной Африки.

Ключевые слова: авантюрная сказка, фольклор, рукописи, Вавилон, Византия, царские регалии, змей, одноглазый людоед, волшебница-богатырка, лев

Благодарности. Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

Пользуюсь случаем поблагодарить С. А. Иванова, Ф. Б. Успенского, Н. П. Гринцера, М. В. Кундозерову, Э. Степанову, Ф. Бадаланову, А. И. Рейтблата, А. Б. Старостину и особенно В. Е. Борисова — за специальные консультации, помощь в ознакомлении с далекими для меня материалами и указания на ранее неизвестные мне тексты, а также сотрудников Шелтозерского вепского этнографического музея им. Р. П. Лонина.

Для цитирования: Неклюдов С. Ю. Сказочный сюжет как продукт литературно-фольклорного синтеза: казус AaTh 485A // Шаги/Steps. Т. 9. № 3. 2023. С. 30–86. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>.

*Статья поступила в редакцию 3 мая 2023 г.
Принято к печати 15 июня 2022 г.*

Shagi / Steps. Vol. 9. No. 3. 2023
Articles

S. Yu. Nekliudov^{ab}

ORCID: 0000-0002-4165-4604

✉ sergey.nekliudov@gmail.com

^a The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration
(Russia, Moscow)

^b Russian State University for the Humanities
(Russia, Moscow)

ADVENTURE TALE PLOT AS A PRODUCT OF LITERARY AND FOLKLORIC SYNTHESIS: CASE AaTh 485A

Abstract. The article discusses the plot, designated in the catalog of fairy tale types as “Borma Yaryzhka” (AaTh 485A): the hero is sent to the overseas kingdom, which is overrun by serpents, to obtain the royal regalia (~ to the city of Babylon for the crown); he fulfills his mission and returns; having three adventures on the way back (blinding the one-eyed ogre; escaping the sexual captivity of the ‘forest woman’; helping the lion in his fight with the enemy and then showing him the ‘power of hops’). It focuses on the literary

sources of the plot frame (such as *The Tale of the Babylonian Kingdom*, *The Parable of the City of Babylon*, the Legend of Leo the Philosopher by Archbishop Anthony) and their origin; analyses the description of the hero's adventures on his way back home and their genesis; discusses how this source material was assembled into a stable composition of an adventure tale. The conducted research leads us to the conclusion that *The Tale of the Babylonian Kingdom* is a Russian reworking of a Byzantine oral legend which over time absorbed a number of 'wandering' literary subplots. Their montage (unlikely to happen in the oral tradition) was probably modeled on the compositional patterns typical for books about the misadventures of returning heroes. Stories circulating in the tradition, which corresponded to a similar theme, provided the necessary materials. Thus, a long adventure story was created and later adapted by oral tradition. Analysis of its folkloric versions points to the previous existence of manuscript texts now lost, but their content can be partially restored from the available oral archives. Moreover, certain correspondences between the Russian adventure tale and the ones that come from geographically, historically and culturally distant parts (Latin, Arabic, Chinese), show that in the past there were some 'intermediate links' which connected them. Consequently, it is possible to hypothesize the existence of rich currents of manuscript texts, remotely connecting the whole 'reader space' of Eurasia and North Africa.

Keywords: adventure tale, folklore, manuscripts, Babylon, Byzantium, royal regalia, serpent, one-eyed ogre, warrior sorceress, lion

Acknowledgements. The article was written on the basis of the RANEPa state assignment research programme.

I take this opportunity to thank S. A. Ivanov, F. B. Uspensky, N. P. Grintser, M. V. Kundozerova, A. I. Reytblat, E. Stepanova, F. Badalanova, A. B. Starostina, and, above all, V. E. Borisov, for invaluable consultations and help that allowed me to access materials that are remote from my field of study, and to get acquainted with some texts that were previously unknown to me, and the staff of Sheltozero Veps Ethnographic Museum named after R. P. Lonin.

To cite this article: Nekliudov, S. Yu. (2023). Adventure tale plot as a product of literary and folkloric synthesis: Case AaTh 485A. *Shagi / Steps*, 9(3), 30–86. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-3-30-86>.

Received May 3, 2023

Accepted June 15, 2023

*Светлой памяти
Никиты Ильича Толстого посвящается*

1. Сказка: сюжет, композиция, география

Согласно сюжету АаTh (ATU, СУС) 485¹ («Борма-ярыжка»), герой по поручению государя отправляется за царскими регалиями в захваченный змеями Вавилон. Он похищает у тамошней царицы корону, побеждает (сжигает порохом) змей, посланных в погоню, и доставляет корону царю — без нее тот не может венчаться на царство.

Значительную часть сказки составляет описание трех приключений посылного при его возвращении, причем эти сюжеты встречаются и в качестве эпизодов некоторых других повествований, а также могут бытовать как самостоятельные истории.

1. Он забредает в жилище одноглазого (кривого) великана — родственника (брата) побежденной им змеиной царицы, ослепляет его, предложив излечить больной глаз, и убегает, спрятавшись под брюхом или в шкуре козла и отрезав себе палец, к которому пристает коварный «подарок» людоеда, своим криком выдающий местопребывание героя (АаTh 1137).

2. Он попадает в плен к другой сестре великана (колдунье, богатырке, ежедневно ездящей/летающей «на брань»), живет с ней, а после рождения ребенка бежит, переправившись через водную преграду, которую женщина преодолеть не в состоянии. Она пытается удержать его, разорвав ребенка и бросив беглецу половину (АаTh 485А*; Березк. Н44).

3. Он помогает льву победить врага (обычно змея), за что лев доставляет его домой, но запрещает рассказывать об этой услуге. Герой нарушает запрет — напившись, хвастается своим путешествием верхом на льве, а разгневанному зверю, который является наказать болтуна, показывает «силу хмеля», напоив его пьяным и связав (АаTh 485В*).

4. В рамках обрамляющего рассказа или первого эпизода (либо даже отдельного приключения) может описываться столкновение героя с демоном-паразитом Оплетаем/Заплетаем, от которого удастся избавиться лишь с помощью хитрости (опоив/усыпив его; иногда — по совету чудесного помощника).

Указатель восточнославянской сказки (СУС 485) сообщает о текстах русских (15 записей), белорусских (3), украинских (3); есть еще три русские записи, не учтенные в СУС, — из более поздней публикации (Русск. Усть., 140, 189, 210). Кроме того, согласно ATU 485, известно девять вариантов финских (Raus., 61), варианты вепсский, марийский, якутский² и не учтенный в указателе юкагирский [Высоцкий 2022: 118–121], все — непосредственно восходящие к русской традиции. Наконец, существуют две болгарские версии [Даскалова-Перковска и др. 1994: 177, 485А*], которые, как и упомянутые украинские, имеют другое сюжетное обрамление и представляют собой несколько иной, «менее сказочный» тип народной прозы.

¹ Здесь и далее цифры после сокращения указывают на номер текста или статью указателя; страницы источника (главы, разделы и пр.) обозначаются обычным образом (с., гл., разд. и т. д.).

² Вепс., 9; Марийск., 34 [Kecskemét, Paunonen 1974: 229], Якут., 114 (прилож., с. 186).

Около половины записей относится к северо-западу европейской части России: Олонецкому краю, Архангельской и Вологодской областям³. Далее следуют Приуралье, Самарская область, Марий Эл (6 записей)⁴, западная Россия и Белоруссия (3 записи)⁵, а также Сибирь — южная (Алтайский край) и северо-восточная (центральная Якутии), всего 4 записи⁶. Подобная география явно отражает пути миграций данного повествования из эпицентра его распространения, каковым несомненно является Русский Север. Оттуда оно переходит, с одной стороны, на запад (к вепсам⁷, к финнам⁸) и юго-запад (в Смоленскую и Могилёвскую области), а с другой — на восток и юго-восток (пермские, самарские, южноуральские варианты и особняком стоящий марийский). Наконец, сибирские записи отделены друг от друга (и тем более — от европейских версий) тысячами километров, что объясняется направлениями и дистанциями соответствующих переселенческих потоков, а также сопутствующими этому движениями традиций русской рукописной книжности⁹, тогда как некоторые содержательные и стилистические черты текстов обусловлены этнокультурными контактами мигрантов с местными традициями [Дьяконова 1984: 9; Высоцкий 2022: 118–121].

Состав сказки весьма устойчив [Eremina 2010: 100]. По крайней мере 13 из 25 редакций сохраняют его во всей полноте — обрамляющий сюжет + три основных эпизода: *циклоп*, *богатырка*, *лев*¹⁰; 8 раз встречается «дополнительное» приключение — *Оплетай*, включая его ослабленные версии (оплетающие героя «хоботы» и «веревки»; Русск. Усть., 28, 50, 65). Последовательность событий также неизменна — лишь один раз эпизоды *циклоп* и *богатырка* меняются местами (Роман., 28), а в другой белорусской записи (Роман., 30) и в самарской редакции (Сад., 2) плен у богатырки замещается встречей с демоном *Оплетаем* — редкий вариант, когда это приключение, обычно монтируемое с *обрамлением* (Пот., 26; Русск. Усть., 28, 50) или с *циклопом* (Сад., 2; Русск. Усть., 65), оказывается самостоятельным эпизодом.

Отсутствие *богатырки* (т. е. *обрамление* + *циклоп* + *лев*) обнаруживается в четырех вариантах (один из них представлен кратким пересказом)¹¹, отсутствие *циклопа* (*обрамление* + *богатырка* + *лев*) и даже *циклопа* и *богатырки* (*обрамление* + *лев*) — по две записи¹² (причем в каждом случае одна из них является кратким пересказом), один раз выпадает концовка со львом (остается *обрамление* + *циклоп* + *богатырка*; краткий вариант; Онч., 282), два раза

³ Заонежье (Никиф., 40), Пудожский край (Пудож., 49), Олонецкий край (Онч., 181, 182), Архангельская обл. (Онч., 31, 48, 57, 282), Вологодская обл. (Иваницк., IV, 1).

⁴ Пермский край (Зел., 13), Марий Эл (Марийск., 34), Самарская обл. (Сад., 2, 3), Приуралье (Бараг, 10; ФН РСФСР, с. 137–128).

⁵ Смоленская обл. (Добр., 86), Белоруссия (Роман., 28).

⁶ Барнаульский уезд (Пот., 26), Русское Устье (Русск. Усть., 28, 50, 65).

⁷ У вепсов, впрочем, данный текст, как и прочие сказки этого собрания, рассказывается по-русски [Лызлова 2011: 100–106].

⁸ Где, по-видимому, становится достаточно популярным — во всяком случае, имеется 9 архивных записей этой сказки (Raus., No. 61 [Comments]).

⁹ См.: [Прокуратова 2002; Соболева 2006; Бураева 2006; Волкова 2012].

¹⁰ Сад., 3; Пот., 26; Онч., 31, 48, 181; Зел., 13; Пудож., 49; Русск. Усть., 28, 50; Роман., 28; Raus., 61; Вепс., 34; Марийск., 34.

¹¹ Добр., 86; Сад., 2; Бараг, 10; Русск. Усть., 65.

¹² Никиф., 40; Якут., 114 и, соответственно, Иваницк., IV, 1; Онч., 181.

(Онч., 57; Шмак., 4) отсутствуют и *богатырка*, и *лев* (остается только *обрамление* + *циклон*; один из текстов — краткий).

Наконец, есть несколько ассимиляций, относящихся к сюжетным акциям и субъектам действия. В одном случае «брань», на которую отправляется дева-богатырка, оказывается сражением с тем самым львом, которому герой помогает победить, избавившись заодно и от обременительного супружества (Онч., 48); в другом случае врагом богатырки является кривой Сайтан Сайтаныч (т. е. персонаж первого эпизода), которому она в единоборстве выбивает глаз (Пот., 26)¹³; наконец, в третьем варианте противник льва — это именно тот змей из «обрамления», от которого ранее спасается герой (Марийск., 34).

Важно отметить: нет никаких устойчивых корреляций между данными изменениями в составе сказки и географическим распределением ее записей. По-видимому, речь должна идти не о независимых композиционных версиях, а об обычных для устной передачи сокращениях текста и слияниях эпизодов (что может сопровождаться переосмыслениями, мотивирующими эти изменения), тем более что некоторые редуцированные редакции вообще представлены лишь сжатыми пересказами, заведомо неполными.

По своей сюжетно-композиционной структуре рассматриваемая история относится к разряду авантурных сказок — со всеми характерными чертами данной жанровой разновидности¹⁴: цепь приключений, переживаемых героем во время его странствий и соединяемых лишь кумулятивно, без внутренней логики и иерархии¹⁵.

В большинстве случаев цель похода рассматриваемой сказки — Вавилонское царство¹⁶, а государь-отправитель обычно безымянен; впрочем, в одном случае (Сад., 3) он назван царем Иваном Васильевичем¹⁷, в другом отправителями являются некие двенадцать князей, которые «задумали из среды себя выбрать царя», для чего надо сходить в город Вавилон за короной (Онч., 282).

Все эти обстоятельства указывают на чрезвычайно узкий источник данной истории.

2. Сказание о Вавилонском царстве

Книжное происхождение сказки, точнее ее обрамляющего сюжета, было установлено практически сразу после публикации первых фольклорных записей (Садовникова, Романова, Иваницкого) [Жданов 1891: 269–270]. Это древнерусское «Сказание о Вавилонском царстве»¹⁸, широко известное и весьма любимое читателями — что можно понять по количеству дошедших до нас списков¹⁹. В нем византийский государь посылает людей в Вавилон, захвачен-

¹³ Ср.: Баба-яга — советчица против враждебного Одноглазого (Шмак., 4).

¹⁴ См.: [Чичеров 1959: 298–301; Померанцева 1963: 87–93; Кабашников 1993: 312–313; Шафранская 2008: 57–60].

¹⁵ Как в волшебной сказке: испытание предварительное, основное и идентификационное [Мелетинский и др. 2023: 54–56].

¹⁶ Сад., 3; Пот., 26; Онч., 48, 182, 282; Зел., 13; Пудож., 49; Русск. Усть., 28, 50.

¹⁷ Отмечено еще А. Н. Пыпиным [1898: 17].

¹⁸ См.: [Пыпин 1857: 99–102; Веселовский 1876: 122–165; Жданов 1891: 247; Дробленкова 1989: 351–357; 1997: 261–269].

¹⁹ Сохранилось не менее 80 рукописей [Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 97–102].

ный страшными тварями и гигантским змеем, кольцом окружившим город; цель экспедиции — корона Навуходоносора²⁰ и другие регалии, знак того, что императорская власть теперь переходит в Византию.

Согласно старейшим рукописям (не ранее конца XV в.)²¹, этот текст представляет собой послание царя Леоукия / Ливуя, в крещении Василия²², который отправляет в Вавилон «из Грек гречина, из Обезь обезанина²³, из Руси русина», чтобы они получили там «знамение»²⁴ от трех святых отроков — Анании, Азарии, Мисаила.

После трехнедельного пути послы с великим трудом, сквозь заросли, по звериной тропе, добираются до Вавилона, окруженного огромным спящим змеем, к которому снаружи и внутри приставлены две лестницы в 18 ступеней. Руководствуясь трехязычной инструкцией (по-гречески, по-русски, по-обезански²⁵), они по этим лестницам беспрепятственно проникают в обезлюдевший город, пройдя через палаты, кишашие змеями, которые, однако, не причиняют им никакого вреда.

В соответствии с указанием «гласа от гроба» Анании послы отправляются за «знамением» в царский дворец, где видят два венца царя Навуходоносора (изготовленные им в ту самую пору, когда он «створи тѣло златое и постави на полѣ Дирѣлмстѣ»²⁶). Согласно находящейся там же греческой грамоте теперь эти венцы должны быть, по молитвам трех святых отроков, возложены «на царя Василиа и на царицу Александрино». Забрав еще в другой палате кубок и «камений великих числом 20 довести цареви, а себе взяша, яко же могут отнести», в церкви «умывше лица своя и воздаша хвалу Богу и трем отроком», «отпевше заутреннюю и часы», послы — опять-таки по указанию «гласа» — трогаются в обратный путь.

Перелезая через спящего змея, обезанин Яков спотыкается на пятой ступеньке и падает с лестницы²⁷. Змей пробуждается — «и вѣсташа на

²⁰ Речь, естественно, идет именно о библейском персонаже, в образе которого по закону фольклорно-мифологической «компрессии» соединились исторические воспоминания сразу о нескольких правителях древности [Soden 1935: 81–89; Амусин 1958: 104–117; Пиотровский 1977: 82–83; Дандамаев 1985: 43].

²¹ См.: [Дробленкова 1997: 268–269; Скрипиль 1953: 119–144].

²² Прототип — византийский император Лев VI Философ VI (886–911), сын (или пасынок) Василия I Македонского и отец Константина VII Багрянородного. «В крещении Василием» он, несомненно, оказывается вследствие интерпретации русским книжником греческого слова «василевс» (βασιλεύς, βασιλεὺς ‘государь’), которое здесь превращается в естественное для Руси второе, «крестильное» имя.

²³ *Обезанин* — собственно ‘абхазец’; возможно, имеется в виду вообще представитель Грузии [Скрипиль 1953: 136], третьей, наряду с Византией и Русью, православной державы (а не только Абхазского княжества в западном Закавказье).

²⁴ *Знамение* — ‘предвещанье, знак, предначертание, свидетельство, благословение, изображение’ [СРЯ (6): 42–43].

²⁵ Его прочтение несколько напоминает расшифровку героями романа Жюль Верна «Дети капитана Гранта» трехязычного послания, каждый фрагмент которого содержит свою часть информации, а их сложение дает ключ к пониманию всего сообщения в целом.

²⁶ «Царь Навуходоносор сделал золотой истукан, вышиною в шестьдесят локтей, шириною в шесть локтей, поставил его на поле Деире, в области Вавилонской» (Дан 3:1). Речь идет о том самом кумире, за отказ поклониться которому Навуходоносор повелел бросить в печь трех иудейских отроков — Седраха, Мисаха и Авденаго, но огонь оказался не властен над ними (Дан 3).

²⁷ Вспомним библейский образ «лестницы Иакова» (Быт 28:12–16) и «лестницы Иакова о 12 ступенях» в соответствующем апокрифе, включенном в состав Толковой Палей.

змѣи чешоуя, аky волны морьскыя», но послы все-таки успевают пробраться через заросли к своим коням. Змей издает страшный свист, от которого они падают, как мертвые, и который доносится даже до того места, где на расстоянии 15 дней пути их ожидает царь Василий; там тоже люди «падше от свиста того, ослеплѣ бяхоуть, и мнозѣ отъ стады ихъ изомроша».

Очнувшись, послы возвращаются к царю, уже не чаявшему увидеть их живыми, и вручают ему кубок, драгоценности и оба венца, которыми патриарх, прочтя грамоту, коронует Василия и Александрию. Щедро наградив послов, царь отпускает их.

Исходной сюжетной моделью этой истории мог послужить сказочный тип АаTh 551, согласно которому три брата отправляются в некий волшебный город, чтобы добыть для царя, своего отца, чудодейственное (исцеляющее, омолаживающее) средство (АТУ 551; СУС 551). Это поручение успешно, хотя и с приключениями, выполняет младший брат. Он усмиряет чудесных стражей города (~ драконов), овладевает спящей царевной — могучей волшебницей, похищает сокровище и возвращается домой (старшие братья, в согласии со сказочным канонам, пытаются присвоить заслуги героя, но разоблачаются царевной, прибывшей на розыски отца своего новорожденного сына)²⁸. Многочисленные фольклорные соответствия имеют мотивы: з м е й, о х р а н я ю щ и й город (~ царство мертвых); добыча драгоценностей в мертвом городе; кубок с чудесным напитком и пр.²⁹; не исключено, наконец, и влияние сказочных сюжетов о добывании «змеиной короны» (АаTh/АТУ 672; Mot. D1011.3.1, B244)³⁰.

Существует предположение [Тудоровская 1976: 175; Дробленкова 1989: 354], что непосредственным тематическим источником «Сказания о Вавилонском царстве» могла послужить легенда о Льве Философе (из описания паломничества новгородского архиепископа Антония, XII в.)³¹. В ней рассказывается о том, как император Лев Премудрый (= царь Василий «Сказания»)³² взял в Вавилоне с гробницы св. Даниила (Столпника) грамоту³³, содержащую пророчество о судьбе византийских государей³⁴; впоследствии она была доставлена в Царьград и переведена на греческий язык³⁵. Вспомним, что и в

²⁸ Ср. также украинскую сказку «Царство “за тьмою”» (СУС —485С*): московский царь вместо себя посылает в гости «к царю за тьмою» унтер-офицера, тот благополучно возвращается, обманув стражу и набрав драгоценных камней [Чмихал 1904: 22].

²⁹ См.: [Шайкин 1975: 89; Набоко 1994: 9; Скрипиль 1958: 412].

³⁰ См.: [Жданов 1891: 269–270, 278–279; Пыпин 1898: 5; Набоко 1994: 9].

³¹ См.: [Савваитов 1872: 78–79; Срезневский 1876: 343; Яворский 1909: 71–72; Дробленкова 1989: 354].

³² Тот же самый Лев VI, здесь — *Κορλῆι* (Κύρ Λέων), прозванный «мудрым» (ὁ σοφός), которому в числе прочего приписываются предсказания о будущей судьбе Константинополя [Савваитов 1872: 78 (примеч. 30)].

³³ Согласно Лиутпранду Кременскому (920–972), «у греков и сарацинов есть книги, которые они называют *ὀράσεις* [‘видениями’] или видениями Даниила; но я думаю о сивиллах, в которых написано, сколько лет должен жить каждый император, каковы будут времена при его правлении» [Савваитов 1872: 79 (примеч. 31–32)].

³⁴ Это вполне соответствует репутации Льва VI как провидца, которому приписываются пророческие стихи и гадательные тексты о будущем мира [Gregory 2005: 226].

³⁵ «На странѣ же дверій стоитъ икона велика: а на ней написанъ царь Корлѣй о софосѣ [в примеч.: Κύρ Λέων ὁ σοφός], и у него камень драгій въ челѣ, и свѣтитъ въ нощи по святѣй Софії. Той же царь Корлѣй, возьмъ грамоту во гробѣ у святаго пророка Данила, и переписалъ

«Сказании» послы руководствуются некой греческой грамотой, обретенной в вавилонской церкви, а также обращаются за помощью к духам святых отроков и получают из их гробницы инструкцию («глас»), как именно надлежит поступать для достижения поставленной цели.

Есть и другая версия легенды о путешествии в Вавилон «за знамением», но уже за пределами русской словесности — в рассказе о епископе Аполлинарии, воздвигающем александрийский храм в честь вавилонских отроков (из жития свв. Кирилла и Иоанна³⁶).

[Епископ] посылает в Вавилон именитого боголюбивого мужа с грамотой к святым, в которой молит их дать ему для нового храма частицу их мошей. Посланный молится у их гроба; рука св. мученика, лежавшего посреди двух других, протягивается к грамоте и берет ее. Не получив ответа на свое моление, посланный возвращается назад и затем вторично идет в Вавилон, по настоянию епископа... После слезных молитв у гроба, посланный берет грамоту, которую святой держал в руке, и рука чудесно отделяется от тела вместе с грамотой. Посол доставляет эти мощи епископу Аполлинарию [Веселовский 1876: 159; ср. Жданов 1891: 269].

Согласно одной из древнеегипетских повестей (ок. IV до н. э.)³⁷, содержащей, видимо, старейшую фиксацию сюжета: **д о б ы в а н и е г р а м о т ы и з г р о б н и ц ы**, принц Сетне Хамуас, ученый маг и любитель древних писмен³⁸, узнает о книге бога Тота, которая хранится в гробнице верховного мемфисского жреца Нанеферкаптаха (Ноферка-Птаха), жившего еще в более далекие времена. Сетне Хамуас проникает в гробницу, видит излучающую сияние волшебную книгу, запеленутую в одеяния мумии, и пытается овладеть ею. Духи Нанеферкаптаха и его жены Ахвере предупреждают о катастрофических последствиях подобного поступка и в назидание рассказывают о том, как была добыта эта книга, которая первоначально хранилась в драгоценном ларце на дне Нила.

[Нанеферкаптах, вознамерившийся добыть ее, приплыл туда.] Он нашел шесть миль змей, скорпионов и всевозможных гадов вокруг [места, где была книга], а сам ларец окружал Вечный Змей. Он произнес заклинание шести милям змей, скорпионов и всяких гадов, которые

ю философски, кому же быти царемъ во Царѣградѣ, дондеже и стоитъ Царѣградъ» [Савваитов 1872: 78–79]; «...взявъ грамоту Вавилонѣ во гробѣ у св. пророка Данила и о собя содержа, по смерти же его по мнозѣхъ лѣтѣхъ принесена бысть въ Царѣградъ и преведена бысть отъ философи на греческій языкъ; написано бысть имена въ ней царей греческихъ, кому царемъ быти дондеже стоитъ Цареградъ» [Срезневский 1876: 343]. Ср. пророчество («грамоту») на гробе Константина Великого [Лебедева 1968: 66–67, 101–102].

³⁶ Речь идет о мучениках-бессребрениках Кире и Иоанне, средневековая легенда о которых, складывающаяся начиная с VI–VII в., сохранились в греческой, латинской, арабской и грузинской традициях.

³⁷ Папирус Каирского музея № 30646 [Griffith 1900: 2–5, 12–40, 68–141; Lichtheim 1980: 8–9, 127–137].

³⁸ Хамуас, Хемуас, Сатни-Хемуас (*Хаэмуас* ‘Воссиявший над Фивами’), исторически — сын Рамзеса II и верховный жрец Птаха в Мемфисе (XIII в. до н. э.).

были вокруг ящика, и не дал им [к себе] приблизиться. [Он пошел к месту, где] был Вечный Змей. Он боролся с ним и убил его.

Нанеферкаптах овладел книгой, содержащей два заговора, которые давали способность чудесного ясновидения и магическую власть над вселенной, однако бог Тот с разрешения верховного бога Ра (Ре, Пре) жестоко наказал святоотца — его жена и сын утонули в Ниле, а сам он добровольно последовал за ними: «Нанеферкаптах послал за принадлежавшим ему шарфом из царского полотна и сделал из него повязку; он обвязал [ею] книгу, закрепил на своем теле <...>, бросился в воду и утонул». Сетне Хамуас все же забрал книгу и покинул гробницу, хотя дух Нанеферкаптах предупредил его, что похищенное все равно придется вернуть. В конце концов, после еще одного чудесного приключения, которое переживает герой, это предсказание сбывается [Lichtheim 1980: 127–137].

Таким образом, обретение магической книги происходит дважды: сначала — добывание Нанеферкаптахом драгоценного ларца, оберегаемого Вечным Змеем, затем — похищение Сетне Хамуасом сакрального текста из гробницы его чудесного хранителя. Как можно убедиться, это близкие параллели к центральным эпизодам и «Сказания», и рассмотренной легенды о Льве Философе. Следовательно, оба сюжета, явно имеющие фольклорно-мифологический генезис, сформировались в ближневосточной книжности по крайней мере к IV в. до н. э.; то же относится к мотиву скопище гадов и скорпионов как признаки «оборонительный рубеж» и «инфернального пространства».

Вспомним в этой связи о библейском образе разоренного, опустевшего и захваченного змеями Вавилон, которому приписывается женская природа («Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями») [Франк-Каменецкий 1934], который пережил свое величие, погряз в пороках (Вавилон — «великая блудница») и пал, став прибежищем всякой нечисти (Откр 17:16, 18; 18:2, 11–19). Картина его запустения становится устойчивым топосом средневековой словесности [Веселовский 1876: 149], в частности, в описаниях «мифологической географии» [Юрченко 2007, § 40], особенно с XII в. То же — в русском лубке («Царство вавилонское изначала было царство славное и людно и богатое а ныне пусто живутъ внеі змии» [Ровинский 1881: 265 (№ 5)]) и в рассматриваемой сказке: «Идет он островом, а на этом острове маленьких змей по колено брели. Но у них была такая одежда, што они не боялись» (Иваницк., IV, 1 [С. 165]) — ср. в легенде о Сетне Хамуасе: «Он произнес заклинание шести милям змей, скорпионов и всяких гадов, которые были вокруг ящика, и не дал им [к себе] приблизиться» [Lichtheim 1980: 130].

Далеким источником образа гигантского змея, кольцом окружившего падший Вавилон, мог также быть, по предположению И. Н. Жданова [1895: 47–51], змей из сирийского гностического «гимна о душе» (видимо, II в.) [Nöldeke 1871: 676–678], сохранившегося в апокрифических «Деяниях ап. Фомы» (в греческом и славянском переводах этого сочинения он отсутствует) [Macke 1874: 27–69; Lipsius 1884: 291–300, 420–425; Аверинцев 1987: 148–153].

Гимн изложен от лица юного парфянского царевича. Сопровождаемый двумя спутниками, он, по воле родителей, отправляется на запад, в Египет, чтобы принести оттуда драгоценную жемчужину, находящуюся в море, вокруг которого обвился громко шипящий змей³⁹. Царевич усыпляет его, берет жемчужину и возвращается на родину [Жданов 1895: 50].

Данный образ, практически тождественный Вечному Змею древнеегипетской легенды, несомненно является репликой опоясывающего землю мифологического «мирового змея»⁴⁰, как и великого змея библейских пророчеств: «...там [в Вавилоне] угнездится летучий змей, будет класть яйца и выводить детей и собирать их под тень свою...» (Ис 34:15) — одна из версий мифа о «змеином царстве» и «змеином короле» (Mot. B244.1; B225.1; F127.1) [Brendich 2004: 54–56]; отзвуком того же мотива является, например, поверье горных таджиков о Змеином Царе (Шохи-Моро), «который обитает в своей столице — “Змеином городе”» и которому подчиняются «все драконы и змеи гор» [Семенов 1903: 77; Беленицкий, Мешкерис 1986: 24–25]. Уместно вспомнить об амплуа мифологического змея/дракона как стража сокровищ⁴¹, охранителя водоема и царства мертвых [Röhrich 1981: 791–792]. Образ сохраняется в нашей сказке:

...у этого дома лежала змея 30 сажень длины и 12 ширины. Они сильно испугались ее, но Михайло Трунщиков не струсил, перешел по ей и совдаты за им, перешли все четверо, она и не слыхала, вошли в дом, а в доме в переднем углу стояла корона (Иванищ., IV, 1 [С. 165]).

Возвращаясь к сирийскому гимну, надо подчеркнуть, что речь тут — как и в случае с древнеегипетской легендой — может идти именно о далеком и, разумеется, не непосредственном источнике (в котором, кстати, угадываются контуры того же сюжетного типа AaTh 551: по отцовскому поручению царевич с двумя спутниками⁴² отправляется в запредельные края, чтобы добыть сокровище, оберегаемое гигантским змеем). И. Н. Жданов допускает существование промежуточных версий, которые возникают как «народно-поэтическое усвоение и изменение памятников древне-апокрифной литературы.

³⁹ Припомним посланных в Вавилон царем Львом трех мужей, которых он называет своими детьми («А гдѣ стояше царь Василѣи, ожидая дѣтей своихъ, — бѣшеть я нарекъ собѣ, акы дѣтѣи...» [Скрипиць 1953: 143]).

⁴⁰ Хтонического «держателя земли», обитающего в ее глубинах или в океане (древнеегипетские Апоп и Мехента, древнеиндийский Шеша, скандинавский Ермунганд и др.; ср. Mot. B225.1.1; F127.1.1; F420.1.3.9) [Иванов 1987: 468–471; Bies 2007: 34–35; Röhrich 1981: 791–792; Eremina 2010: 113]. Г. Н. Потанин [1899: 695–696; 1891: 106–121] сопоставляет его со змеем, в которого обращается Гесер «тангутской» (северотибетской) версии эпоса, — он окружает своим телом купеческий караван и начинает пожирать людей, пока те не соглашаются построить для него город.

⁴¹ См.: [Bies 2007: 44–45; Röhrich 1981: 793].

⁴² «Но когда в Египет я снизошел, спутники мои отступили от меня» [Аверинцев 1987: 149], что вполне соответствует «неэффективности» сказочных «ложных героев», в роли которых обычно выступают старшие братья центрального персонажа, либо некие его «спутники».

«...» Дальнейшее изменение притчи могло определиться влиянием литературной аналогии» [Жданов 1895: 48–49]. Этому, по замечанию исследователя данного текста, способствовало «счастливое невежество католического аранжировщика, который понятия не имел, что за еретическая змея спрятана среди прекрасных цветов этой поэмы. Географическое распространение сделало все возможное, чтобы скрыть ее истинный смысл. Душа, спустившаяся из своего небесного дома и забывшая о своем небесном происхождении в подземном мире, стала сыном парфянского царя, который отправляется на запад через Вавилонию в Египет в поисках жемчужины, охраняемой змеем» [Lipsius 1884: 296–297].

Таким образом, исходный смысл гностического гимна — сугубо символический, хотя и базирующийся на гораздо более «предметной» мифологической семантике. «Тьма крошечная есть великий дракон, хвост которого — в устах его; он вне всего мира и объемлет весь мир», «жемчужина, которую должен достать царевич, — искра света, запавшая в материальный мир из высшей области» [Маске 1874: 54; ср. Жданов 1895: 49], Египет — материальный мир, страна мрака, чему в христианской литературе соответствует «образ Вавилона, жилища змей и бесов. Египетский змей мог поэтому переселиться в Вавилон», что в свою очередь, видимо, актуализовало ассоциации с хранившимися там святынями, с гробницами свв. Анании, Азарии, и Мисаила [Жданов 1895: 51].

Обратим внимание: в результате демегафоризации средневековой легендой исходных библейских образов (Откр 17–18; Ис 13–14; Пс 136:8) змеи в Вавилоне начинают рассматриваться не только как знак падения некогда великого города, но и просто как опасное скопище inferнальных тварей, заселивших его развалины. Эти опредмеченные и десимволизованные представления используется при конструировании в легенде ее вполне наглядных картин.

Соответственно, сидящая во прахе, без престола «девица, дочь Вавилона» и одновременно сам Вавилон (Ис 47:1) превращается фольклорной сказкой из символа разоренного города в его демоническую хозяйку — получеловека, полузмею Марфу Вавилоновну (Деву Лютую Змеицу, Василиску Дыяболскую, собакоглавую девицу и т. п.), управляющую змеиным полчищем⁴³. Что же касается игры с ней «в пешки» (в шахматы, в шашки, в карты)⁴⁴, то этот мотив (азартная игра с демоном, который пытается использовать ее в своих интересах [Махов 2007: 127]), центральный для данного сюжетного хода, по-видимому, как-то связан еще с одним книжным источником: эпизодом из романа «Аполлоний Тирский» Генриха Нейштадтского (XIV в.)⁴⁵, в котором

⁴³ Мотив ведьма повелевает змеями (Зин. Г1 11).

⁴⁴ «“Здравствуй, — говорит, — Девица Лютая Змеица! Тебе Змей Горыныч кланяться велел”. Она говорит: “Благодарю. Садись! Гость будешь. Давай со мной в шашки играть”. — “Извольте”. Сели они» (Сад., 2); «Ну и шел и пришел значит в келью. Девица видит, красавица очень, аж на белом свити нет и призывает: “Ну, Федор Кормаков, желаешь в карты поиграть?” — “Желаю, говорит” <...> потом он карточку спустил под стол, ну и посмотрел: там сто змей свилось, а ликом человеческое, девицы» (Онч., 181); «Пришел тамо [в Вавилон-город], у змеи доложился, что в карты играть, а она тако примщилась, как мужское ликом [привиделась ему в мужском облике]. Ну играли, играли, она и заснула...» (Онч., 182).

⁴⁵ Речь идет об одной из многочисленных обработок античного романа «История Аполлония, царя Тира» (начало II в.), чрезвычайно популярного не только в средневековой Европе (Heinrich von Neustadt. Apollonius von Tyrland, XIV в.), но и в России — чаще в качестве последней главы «Римских деяний» [Пыпин 1857: 193, 242–244; Жданов 1891: 269].

герой, называющийся Лонием, по поручению короля Романии Немрота/Немврода отправляется в Вавилон, чтобы у полуженщины, полулошади добыть шахматы из драгоценных камней, некогда принадлежавшие Навуходоносору [Веселовский 1876: 160–163; Жданов 1891: 269; Потанин 1899: 694–695; 1906: 259–260].

Вспоминается также рассказ Геродота [1972 (кн. 2, № 122)] о путешествии египетского царя Рампсинита в иной мир, о его игре в кости с тамошней владычицей (причем он то выигрывал у нее, то проигрывал)⁴⁶ и о возвращении с полученным от богини золотым полотенцем [Aly 1921: 67 ff.], почти наверняка — желтым с синими полосами головным убором египетских царей [Winlock 1916: 238–242]⁴⁷; его приобретение, вероятно, символизирует получение монаршего статуса, за чем явно стоит обряд, связанный с восшествием царя на престол [Asheri et al. 2007: 328]. Во времена Геродота еще сохранялась церемония — ритуальное воспроизведение путешествия в подземный мир умершего фараона (= жреца с завязанными глазами) и восшествие на престол нового государя (= жреца, с глаз которого снимают повязку), который возвращается с полученным от его матери Деметры/Исиды золотым платком, символизирующим царствование [Ibid.: 58].

Разумеется, речь опять-таки идет не о прямом источнике, а об одной из ранних версий нашего сюжета, переработки которого позднее обнаруживаются в книжных и устных традициях Средневековья и Нового времени. Сказочными репликами той же темы, по-видимому, является проигрыш царевичем короны в карты Василиске Дьявольской и ее возвращение Проворным Ярыжкой (Роман., 30), как и пропажа царской шапки с крестами и ее выигрывание в карты у дочери сатаны солдатом Иваном-пьяницей (Марийск., 34).

3. Притча о Вавилоне граде

Обратимся к другому древнерусскому тексту данного тематического цикла («Притча о Вавилоне граде», «Слово о Вавилоне», XV в.), также используемому в некоторых версиях нашей сказки. Предваряя «Сказание» в сводных и контаминированных редакциях, он объясняет саму причину превращения Вавилона в змеиное царство⁴⁸. Речь здесь идет о Навуходоносоре и его сыне Василии Навуходоносовиче, о построении Вавилона и последующем запустении великого города [Жданов 1895: 151; Еремин 1945: 337–338].

В качестве предыстории рассказывается о происхождении Навуходоносора — найденыша, который был опекаем совой, вскормлен козой и обнаружен неким прокаженным (из числа больных, изгнанных в лес вавилонским царем Аксерксом); отсюда якобы и имя младенца: «...егоже Навуходоносоромъ от случая прозва. Наву (Наоу) бо сова глаголется в том языке, ходо — коза, носоръ — прокаженный». После смерти Аксеркса он по решению вавилонян

⁴⁶ Игра (*snt*) шла на доске, напоминающей шахматную, но ходы определялись бросанием костей или костяшек, она занимает видное место в погребальных верованиях — в различных контекстах [Pusch 1979].

⁴⁷ Вспомним «шарф царского полотна», принадлежавший принцу Нанеферкаптаху из повести о Сетне Хамуассе.

⁴⁸ См.: [Веселовский 1876: 122–165; Жданов 1891: 280, 284; Дробленкова 1997: 262].

занимает пустующий трон [Жданов 1891: 263–264]. Несомненный источник этой истории — средневековая легенда, изложенная, в частности, немецким хронистом Готфридом Витербоским (1190)⁴⁹ и итальянским богословом Джованни Менокки (1630)⁵⁰ [Там же: 284–285 (латинск. тексты)], однако пути ее импорта в русскую словесность, по-видимому, остаются невыясненными.

Далее рассказывается о создании новых вавилонских укреплений («о семи стенах, на семи верстах»), что соответствует исторической репутации Навуходоносора как строителя — при его царствовании, действительно, было завершено воздвижение стен Имгур-Бел и Нимитти-Бел. Согласно «Притче», по распоряжению царя город был окружен «каменным змием», голова которого располагалась при городских воротах («во главу бы змиеву въездъ во градъ»), а изображения змей были размещены повсюду — на хозяйственной утвари, сосудах, одежде, оружии, конском снаряжении, постройках. Кроме того, Навуходоносор обзавелся волшебным мечом-самосеком, с помощью которого побеждал всех врагов, а перед смертью замуровал его в городскую стену — со строгим запретом: не доставать «до скончания веку». В критической ситуации Василий Навуходоносович нарушил запрет. Обнаженный им меч-самосек обезглавил его самого и уничтожил вавилонское войско, а ожившие изображения змей, включая каменного «уробороса», съели всех жителей города [Жданов 1891: 279–282]. Не исключено, кстати, что за образами змей на монетах, посуде, стенах и пр. стоят своего рода «наивно-археологические» впечатления от соответствующих древних изображений (как, например, на античных монетах, кипрской посуде бронзового века, бытовых предметах сако-ахеменидской и кушанской эпох, глиняных сосудах, бронзовых браслетах Пенджикента, а также на жилищах — по-видимому с охранительными функциями⁵¹, и т. д.).

Эпизод сохраняется в сказочной версии, в которой инициатива сооружения «великого змия» принадлежит некому знатному юноше при дворе Навуходоносора, «с молодого своего ума» изваявшему чудовище из глины с помощью специально собранной им вавилонской молодежи (сказочная традиция сохранила и такой вариант развития событий: «А в городе молодежь здумала писать змиев» — Онч., 182). Сам процесс оживления змея осмысливается вполне «рационально»:

Раньше у вавилонского царя было полюблено писать на чашках, на ложках, на всякой вёшшы змей; кругом всёй стены был написан тоже змей. Привезли меха, его стали надувать, он ожил, ожили и все гады написанные на всём. Эти змеи всех людей в городе и источили, осталась одна царевна: туловище человечье, а хвост змеиной; она

⁴⁹ Дважды — в стихах и в прозе, причем с некоторыми разночтениями: «Пантеон или Память веков» (Godefridus Viterbiensis. Pantheon sive memoria saeculorum, 1190).

⁵⁰ «Краткое объяснение буквального смысла всего Священного Писания, собранное от лучших авторов. Содержит книги Пророков, Больших и Малых, и Новый Завет» (Giovanni Stefano Menochio. Brevis explicatio sensus literalis totius S. Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta. Continens Prophetas tam Maiores quam Minores, & Novum Testamentum, 1630); объяснение к Дан 1:1–2.

⁵¹ См.: [Абрамзон, Иванова 2010: 24, 35, 79, 95; Беленицкий, Мешкерис 1986: 20, 22; Литвинский 1968: 100; Журавлёв 2020].

царствовала на престоле, где была корона. Весь этот гад в полдён засыпал на час времени (Онч., 282).

Взяли да побии змею, вделали мехи да стали раздувать. Они это заходили, зашевелились; ну, оны зашевелились и стали их жрать. Ну, оны в бегство убежали (Онч., 182).

Согласно «Притче», царь и царица всячески одобряют появление глиняного монстра, украшают его и делают ему разные приношения. На третий год, однако, «вложи диавол в того змия дыхание» (ср. в сказке: «Привезли меха, его стали надувать, он ожил», «вделали мехи да стали раздувать <...> ну, оны зашевелились», т. е. «вложение дыхания» в фольклоре происходит, так сказать, материально и физически, путем «надувания»). Около змия развелись более мелкие змеи, жабы, скорпионы, а он, по халдейскому пророчеству, стал поедать сначала птиц, потом скот, потом людей — сперва народ, затем бояр и, наконец, самих царицу с царем⁵². Перед этим Навуходоносор успел положить свой царский венец у гроба трех святых отроков [Жданов 1895: 575–576]. Наконец, опустошение Вавилона ожившими змеями и его запустение может уже вторично связываться и с «богомерзким преступлением» Навуходоносора — попыткой сожжения трех отроков в огненной печи (Дан 3:13–20) [Скрипиль 1953: 128].

Существует «былинная» редакция данной истории — песнь о Змее Тугарине в Вавилоне, которая еще сравнительно недавно была популярна в донской и в некрасовской казацких традициях⁵³.

Во Вилоне, Вилоне славном городе, / Урожалси, собака, Змей Тугаринин / Об двенадцать жа голов да об семь хоботах, / Обвивал он, Змей Тугаринин, да весь Вилон-город, / Обкладал свои главы да над воротцами. / Нападал Змей Тугаринин на старших-больших. / На старших-больших Змей Тугаринин, на князей-бояр, / Поедал он, Змей Тугаринин, всех князей-бояр, / Добиралси Змей Тугаринин до рогатый скот, / До рогатый скот Змей Тугаринин, до курей-гусей. / Поедал он, Змей Тугаринин, всех курей-гусей... [Набоко 1994: 9–10] (удвоения строк здесь опущены; далее — контаминации с песней об орлихе; ср. [Соболевский 1895, № 486]).

Надо добавить, что тот же мотив встречается и в древнерусской «Повести о видении во Владимире». Согласно этому тексту, «женщине в ярких одеждах... было чудесное видение»: если все православные не станут усиленно молиться Всеблагому Создателю, случится «пожар на три дня, и от того, де, пожара невозможно будет укрыться нигде, и будет на них множество гадов ползучих», а огромный Змей «начнет поедать людей, и будет срам великий»⁵⁴.

⁵² Ср. мотив глиняный ребенок: пожилые супруги делают ребенка из глины (дерева, соломы). Кукла оживает, последовательно съедает всех, кого видит (Березк., L110С).

⁵³ Около 10 вариантов записаны Ф. В. Тумилевичем в 1960-е годы и А. Н. Ивановым в 1980-е [Листопадов 1949: 26; Тумилевич 1947: 27; Набоко 1994: 9–10].

⁵⁴ Рассказ сохранился в единственном варианте (Русская историческая библиотека. Эрмитажное собр. № 358. Л. 10–10 об.). Впервые опубликовано С. Ф. Платоновым [1891, кол. 240–242; Eremina 2010: 112–113].

Наконец, к циклу легенд о Льве VI относится и рукописное сказание о его «премудрых делах», опирающееся в свою очередь на новогреческую хронику Псевдо-Дорофея Монеувасийского (1631) [Preger 1902: 4–15; Лебедева 1968: 10–21, 71–106] — как на оригинал, так и на русский перевод (1655)⁵⁵. К ней мы еще вернемся.

4. Генезис «Сказания»

Вопрос о происхождении «Сказания о Вавилонском царстве» пока остается открытым. Речь в данном случае идет не о соответствии его сюжета определенному типу волшебной сказки и не об отдельных источниках его устных и книжных композитов (тем, мотивов, образов), которые могут устанавливаться более-менее уверенно или предположительно. Речь идет о конкретном процессе возникновения исходного текста — месте, времени и причине его составления.

Гипотеза о наличии греческого прототипа, ранее господствовавшая⁵⁶, упирается, по мнению ее критиков, в полное отсутствие каких-либо следов соответствующего источника в самой византийской традиции⁵⁷. То же относится к легенде о Льве Философе в изложении архиепископа Антония — византийский оригинал данной истории не обнаружен, хотя одна из редакций легенды и ссылается на неких служителей константинопольского храма, прямо прокомментировавших для паломника причину написания иконы с изображением императора⁵⁸.

Отсюда делается вывод, что автором «Сказания» был русский книжник, использовавший в своем сочинении ряд мотивов и образов, которые циркулировали в современной ему литературной традиции — церковной и светской, письменной и устной [Дробленкова 1997: 353–356], а впоследствии к нему добавилось «русское окончание: византийский царь Василий посылает князю Владимиру Киевскому “сердоликову крабицу со всем виссоном царским”»⁵⁹ и

⁵⁵ «Книга историческая, содержащая вкратце различные превосходные истории, от сотворения мира до захвата Константинополя и далее, собранная из различных достоверных историй и переведенная на общий язык святейшим митрополитом Монеувасии кир Дорофеем. Ныне же отпечатана средствами благороднейшего Апостола Цигары из Яннины и Иоанна Антония Юлиана для общей пользы. В Венеции 1631 г. У Иоанна Антония Юлиана» [Лебедева 1968: 13].

⁵⁶ По библиографическому каталогу 1940 г. «Сказание» стоит в разделе «переводной литературы XIV–XVI вв.» [Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 96].

⁵⁷ Сказание, «очевидно идущее из византийского источника, до сих пор не найденное в греческом тексте» [Пыпин 1898: 3]; «Это последнее сказание, будучи тоже несомненно народно-византийского происхождения, хотя оно и не было до сих пор обнаружено в греческом оригинале...» [Яворский 1909: 71–72]. За прошедшие сто с лишним лет это положение не изменилось — ничего не было найдено, не говоря уж о том, что «в тексте этих сказаний, дошедших до нас, правда, в поздних списках, следов перевода с греческого языка пока не обнаружено» [Еремин 1945: 339].

⁵⁸ «Мы же вопросихомъ, что ради сей написанъ, и церковницы повѣдаша намъ, яко той царь Кор Лей...» [Срезневский 1876: 343].

⁵⁹ Речь идет об инкрустированном сердоликом ларце или сосуде с царским облачением из драгоценной ткани.

шапку мономахову, “иже взято от Вавилона”» [Лось 1891: 330], т. е. основные символы самодержавия⁶⁰.

Существенно, однако, что за вычетом этого позднего добавления⁶¹ и специфического состава «посольства» (что требует отдельного рассмотрения) ничего ориентированного именно на русскую тематику и «российскую повестку» в этом тексте, в сущности, нет⁶². Целеполагание данного сочинения сводится исключительно к подтверждению легитимности императора Льва VI через получение им знаков царского достоинства, наследуемых от Навуходоносора — самого великого государя ветхозаветной древности.

Если и есть основания для сомнений в этой легитимности, то уж точно не в древнерусской традиции, где образ Льва VI утвердился в амплу автора прорицаний и «премудрых дел»⁶³, учредителя порядка церковных престолов, получателя наставлений от своего «добролюбивого» отца Василия I («о чести священнических» и пр.) [Шостын 1893: 540]; из этой тональности выбивается, пожалуй, только анекдотическое описание его любовного приключения [Яворский 1909: 77] (скорее в стиле плутовской новеллы⁶⁴). Подобный образ разительно отличается от презентации Льва VI в «Сказании» — царя-воина, который стоит за веру христианскую⁶⁵, но почему-то нуждается в подтвержденной (?) коронации венцом Навуходоносора⁶⁶. В этом плане данный текст занимает в древнерусской словесности особое положение среди прочих сообщений об императоре Льве VI.

Иначе обстоит дело в самой византийской традиции, где легенды и анекдоты о Льве VI сохранились, начиная с IX–X вв. («Продолжатель Феофана Исповедника», «Псамафийская хроника» («Житие Евфимия») и др.). Согласно историческим источникам, его мать, Евдокия Ингерина, наложница Михаила III, последнего государя Амореиской династии, была выдана за Василия,

⁶⁰ «То, что мы имеем, есть своеобразное историческое дублирование, когда два князя [Владимир Всеволодович Мономах и Владимир Святославович] получают короны и королевские титулы из Византии» [Жданов 1891: 328; Eremina 2010: 106]. Отметим, что и в устном предании князя Владимира замещает Владимир Мономах [Белоусов 1977: 5].

⁶¹ Как предполагает Сперанский [1914: 416], рассказ первоначально завершился эпизодом, в котором послы приносят царские регалии царю Льву VI [Eremina 2010: 105].

⁶² Ср.: «...не думаем, чтоб самая сказка была русского происхождения. Неважное место, которое дается здесь русскому началу, достаточно на это указывает, тем более, что главное действующее лицо — греческий император. Как многие другие произведения подобного рода, и эта сказка была, вероятно, занесена к нам из Греции» [Пыпин 1854: 319; ср. также Веселовский 1876: 122].

⁶³ Рассказы об этих «делах» в основном восходят к русским переводам хроники Псевдо-Дорофея [Яворский 1909: 55–84; Лебедева 1968: 12–13, 94].

⁶⁴ Назойливый ухажер наказан / опозорен / выставлен на посмешище (ср. AaTh 1358B, 1359C, 1730, 882A*; Mot. K 1218.1.2, 1218.1.8).

⁶⁵ «Царь же оттолѣ восхотѣ ити во Индѣю. Давидъ же царь критскыи рече: поиди на страны полунощныя, на врагы иновѣрныя, за родъ крестьянскъ»; «боудоу подобникъ вѣрѣ хрестыанскѣи и поборникъ на врагы иновѣрныя за род хрестыанскыи» [Скрипиль 1953: 144, 142]. Этому сообщению о походе в Индию и о критском царе Давиде нет удовлетворительного объяснения; может быть, последний имеет какое-то отношение к отвоеванию Крита у арабов — уже при Романе II будущим императором Никифором II Фокой (961 г.)?

⁶⁶ «Патриарх же вземъ два вѣнца и, прочетъ грамоту, възложи на царя Василѣя и на царицу...» [Скрипиль 1953: 143].

сделавшего при дворе блестящую карьеру — от конюшего до соправителя. При этом, если насчет происхождения их первенца, Константина, никаких сомнений не возникало, то относительно второго сына, Льва, они, видимо, были (т. е. любовные отношения Евдокии с императором не прекращались?). Такие сомнения могли стать поводом для неприязненного, даже жестокого отношения к нему Василия [Попов 1892: 4–7]⁶⁷, хотя не исключено, что, напротив, именно подобное отношение (вызванное какими-то семейными или политическими обстоятельствами)⁶⁸ послужило причиной появления мотивирующего сюжета об «адюльтерном» происхождении престолонаследника, каковым Лев оказался после ранней смерти старшего брата.

Судя по всему, данная версия импонировала и будущему императору — во всяком случае, свое царствование Лев VI начал с того, что торжественно, в кипарисовом саркофаге перезахоронил останки убитого при дворцовом перевороте Михаила III, перенеся их из усыпальницы в храм Свв. апостолов⁶⁹. Похоже, что генеалогическая преемственность с Аморе́йской династией (намек на которую можно усмотреть в этой акции) выглядела престижней и убедительней, чем рождение от отца-узурпатора, кем несомненно был Василий I, организовавший дворцовый переворот, приведший его к власти. О неуверенности в легитимности Василия I (а значит, и основанной им Македонской династии) косвенно свидетельствует появление фальсифицированной царской генеалогии (возводимой к армянской династии Аршакидов в древней Парфии, к Константину Великому и Александру Македонскому)⁷⁰ — широко разошедшейся, но вызывавшей сомнение у самих византийцев [Продолжатель 1992: 296 (коммент.); Adontz 1933–1934 (9), 232 sq.]. О том же говорит целенаправленное очернение Михаила III как «пьяницы и развратника» (у Константина Багрянородного, у его придворного хрониста Симеона Логофета и др.), противопоставление ему Льва VI Философа⁷¹, для подтверждения «мудрости» которого

⁶⁷ Впрочем, эти рассказы о преследованиях со стороны Василия тоже имеют вполне легендарный характер.

⁶⁸ Подозрительность Василия I по отношению ко Льву, особенно после смерти Константина, первого наследника престола, могла быть не столь уж обоснованной и лишь спровоцированной коварным оговором придворного [Каждан 2012: 61]. Сам рассказ об «оговоре» и его последствиях [Продолжатель 1992: 145–146, V: 100–101] построен на типовом литературно-фольклорном мотиве; легендарный характер имеет и история гибели Василия на охоте (эпизод со слугой), как и его предсмертные слова о том, что он пал жертвой заговора.

⁶⁹ Почти тысячелетие спустя, Павел I провел аналогичную церемонию, торжественно перенеся прах своего отца Петра III из Александро-Невской лавры в императорскую усыпальницу Петропавловской крепости.

⁷⁰ «Так вот сей самодержец Василий, коего ныне намерен я описать в своем сочинении, происходил из Македонии, а родом был из племени армянских Аршакидов (...) Мать же его была украшена родством с Константином Великим, а по другой линии могла гордиться сиятельностью Александра» [Продолжатель 1992: 91, 296 (коммент.)]; ее авторство (возможно, обоснованно) приписывается патриарху Фотию.

⁷¹ «Прозвание свое он получил, как ученый воспитанник Фотия, за любовь к наукам и предполагаемые познания в астрологии» [Смирнов 1896: 449–450]. В этой его особой «мудрости», как и в том, что подобную репутацию он заслужил уже среди современников, есть некоторые сомнения [Шостын 1893: 535–540 (выступление проф. А. П. Лебедева); Krumbacher 1897: 457–458; Липшиц 1949: 117; Mango 1960; Tougher 1994; Каждан 2012: 60–61].

легенда приписывает государю изобретения его тезки — математика и механика, фессалоникийского архиепископа Льва Философа (790–870). Речь прежде всего идет о «световом телеграфе», якобы разрушенном Михаилом III⁷². Грубейшие анахронистические перестановки персонажей и событий, обнаруживающиеся в этом сюжете, с большой степенью вероятности указывают на его чисто фольклорное происхождение⁷³.

Довольно очевиден исходно «компенсаторный» характер подобных легенд, долженствующих сгладить биографические шероховатости в «жизненном сценарии» Льва VI: обстоятельства рождения — то ли от отца-узурпатора, то ли от внебрачной связи матери с Михаилом III; некоторые подозрения в причастности принца к заговору против Василия I; конфликты с высшим духовенством — вплоть до временного отлучения Льва VI от Церкви, что было связано с четвертым браком императора и порождало «общественное смущение»; сомнения в «законнорожденности» его наследника, будущего Константина Багрянородного (даже по гражданскому установлению четвертый брак и дети от него считались «незаконными» [Попов 1892: 106; Каждан 2012: 63]). С решением тех же задач согласуется и сюжет «Сказания»; в сущности, по своему «идеологическому заданию» возведение генеалогии к Константину Великому и Александру Македонскому эквивалентно коронованию венцом Навуходоносора; кстати, имена этих правителей мы обнаруживаем рядоположенными в пронумерованном перечне «семи великих государей мира»⁷⁴.

В силу указанных обстоятельств Лев VI, по-видимому, довольно рано становится героем устных преданий, о чем свидетельствует и приведенная выше запись архиепископа Антония. Трудно заподозрить паломника в намеренном фантазировании — в своих описаниях он стремится почти к протокольной подробности, скрупулезно перечисляя все, что видел, указывая на взаимное расположение предметов в храме, их качества, значения, назначения и т. д.⁷⁵ Думается, что и содержание своей беседы с «церковницами» он передает, насколько возможно, точно. Что же касается самого их сообщения, то оно представляет собой характерную прихрамовую легенду об иконе, которая здесь

⁷² См.: [Липшиц 1949: 124–125; Удальцова, Литаврин 1989: 317; Вугу 1912: 162]. В русской редакции: «Бѣ же при Михаилѣ цѣре нѣки его думной диокъ, иже видѣ в зеркале, яко турцы уготовляютьца с воинствомъ на грѣки. Бѣ же обычаи, яко на всякой день зрять цѣри в тоѣ зѣрцало вѣдомости ради, что во иныѣ странахъ содѣвается. И абие тече извѣстити цѣрю, яко турцы идутъ противу его цѣрства. Обрѣтежъ цѣря сѣдяща со двема девицы, едина одесную, а другая ошуюю, и всяко художество мусикиское пере^а нимъ играша. Цѣрже слыша ѿ диока своего о туркахъ, и егда онъ самъ увидѣвъ, абие с великою яростию сокруши и разорити зѣрцало повѣле, да в пре^аидущѣе время не возбраняется тѣмъ веселие его» [Яворский 1909: 76].

⁷³ В русской редакции: «...прехитрый бо въ философехъ Левъ добродлюбивому Василию Македонскому родителю и царю страненъ содѣла съсудъ, зеркало, имъ же подобаше видѣти цареви на вся часы, посреди живушу ему царскихъ домовъ, аще нѣчто начинашеся ново во Аравехъ или въ Сирѣхъ» [ПСРЛ (9): 10; ср. Яворский 1909: 73, 75–76].

⁷⁴ «Сениль въ Асоурѣхъ · вѣ Аваракъ · въ Римѣ · гѣ Навъходьносоръ · въ Вавилонѣ · дѣ Чюрь · въ Персьѣхъ · еѣ Алек'сен'дръ · въ Грыцѣхъ · сѣ Роумѣль · въ Римѣ · зѣ Коньстатинъ · въ Цриградѣ» (Драголов сборник. Fols. 242^v–243^r).

⁷⁵ Например: «Ту же есть во олтари вода и приведена по трубамъ изъ колодезей; и вне дверей олтаря малаго стоитъ крестъ мѣрный, колико былъ Христосъ возвышенъ плотью на земли. И за тѣмъ крестомъ лежитъ Аньна, иже давала дворъ свой святей Софѣи, на немже и поставленъ малый олтарь; и того ради положена бысть ту» [Савваитов 1872: 70–71].

построена на мотиве *г р а м о т а* *и з* *г р о б н и ц ы*, уже знакомом нам по древнеегипетской повести IV в. до н. э. Не зафиксированная ни в каких византийских письменных источниках, она является несомненным «фольклорным фактом», свидетельствующим, помимо всего прочего, о том, что традиция подобных народных легенд вокруг фигуры Льва VI вполне сложились к моменту паломничества Антония (конец XII в.)⁷⁶; по этому примеру можно судить, насколько естественной была переработка «исторического знания» в устной византийской традиции.

В таком же фольклорном режиме, вероятно, бытовал и гипотетический греческий прототип «Сказания». Построенный, как было показано, на ряде древневосточных образов и мотивов, в том числе библейских, но преимущественно в апокрифических редакциях, он, видимо, возник в X–XI в., при ближайших преемниках Льва VI — вместе с другими текстами «подтвердительной легитимации», однако едва ли был столь же пространным и подробно разработанным, как восходящая к нему древнерусская повесть. Скорее всего, он имел форму устного сообщения, аналогичного (и параллельного) упоминутой цареградской легенде, но не восходящего к ней, а лишь использующего сходную текстообразующую модель.

С конца XIII в. народные предания, легенды, пророчества, включая приписываемые Льву VI, обильно вводятся в исторические сочинения [Лебедева 1968: 5, 7–8, 10–21, 42, 52, 55, 102; Истрин 1897: 232–236, 324–325]. Данный литературный процесс, как, по-видимому, и параллельный ему фольклорный, интенсифицируется после падения Константинополя (1453 г.) — уже в традициях новогреческой диаспоры (прежде всего венецианской); эти тексты попадают на Русь с греческими эмигрантами, массовое переселение которых (в основном из Италии) начинается с середины XV в., особенно после женитьбы Ивана III на Софии Палеолог (1472 г.) [Кикоть б. д.; Опарина 2017: 47–64]. Однако до недавнего времени связи русской традиции с литературой новогреческой диаспоры оставались почти не изученными и, соответственно, недооцененными⁷⁷, тем более это относится к фольклорной словесности.

Новогреческие произведения переводятся и широко расходятся по стране. Из наиболее читаемых — уже упоминавшаяся хроника Псевдо-Дорофея, также весьма насыщенная легендарным, фольклорным материалом⁷⁸, причем ее текст распространяется «не только в Москве, но и на севере Руси (списки Архангельского собрания БАН)», а «среди многочисленных владельческих помет есть и записи крестьян» [Лебедева 1968: 94, 100]; кроме того, свод рассказов «О премудрых делах Льва царя Премудрого» бытовал и в отдельных списках [Яворский 1909: 55–84; Адрианова-Перетц, Покровская 1940: 416–417; Лебедева 1968: 101].

⁷⁶ «Все эти сказания сложились в Византии до XIII в. для обоснования идеи преемственности Византией царской власти повелителей Вавилона, в представлении древних — одного из величайших царств всемирно-исторического значения» [Еремин 1945: 339].

⁷⁷ См.: [Лебедева 1968: 71, 74; Мещерский 1960: 57–69; 1964: 180–231].

⁷⁸ «Один из несомненных источников новых хроник — фольклорный материал. Эти хроники были подлинно народными книгами, они отвечали насущной потребности и в историческом знании, и в назидательном чтении» [Лебедева 1968: 130].

Трудно предположить, в какой конкретно форме — устной или письменной — прототип «Сказания» попадает в орбиту внимания русских книжников. Оба пути возможны: и пересказ по-русски греческого предания (подобные случаи хорошо знакомы фольклористке), и перевод какой-то не дошедшей до нас рукописи (что тоже вполне представимо). Уместно также напомнить об интерпретации греческого слова «василевс» (βασιλεύς, βασιλέως ‘государь’), превратившееся в «крестильное» имя *Василий*, что опять-таки указывает на исходный византийский оригинал.

Важно, что древнейшие рукописи «Сказания» относятся именно к концу XV в., когда взятие Константинополя турками и брак Ивана III с племянницей последнего императора Византии дают основание для формирования в идеологической системе Московской Руси претензий на звание преемника павший империи⁷⁹, и они получают свое воплощение в «исторической» словесности [Скрипиль 1953: 121]. Тут наша легенда оказывается чрезвычайно уместной, добавление «русского окончания» вписывает ее в подобную словесность, а дальнейшее развитие — литературное и фольклорное — прочно закрепляет в русской традиции.

Вернемся к вопросу о посольстве «Ливуя царя, а в крещении Василиа» в Вавилон за «знамением» (за «венцами»). Напомню, что причудливый этнический состав команды (грек, русский, абхазец) мотивируется в «Сказании» необходимостью прочесть трехязычную инструкцию о технике проникновения посольных в захваченный змеями город.

Оставим пока в стороне вероятную идеологическую подоплеку этого тройственного образа (презентация единства трех православных государств? [Скрипиль 1953: 136–137; Дробленкова 1989: 353–354]) и сосредоточимся на его «коммуникативном профиле», согласно которому только такое сочетание участников «посольства» делало возможным получение ими необходимой информации. Это весьма напоминает практику дипломатических миссий, осуществлявших российско-грузинские переговоры: поскольку в Посольском приказе вплоть до конца XVII в. грузинским языком никто не владел, языком-посредником устойчиво был греческий, переговоры и документация велись по-гречески, кахетинские послы были греческими духовными лицами [Оборнева 2017: 18; Белокуров 1906: 346–347] — из понтийских и восточно-анатолийских греков, которые в немалых количествах начали переселяться в Грузию (включая Центральную Абхазию) после падения Трапезундской империи (1461 г.); реальный объем таких миграционных волн оценить сложно из-за нехватки источников по данной теме [Bruer 1980: 199].

Соответственно, эти посольства по необходимости должны были включать в свой состав русских, греков и грузин. Так, переговоры 1604 г. велись по-гречески через грузинского архиепископа и переводчика Посольского приказа («толмачил царю по-картолински [по-картлийски, т. е. по-грузински] архиепископ Феодосей, а ему толмачил по-гречески переводчик Своитин Каменев»); тот же Каменев переводил текст присяги для грузинского царя и привезенное посольством письмо от грузинского царя на греческом языке, а грамоты московского государя Черкасов переводил с русского на греческий, чтобы ми-

⁷⁹ См.: [Острогорский 2011: 683; Nicol 1972: 400; Рансимен 1983: 120, 126].

трополит Никифор перевел их на грузинский [Оборнева 2017: 19]. Конечно, эти данные — относительно поздние, предшествующий период беднее свидетельствами, однако известно, что прямые государственные сношения Грузии с Московской Русью были установлены еще в XV в. (а какие-то политические связи, по-видимому, существовали и раньше) [Шепелева 1953: 303] и можно предположить, что технология подобных сношений вряд ли была принципиально иной.

Вероятно, тема «посылания за регалиями» (ценностями, чудесными сокровищами), в основе которой, как было сказано, лежит сказочная модель, реализованная в ряде древних текстов, получает здесь свое конкретное воплощение — именно с опорой на вышеописанную посольскую практику с ее сложным доступом к изначально скрытой информации. Отсюда и идея трехязычной криптографической надписи, и трое равноправных посыльных — без выделения успешного главного героя, противостоящего неуспешным «ложным», как это имеет место в волшебной сказке. Движение в данном направлении можно усмотреть разве что в оплошности «обежанина» — споткнувшегося, упавшего с лестницы и разбудившего змея. Однако в полной мере подобный процесс завершается уже в фольклорной традиции.

К ней и вернемся.

5. Сказка: возвращение героя

Обратимся к путевым приключениям героя, отсутствующим в исходном «Сказании», но имеющим точные соответствия в других текстах книжной словесности. Напомню: это ослепление кривого великана-людоеда и бегство от него; жизнь у волшебницы-богатырки и бегство от нее; помощь льву в его борьбе с противником, после чего благодарный зверь доставляет героя домой, но возвращается, чтобы наказать за пьяное хвастовство; «дополнительное» приключение с демоном Оплетаем.

Первое приключение: у кривого людоеда

Пребывание у кривого людоеда встречается и как самостоятельный рассказ (АаTh 1137)⁸⁰, и как вставной эпизод в разных волшебнo-сказочных и авантурных повествованиях [Conrad 2002: 1176]⁸¹. Согласно этому сюжету, герой, странствующий (один или со спутниками) по далеким и диким краям, попадает в жилище людоеда (Mot. G100), обычно одноглазого (Mot. F512.1.1, F531.1.1.1, F441.4.1). Человек оказывается заперт в его пещере/хижине (~ вместе со спутниками) и на завтра должен быть съеден, но пленник ослепляет спящего великана раскаленным острием (Mot. K1011), иногда предвари-

⁸⁰ Ср.: «эпизод с Кривым разбойником (так он назван в Русском Устье) существует и как самостоятельная сказка [...] [которая] нередко заменяет великана одноглазой женщиной или Ягой и подает пастушество как черту случайную» (Русск. Усть. С. 314 [коммент. Г. Л. Венедиктова к № 50]).

⁸¹ АаTh 300, 953, 1000, 1003, 1004, 1029, 1052, 1060, 1115, 1135, 1199А и др.; ВР III, 369–378. См. также не учтенный указателями эпизод с людоедом в уральском предании о «безданных кораблях» [Железнов 1910: 56–58].

тельно напоив допьяна, или же, притворившись врачом (Mot. K1010) и обещая «вылечить»⁸², вливает в его единственный здоровый глаз расплавленный свинец (AaTh 1135), или (редко) выбивает ему глаза выстрелом из ружья⁸³, а затем убегает, спрятавшись под брюхом выпускаемого на пастбище козла/барана (~ закутавшись в его шкуру; Mot. K521.1). В некоторых вариантах людоед пытается поймать беглеца с помощью «коварного дара» (кольца, ножа, топорика), криком выдающего его местопребывание (Mot. D1076, D1612.2, D1612.2.1; BP III, 372); герою приходится отсечь себе палец вместе с приставшим к нему предметом (~ и кинуть в море — тогда слепой преследователь бросается за ним в воду и тонет) [Conrad 2002: 1174–1184]⁸⁴. История хорошо известна в фольклоре Центральной и Восточной Азии, на Кавказе и Ближнем Востоке, а также по всей Европе; в том числе (по данным СУС) есть 16 русских, 16 украинских и 6 белорусских записей; их список продолжает расти; см., в частности, еще около 30 вариантов в Русском Устье (Русск. Усть. С. 314).

Помимо устных форм, существуют книжные версии, самая древняя из которых изложена в Одиссее (IX.181–545)⁸⁵. Впоследствии она неоднократно пересказывалась⁸⁶, однако обращающиеся в средневековой словесности рассказы о Полифеме восходят не к ней, а к «апокрифическим» сочинениям о Троянской войне ее мнимых участников — Диктиса Критянина (в переработке византийской «Хронографии» Иоанна Малалы; середина VI в.) и Дарета Фригийца — в редакции «Романа о Трое» французского историографа Бенуа де Сен-Мора (XII в.), которому в свою очередь следует латинский роман «История разрушения Трои» итальянца Гвидо де Колумна (1287), а также к византийской «Хронике Константина Манассии» (XII в.).

Славянские переводы «троянского цикла» осуществляются с XIII в., русские — с XV в. (в редакциях пространной и кратких), а наибольшую популярность (рукописи XVI–XVII в.) он получает на Руси при появлении «Повести о создании и поплении Тройскомь и о конечном разорении, еже бысть при Давиди, цари Иудейскомь» (по «Хронике Константина Манассии») — «компилятивный текст вместе с извлечениями из так называемой “Притчи о крадех”» [Салмина 1979: 281; см. также: Троянские сказания 1972: 162–166] и

⁸² «Эта подробность [ослепление острым орудием] в значительном числе европейских рассказов заменена другим способом ослепления: выливанием в глаз великана (не представляемого притом одноглазым) растопленного свинца (в эстском), жира (румынск.), масла (француз.) или кипятка (в 1-м немецком)» [Миллер 2008: 913].

⁸³ «Ну, он ружье заправил и стрелил в этот глаз здоровый, одного нет, и в другой стрелил» (Онч., 181); «Как только великан подошел к ним, они и грянули из всех ружей, Да прямо ему в рожу: глаза-то ему и выбили» [Железнов 1910: 57].

⁸⁴ «Великан представляется обладателем чудесных вещей, посредством которых он, даже слепой, едва ли не губит героя, предлагая их ему. Эти вещи — либо палка, к которой пристает рука героя, либо чудесное кольцо, имеющее такое же свойство. Позарившись на подарок великана, герой должен, чтоб сохранить жизнь, отрезать себе либо палец (в рассказах: сербском, румынском, французском, 1-м немецком), либо всю руку (в воронежском, малорусском). Такая утрата части тела героем, неизвестная греческому и кавказским рассказам, встречается, таким образом, в большинстве европейских» [Миллер 2008: 913].

⁸⁵ Она же, в свою очередь, как считается, основана на устных преданиях [Троцкий 1934: 521–534; Röhrich 1962a: 48; Conrad 2002: 1176]. По поводу соотношения гомеровской версии и сказочных вариантов см. также: [Röhrich 1962b: 312–350, 447–460].

⁸⁶ Гигин, 125; Аполл. Эп. VII.7–9; Овид. Мет. XIV.165–217 (частично).

особенно — после перевода романа Гвидо де Колумна [Творогов 1979: 16–22]. Эпизоды с Полифемом (как и с «любовным пленом» на острове двух сестер-волшебниц) есть далеко не во всех русских переложениях, а когда они присутствуют (прежде всего в древнейшей редакции перевода «Троянской истории» Гвидо де Колумна [Там же: 29–30]⁸⁷), то совсем в других версиях, сильно отличающихся от гомеровской.

Другое литературное воплощение сюжета — вставные новеллы в европейских и восточных сборниках «обрамленной прозы»: например, в арабской «Книге тысяча и одной ночи»⁸⁸ и в старофранцузском латинском сочинении «Долопатос, или о царе и семи волхвах» Иоанна Альтасильванского (Johannes de Alta Silva, Jean de Haute-Seille, 1184–1212)⁸⁹; оно, в свою очередь, восходит к древнееврейской версии «Книги Синдбада (Семеро мудрецов)», чрезвычайно популярной на Востоке [Conrad 2002: 1176; Крымский 1900: 7–8]. Русская редакция («Повесть о семи мудрецах», рукописи — с XVII в.), видимо, опирается на польский источник [Пыпин 1857: 251–262], но сюжета ослепления людоеда и бегства от него она не содержит.

Характерная черта версии «Долопатоса» — причина, по которой герой оказывается в плену у людоеда. Он — не мореплаватель или путник, случайно попавший в его логово (Одиссей, Синдбад), не воин, вышедший на борьбу с ним (огузский Бисат в «Книге Коркута»), а грабитель, который, собрав банду из сотни разбойников, вознамеривается похитить у великана, живущего среди пустыни, милях в двадцати от людей, его золото и серебро⁹⁰. Это им поначалу удастся, но возвратившийся хозяин и другие людоеды, поймав воров, делят их между собой. Сам рассказчик с девятью сотоварищами попадают к ограбленному великану, который пожирает пленников одного за другим, но когда очередь доходит до атамана, тот выдает себя за врача и обещает позаботиться о больных глазах хозяина, если будет избавлен от смерти.

Я поставил пинту масла в огонь, смешав с ним побольше извести, соли, серы, золотого пигмента и остальных веществ, которые, как я знал, были особенно вредны для глаз, и, когда жидкость закипела, вылил ее на лицо больного [Oesterley 1873: 67].

Разбойнику удастся сначала увертываться от разъяренного людоеда, а затем выбраться из его логова, закутавшись в баранью шкуру и приладив к голо-

⁸⁷ Рукопись середины XVI в. [Лицевой летописный свод 2021: 370–374].

⁸⁸ Третье путешествие Синдбада: остров великана-людоеда, его ослепление и бегство (1001 ночь, ночи 546–550).

⁸⁹ Король Сицилии, «которому имя Долопатос, т. е. обманутый или страдающий, составленное из греческого и латинского языков, было дано ему как некое роковое предзнаменование грядущих событий» (cui quodam fatali presagio ex rerum futurarum eventibus nomen Dolopatos, i. e. dolum vel dolorem patiens, ex greco latinoque sermone compositum, sortitus est) [Oesterley 1873: 67–68, 71]. Относительно появления здесь сюжета AaTh 1137 и его последующего распространения в Европе см.: [Fehling 1977: 89–97].

⁹⁰ Мотив «богатства великана» есть также в истории Деве-Геза: «Деве-Гез говорит: “Юноша, видел ли ты тот купол?”. Бисат говорит: “Видел”. Деве-Гез говорит: “Это — моя казна; пойдя, наложи печать, чтобы ее не взяли те старики”. Бисат вошел во внутрь купола, увидел, что (там) накоплено золото и серебро, при взгляде (на это) он забылся» [Книга Коркута 1962: 81]. В других версиях этот мотив, похоже, не встречается.

ве рога, когда великан утром стал выпускать своих овец на пастбище — по одной, ощупывая каждую. Отбежав на достаточное расстояние, освобожденный пленник начинает оскорблять обидчика и в ответ получает коварный «пода-рок» — золотое кольцо, которое, будучи надетым на палец, заставляет беглеца кричать: «Вот я, вот я!» Спасти себя удастся, лишь отрезав палец.

Именно версия «Долопатоса», в известной мере альтернативная гомеровской (хотя их общий источник несомненен), по своим доминантным мотивам в наибольшей степени совпадает с рассматриваемым эпизодом русской сказки, что особенно существенно в силу отсутствия у него достаточных опор в ресурсах русского национального фольклора (Русск. Усть. С. 314 [коммент]).

Речь идет о следующих сюжетных элементах:

1) герой — не воин, не попавший в беду мореплаватель, а разбойник и авантюрист;

2) обиталище людоеда — не запредельно далекий остров в океане, а дикие места (пустыня, лес), находящиеся вне пространства, освоенного человеком, но вполне для него достижимые;

3) ослепление — не выкалывание единственного глаза у спящего чудовища раскаленным острием, а использование более сложного трюка: герой, сказавшись лекарем, выжигает единственный здоровый глаз великана, влив в него кипящую жидкость (~ растопленную смолу, расплавленное олово или свинец, ядовитое снадобье и т. п.), причем в сказке герой с согласия «пациента» предварительно связывает его (чтобы не дергался) — подобная форма обездвиживания функционально тождественна опьянению Полифема Одиссеем;

4) людоед (великан / богатырь / разбойник / старик по имени Кривой Лука⁹¹, Сайтан Сайтаных (= Шайтан Шайтаных), Ерахта⁹²) — не одноглазый, а кривой, что можно рассматривать как следствие сюжетной ремотивации «лечения» больного глаза, — в этом случае великан должен изначально иметь два глаза: один здоровый, другой ослепший, иначе эффект трюка не будет достигнут;

5) «коварный дар», польстившись на который герой вынужден отрезать себе палец или даже руку.

Близкое родство «Долопатоса» и русской сказки подтверждается, наконец, такой характерной подробностью бегства героя: одевшись в шкуру козла или спрятавшись у него под брюхом, он вынуждает слепого людоеда самого выкинуть его наружу. В русской сказке герой, чтобы быть вывороченным из жилища, заставляет «своего барана» боднуть великана⁹³ или сам делает это, одевшись в звериную шкуру⁹⁴, в результате чего тот, разозлившись, выталкивает беглеца за ворота. Показательна белорусская редакция: козел, под брюхом которого прячется герой, выполняя распоряжение хозяина найти Барму, бодает его, сообщая тем самым о местонахождении беглеца («тыкаить Касьму,

⁹¹ В данном случае — имя демона; *лука* 'изгиб [= кривизна], хитрость, коварство'; *лукавый* (о чёрте).

⁹² От *Ероха* (так казаки-некрасовцы называли Петра I [Набоко 1994: 10])?

⁹³ «Барашек один подойдет, он его погладит, а Иван-то своего барана в бок уколел, тот богатыря-то рогами хлысть: „Шалишь, барашек!“ А баран-то вдругорядь. Осердился Кривой Богатырь, взял его за рога и выкинул через забор на улицу» (Сад., 2).

⁹⁴ «Он козла поймал, да убил, козла олупил, а голову не отрезал, кожу на себя накинул, а голову на голову, да стал на четыре кости, разбежался, да Луку в жопу и ботнул. Тот схватил за рога, да за ограду и выкинул» (Онч., 48).

только ни проговорить: “Барма туть!”»)), однако великан, не поняв сигнала, в сердцах перекидывает животное вместе с героем через ограду⁹⁵ — вспоминается сцена, в которой Полифем выпускает на пастбище вожака стада: «Ты ль, мой прекрасный любимец? <...> / ...когда бы, мой друг, говорить ты / Мог, ты сказал бы, где спрятался враг ненавистный» (Одиссея IX.448–458; пер. В. А. Жуковского). Любопытная редакция того же эпизода представлена в Книге Коркута: великан догадывается о хитрости Бисата, укутанного в баранью шкуру, и, схватив маскарадную личину за рога, швыряет об стену пещеры, но беглецу удается вовремя выскользнуть из нее и выбраться наружу⁹⁶.

Второе приключение: у демонической женщины

Сбежав от кривого великана, герой попадает во власть демонической женщины — богатырки, колдуньи, оборотня⁹⁷ — и вынужден вступить с ней в брак (Mot. R10.4; ср. Березк. F39). Женщина держит его взаперти⁹⁸, сигналом же образования полноценной семьи, а значит, и завершения этой фазы принудительного сожительства, является рождение ребенка, о чем прямо сообщает пленнику: «Теперь, Фёдор Бурмакин, живи как требно быть, по-домашнему: что мне, — говорит, — то и тебе дитё!» (Зел., 13). Герой, однако, не готов смириться с таким положением дел и убегает⁹⁹. Не будучи в состоянии удержать мужа, демоническая сожительница разрывает младенца надвое и бросает беглецу половину, чуть не утопив лодку (плот), на которой тот переплывает реку, ограничивающую ее территорию. Свою половину она оставляет у себя или, реже, оживает / закапывает на берегу / съедает (Зел., 13; Пот., 26; Рудч., 9).

Гипотетическим прототипом рассмотренного эпизода сказки о Вавилонском царстве может оказаться пленение Одиссея на острове колдуньи (Кирки, Калипсо) — из переводов «Троянских сказаний»¹⁰⁰ содержащих ряд значимых

⁹⁵ «Тады разсвирыпѣў Казьма и гукйить казла: “Барму накажи!” А Барма ухватился за брюха казлова; такъ казѣль и бѣганть зъ имь. Казѣль маўчинька тыкаить Касьму, только ни проговорить: “Барма туть!” А Казьма на казла сирчаить: згрѣбъ яго и пирякинуў за стяну ўмѣсти съ Бармою» (Добр., 86).

⁹⁶ «Бисат повалил барана, зарезал, снял с него кожу, хвоста и головы от шкуры не отделил, оделся в шкуру. Бисат подошел к Депе-Гэзу; Депе-Гэз тоже понял, что в шкуре Бисат; он говорит: “Поднимающий мое богатство баран, ты понял, от чего мне будет погибель; я так ударю тебя о стену пещеры, что твой хвост смажет пещеру жиром”. Бисат протянул Депе-Гэзу в руки голову барана; Депе-Гэз крепко ухватился за рога, поднял; у него в руках остались рога и шкура; Бисат перескочил через туловище Депе-Гэза, вышел» [Книга Коркута 1962: 81].

⁹⁷ Женщина прилетает как «лев зверь», а когда спит — «прекрасная красавица» (Никиф., 40).

⁹⁸ Иногда даже на цепи: «Вот раз она уходит в Вавилонское царство, к сестре, а Борму на цепи оставила...» (Сад., 3).

⁹⁹ «Он этому очень был не рад, потому что у них уже пошла семейная жизнь» (Никиф., 40).

¹⁰⁰ Это «две отроковицы сестры [Сирсес, т. е. Цирцея/Кирка, и Калифа, т. е. Калипсо], зело красны, того острова госпожи», колдовскими чарами удерживающие у себя попавших к ним путешественников; однако герою, который «в той хитрости зело такоже бе наказан [= обучен]» удается сбежать — сначала от одной волшебницы, потом от другой (эти «ухищрения разруших и отнюдь уничижих»). Полифем, кстати, тоже «име некую сестру, деву красну», но о его родстве с Сирсес и Калифой ничего не сказано [Творогов 1979: 30].

параллелей с рассматриваемой сказкой, включая бегство героя после рождения ребенка¹⁰¹. Более загадочны некоторые близкие совпадения с гомеровской версией (приключение у Калипсо) того эпизода, когда демоническая «хозяйка», явно в противоречии с сюжетной логикой, мирно отпускает пленника, более того — сама объясняет ему, как «отсюда выти прочь» и рассказывает, как сделать лодку, но когда герой действительно осуществляет свое намерение, гонится за ним и пытается удержать¹⁰².

Сказка о Вавилонском царстве	Одиссея
«Ну, говорит, поговорим; чего тебе мало стало, от меня уехал?». Он сознался, что ему надоело [здесь] жить. «Ну, ладно, я тебе все прощаю. Если не хочешь, то насилиу не живи» (Никиф., 40).	Будет, злосчастный, тебе у меня горевать неутешно! / Не сокращай себе жизни. Охотно тебя отпускаю (V.160–161; пер. В. В. Вересаева).
Она ему и рассказала, как и выйти. Вот у меня, гыт, топор есть под лавкой, ну и приди на бережок, лодка нужна. Ну и потом поедешь, то топор с рук не спущай (Онч., 181).	Вот что ты сделаешь: бревен больших нарубивши, в широкий / Плот их сколотишь, помост на плоту там устроишь высокий, / Чтобы нести тебя мог через мгlisto-туманное море (V.162–164; пер. В. В. Вересаева).
Он и выпрашивал девицы, а она сказала, что есь такие дерёва, что сделать плот, он тебя вывезет на Руссию сам (Онч., 282).	

Вспомним также указанную выше «гомеровскую параллель» в эпизоде белорусской сказки: козел, пытающийся дать знак хозяину, где прячется герой.

Сюжет бытует и самостоятельно (AaTh, СУС 485A*), в указателе отмечено по две русские, украинские, болгарские версии. Кроме того, есть по крайней мере еще две русские записи [Власова 2013: 132, 208–209], сербская¹⁰³, грузинская [Вирсаладзе 1976: 286–287], не менее 12 монгольских [Неклюдов

¹⁰¹ «В той же год Сирсес бысть неспраздна и зачат от меня сына Телагона. И после родися от нея, возрасте и бысть муж зело бранноносец. Аз же во умышлении своего отшествия попекохся, но Сирсес разгневался, своими волшебными хитростями веруя мя задержати» [Творогов 1979: 30]. Гомер ничего не знает о Телегоне, но он упоминается в поздней редакции «Теогонии» (1011–1015): «Кирка же, Гелия дочь, рожденного Гиперионом, / Соединилась в любви с Одиссеем, и был ею на свет / Агрий рожден от него и могучий Латин безупречный. / [И Телегона она родила чрез Киприду златую]»; эта последняя строка была добавлена много времени спустя, когда утвердилось убеждение, что Телегон был основателем древних итальянских городов Пренесте и Тускул [Гаспаров 1999: 50, 436 (коммент.)].

¹⁰² Возможно, тут мы имеем дело с интерполяциями из каких-то поздних пересказов «Одиссеи» (детских, изданных «для народа»).

¹⁰³ «Нечистая» покойница «шумняка увела человека в пещеру и родила от него ребенка, у которого верхняя часть тела была как у человека, а нижняя — как у рыбы. На масленицу человек притворился, что он болен, и попросил шумняка принести ему винограду. Пока она летала за виноградом, он выбежал из пещеры, прибежал в село и встал в круг танцующих коло (народный танец, вид хоровода). Сообразив, что ее обманули, шумняка принесла ребенка и перед всеми разрежала его на две части — человеческую половину бросила ему, а другую унесла с собой»; сюжет, как можно понять, стоящий в сербском фольклоре несколько изолированно и, возможно, заимствованный, встречается также у словенцев [Раденкович 2011: 36].

2019: 341–345, 572–576], две восточноказахских и мальдивская [Romero-Frias 2012: 212–219]. В большинстве этих текстов события описываются как был¹⁰⁴, а демоническая женщина — уже не сказочная красавица¹⁰⁵, а «девка... нечиста сила»¹⁰⁶, демоница *абааһы* (Якут., 114), «нечистая» покойница (сербск. *шумняка*), «дикая женщина» — укр. *людина, ціла в шерсті*, болг. *дива жена* (Рудч. (2), 9; СБНУ (41): 432), монгольская *алмас*, похищающая мужчину для любовных утех [Неклюдов 2021: 3].

Нет никаких оснований считать, что демонологические рассказы на данный сюжет, бытующие самостоятельно, выделились из «полного» цикла AaTh 485 и восходят к соответствующему эпизоду сказки о Вавилонском царстве¹⁰⁷. Гораздо вероятнее обратная зависимость: исходная «троянская» история сексуального пленения героя могучей волшебницей, рождения ею ребенка и бегства от нее актуализовала сходный (и по своему происхождению, действительно, родственный) сюжет местной мифологической прозы с ее гораздо более архаическим антуражем. Именно она могла снабдить сказку выразительными деталями, относящимися к обстоятельствам спасения героя и к попыткам демонической любовницы удержать его у себя¹⁰⁸.

Яркая черта этого приключения — таинственные отлучки женщины, ежедневно «улетающей на брань», на битву с каким-то врагом, причем за пределами сказки о Вавилонском царстве данный мотив не встречается (если не считать некоторых более широких архаических соответствий [Неклюдов 2022: 123–125]). Можно назвать лишь одну параллель, культурно и географически далекую, но довольно точную — это танская новелла «Жена купца» (IX в.). В ней демоническая женщина, приютившая у себя попавшего в беду чиновника, ежедневно отлучается якобы «по торговым делам», а на самом деле — на борьбу с неким смертельным врагом; после своей победы она покидает сожителя, «двигаясь, как птица в полете» [sic!], перед этим отрезав голову их общему ребенку [Као 1985: 290–292].

Скорее всего, здесь мы имеем дело с одним из «бродячих сюжетов», каналы распространения которых пока прослеживаются с трудом.

¹⁰⁴ Если судить, по крайней мере, по доступным мне записям (Онч., 248; Озар., 23; Рудч. (2), 9). Ср.: «Женщина, рассказывающая историю, верила в нее и заявила, что мальчика действительно украли в Паволоче, но это произошло очень давно, может быть, сто лет назад; она добавила, кроме того, что какая-то женщина якобы видела этого мальчика, когда он был уже седым, возвращающимся к своим» (Mosz. S. 88). «Говорят, что эта женщина жила около 70–80 лет назад в районе Шулкуву, в полудне езды к северо-западу от Устово» (СБНУ (7): 158, примеч. 1).

¹⁰⁵ «Женщина красивая-прекрасивая» (Онч., 181), «прекрасная девушка» (Марийск., 34) и т. д.

¹⁰⁶ После того как родился ребенок и герой переселился на пришедшие весной «суда», «девка к нему каждый день ходила, а народ ей никто, кроме его не видали», «девка была нечиста сила»; однако в финальной сцене разрывания ребенка она становится видна окружающим: «тогда промышленники ей все увидели» (Онч., 248).

¹⁰⁷ Как и отдельные повествования об ослепленном циклопе и о благодарном льве.

¹⁰⁸ Ср.: «Если мы из перечисленных лишних эпизодов сказки эпизод о царь-девице отнесем на счет древней гадательной редакции, то остаются еще эпизоды об одноглазом великане, о сожительстве Бормы с сестрою великана и о благодарном льве; были ли они также в древней редакции, или они пристали к сказке уже в устах русских сказочников, г. Жданов определенно не высказывается» [Потанин 1899: 694–695].

Третье приключение: благодарный лев

В основе третьего эпизода лежит популярный сюжет из тематической группы «благодарные животные» (AaTh 554) [Salter 2001: 12]: находясь в диких и безлюдных местах (в пустыне, в лесу), герой выручает льва, попавшего в критическую ситуацию; зверь оказывает ему ответные услуги (Mot. B301.8). Сюжет существует в нескольких версиях, различающихся наполнением основных структурных композитов, а именно: бедственное положение, в котором находится лев, и характер оказанной ему помощи; благодарность спасенного зверя (AaTh 156, 156A). Речь идет либо о колючке, вонзившейся в лапу льва и извлеченной героем¹⁰⁹, либо о битве льва со змеем (~ драконом), в которую герой вступает на стороне льва и помогает ему победить (Tubach 3057, 5097). Русской словесности знакомы обе формы, однако в нашей сказке воспроизводится вторая — по версии средневековой легенды о Генрихе Лье Брауншвейгском, через чешскую редакцию этой повести [Baumann 1975: 115–124] и ее русский перевод [Тудоровская 1976: 181].

Особое место в этом сюжетном корпусе занимает версия, включенная в старейшую английскую редакцию «Римских деяний» (Tubach 521).

Император Анний, заблудившийся во время охоты в лесу, избавляет льва от занозы в лапе и ночует в его пещере; лев делится с ним своей добычей. Затем Анний оказывается во власти медведицы, с которой вступает в связь и которая родит двух похожих на него сыновей, а также звероподобную дочь. Однажды в отсутствие медведицы император бежит со своими сыновьями, причем лев выводит его из леса, благодаря чему преследующая их медведица не решается задержать беглецов. Она разрывает на куски дочь и возвращается к себе в берлогу. После трехлетнего отсутствия Анний восстанавливает свое правление, а сыновья, достигнув совершеннолетия, становятся могучими странствующими рыцарями [Herrtage 1962: 327–329; Wesselski 1925, No. 57].

Обратим внимание: эпизод с медведицей по своей структуре не только полностью совпадает со вторым путевым приключением в сказке AaTh 485A (плен у волшебницы-богатырки, бегство героя, разрывание преследовательницей их общего ребенка), но и аналогичным образом контаминируется с эпизодом «помощь льву и обретение в его лице чудесного помощника». Отметим, наконец, мотив выведения благодарным львом героя из леса к его дворцу, несомненно вариантный по отношению к мотиву доставка героя домой благодарным львом; по-видимому, это самая ранняя его фиксация.

Финальное сюжетное звено, которым, как правило, завершается эпизод, это басня о «силе хмеля»: напившись пьяным, герой, вопреки строгому заповеданию, хвастается своей поездкой верхом на льве¹¹⁰, а затем, чтобы оправдаться, демонстрирует разгневанному царю зверей «силу хмеля», напоив его до состояния беспамьятства и связав крепкой веревкой. Подобный инцидент

¹⁰⁹ «Лев Андрокла» (Mot. B 381; Tubach 215, 2771, 5097, ср.: 3076; Małek 78).

¹¹⁰ Мотив наказания за хвастовство / угрозы подобного наказания хорошо знаком фольклорной сказке (AaTh/СУС 1–3, 15, –75**, –113**, –202**, –223A*, –233D*, D**, 238, –244F*, –245C*, 247, –255*, –297B*, B**, 298A, 670, –1696*, 1705B*, –1737**, –1920G*, –2009**).

иногда бывает включен в состав других сказок¹¹¹, но изредка встречается и в виде самостоятельного рассказа (АТУ, СУС 485В*; ср.: Онч., 161). Согласно указателям, имеются версии русская (преимущественно севернорусская¹¹²), белорусская, финская, латышская, для которых вполне можно предположить наличие некоего общего источника, а также отдельно стоящие португальская, еврейская и японская. Впрочем, при ближайшем рассмотрении три последние версии представляют другие сюжеты, хотя и включающие идеи (причем различные), чем-либо сходные с басней о «силе хмеля».

Мотивный состав здесь достаточно устойчив: фольклорная трикстериада, где более слабому персонажу удается обездвигнуть опасного контрагента, напоив/усыпив и связав его¹¹³; обратим, однако, внимание, что нигде, кроме рассматриваемого эпизода, данная комбинация мотивов (*благодарный лев + сила хмеля*) более не представлена. При этом его сюжет чрезвычайно постоянен и, как правило, сохраняет все свои композиты. Наиболее вероятная гипотеза — за ним опять-таки стоит какой-то не дошедший до нас книжный текст, фабульной основой которого могла стать, скажем, несколько по-разному излагаемая Вергилием (в «Буколиках») и Овидием (в «Метаморфозах») легенда о связывании пьяного Силена — юными Хромидом и Мназиллом с помощью наяды Эглы или фракийскими крестьянами (Березк. К100i), либо — что вероятнее — апокриф о Соломоне и Китоврасе.

Пришли они на место, где было три колодца, а его [Китовраса] не было там. И по указанию Соломона вылили [воду] из трех колодцев, и заткнули отверстия их шкурами овечьими, и налили два колодца вином, а третий — медом. Сами же спрятались в стороне, ибо узнали, что придет он [Китоврас] воду пить к колодцам. И пришел он, захотев пить, и приник [к колодцу], и, увидев вино, сказал: «Всякий, кто пьет вино, сильно желая воды, не становится мудрее». И [еще] сказал: «Ты — вино, веселящее душу людям». И выпил все три колодца, и захотел поспать немного, [ибо] захмелел от вина, и уснул крепко. Тот же боярин, подойдя, застегнул на шее его узы железные и привязал его крепко. И когда [Китоврас] проснулся, хотел уйти. И сказал ему боярин Соломона: «Имя Господне с запретом на тебе». Он же, увидев на себе имя Господне, пошел с кротостью [Мильков 1997: 156–168 (перевод); Веселовский 1921: 241–242 (текст из Палей)].

Особенную близость к этому тексту обнаруживает белорусская версия, по-видимому ближе всего стоящая к своему книжному источнику:

Так лев встал, лизнул раз: «А, — сказал, — как сладко, добрый хмель!» Лизнул другой раз: «Кроме шуток, какой вкусный!» На третий раз выпил все и сказал: «Приходи завтра на это место» — и повалился на землю [Federowski 1897: 189–190].

¹¹¹ В частности, как финальный эпизод сказки «Соль» (АаTh 1651А), где герою добраться до дома помогает великан / медведь, далее — по тому же сценарию (Аф., 242; Зел. Вятск., 133).

¹¹² Аф., 242; Онч., 85, 161; Зел. Вят., 133; Карн., 57; Колос., 3.

¹¹³ СУС –154**, –174*; Березк. С20, К100i, М140А, ср. М29, М140А.

«Дополнительное» приключение: Оплетай

Описание этого приключения (или, по крайней мере, его следы), как было сказано, есть в восьми записях, причем варьируется оно в довольно широком диапазоне, различна и степень его развернутости, в целом не особенно высокая. Инцидент не имеет устойчивого места в повествовании — он завершает либо исходный сюжет «обрамления» (Пот., 26; Русск. Усть., 28, 50), либо первое путевое приключение (Русск. Усть., 65), либо второе (Сад., 2), что указывает на позднейшее включение данного эпизода в уже сложившееся композиционное целое.

По своей функции это — демон-паразит, оплетающий и доводящий жертву до смерти, откуда его окказиональные прозвища: Оплетало (Пот., 26), Оплетав богатырь (Роман., 30), Старичишше-оплетаишше (Русск. Усть., 28, 50), Заплетай Заплетайч (Сад., 2). Облик демона представлен сказкой неотчетливо — существо, подобное спруту или удаву, или что-то вроде гигантского комара-кровососа (Пот., 26); некто антропоморфный (если судить по обозначению «богатырь»), сажающийся верхом на плечи героя (Роман., 30). Гибельность контакта с демоном может объясняться его вампиризмом или людоедством; в обоих случаях — объяснения разовые и, видимо, вторичные. Наконец, в текстах Русского Устья демон описывается как куча «веревков», которые опутывают с головы до ног наступившего на них, а также способны преследовать убегающего.

Он не имеет близких подобий в русском фольклоре, а ближайшая параллель, как отмечалось (Русск. Усть.: 313–314 [коммент.]), — эпизод из пятого путешествия Синдбада в Книге тысячи и одной ночи (ночи 557–558), совпадают даже некоторые детали: оказавшись на необитаемом острове в результате кораблекрушения, герой обнаруживает странного старика, который знаками просит перенести его через ручей. Он оказывается «морским шейхом», заставившем героя таскать себя на плечах¹¹⁴, пока тот не догадывается опоить его и таким образом освободиться. Следовательно, речь идет о некоем специфическом виде злых духов, к которому несомненно относится и Оплетай/Заплетай.

По-видимому, тут мы опять имеем дело с «бродячим сюжетом», причем описанный в нем способ избавления от демона, сохраняя свою тематическую доминанту, претерпевает некоторые изменения под влиянием мотива в р е д о н о с н ы х и ц е л е б н ы х п л о д о в — яблоч/ягод, которые делают человека большим, уродом, поросшим шерстью, рогатым, длинноносым, или, напротив, красавцем [Aarne 1908: 83–142]¹¹⁵. Мотив неоднократно воспроизводится в средневековой словесности XIV–XVI вв. («Римские деяния», народная книга, лубок) и адаптируется в фольклоре, в том числе русском¹¹⁶; обратим внимание, что во многих случаях дело происходит именно на острове.

В нашей сказке данный мотив утрачивает свою сюжетообразующую функцию и используется инерционно, а сама фигура губительного «духа-наездника», овладевающего человеком (форма, вариантная по отношению к «шаманскому» вселению демона в тело жертвы), не находит убедительных соответ-

¹¹⁴ Аналогичное приключение переживают и путешественники в «Сказке о Сейф-аль-Мулук» (1001 ночь, 765-я ночь).

¹¹⁵ AaTh 566; Mot. D1375.1; D1376.1; D881.1, D895, D1375.2.

¹¹⁶ AaTh/СУС 566; BP (1), 470–485; (3), 3–9.

ствий в севернорусской традиции¹¹⁷ и подвергается, как мы видели, разным неустойчивым интерпретациям.

6. Сказка как целое: проблемы монтажа

Итак, сказка о Борме-ярыжке имеет очевидные книжные прототипы, причем каждое из пяти приключений героя (так сказать, авантюры) опирается на собственный источник, относительно независимый от источников других эпизодов. Для обрамляющего сюжета (экспедиция в Вавилон и возвращение с добытыми царскими регалиями к государю-отправителю) он устанавливается текстуально, а о книжных образах прочих «путевых» приключений, которые отсутствуют в рукописных редакциях «Сказания», можно судить лишь реконструктивно, хотя направление подобных реконструкций и их литературная база особых сомнений не вызывают. Книжные прототипы фольклорной сказки дают устному повествованию сюжетный каркас (прежде всего) и некоторые ассоциированные с ним содержательные элементы (темы, мотивы, образы, атрибуты). Встает вопрос о монтаже этих сюжетных блоков, о соединении их в единое целое, в связи с чем есть несколько важных проблем, решение которых относится к самому процессу текстопорождения.

Прежде всего отметим: в отличие от книжного «Сказания», где царское поручение выполняет группа из трех послов, различающихся лишь этнической принадлежностью и иногда именами, героем сказки о Вавилонском царстве всегда является один персонаж [Тудоровская 1976: 177], имеющий характерный для авантурной сказки социально-этический портрет: пьяница из кабака¹¹⁸, ярыжка¹¹⁹, солдат¹²⁰, бродяга, «городам бывалец, землям проходец» (Онч., 31), «мастеровой человек» (Сад., 2), слуга (Онч., 57), вор (Вепс., 34). Это инициативный и ловкий искатель приключений, выходящий победителем из всех столкновений с более сильными, даже сверхъестественными противниками — при минимальном использовании чудесной помощи. Для достижения целей он, следуя постороннему совету или по собственной инициативе, безжалостно жертвует спутниками и подручными¹²¹, проходя испытания исключительно «в индивидуальном режиме».

Он носит имя *Борма Ярыжка* (Сад., 3) — откуда финск. *Бармариска* (Raus., 61); *Проворный Ярыжка* (Роман., 30), *Дикий Бурьма* (Роман., 28), *Фе-*

¹¹⁷ Можно вспомнить разве что поверье о том, что самоубийца (грешник) служит лошастью у черта (Зин. VI 13).

¹¹⁸ Онч., 48; Иваницк., IV, 1; Добр., 86; Марийск., 34; ср. Никиф., 40; Якут., 114.

¹¹⁹ Сад., 3; Роман., 30. *Ярыжка/ярыга* — «низший служитель полиции, для рассылки, прислуги и исполнения разных приказаний», «пьяница, шатун, мошенник» [Даль 1989–1991 (4): 679].

¹²⁰ Пудож., 49; Пот., 26; Марийск., 34.

¹²¹ Напр.: «...норовись на полдень, — гут, — головой упасти! А товарища не страхуй» (Русск. Усть., 28); «...норовись упасти головой на полдень, а товаришам не скажывай» (Русск. Усть., 50); «Ну и является к им храмой мужицек. “Ну, — говорит, — Федор Кормаков, садись мни за плица”. Он гит: “Я не сяду”. И солдату говорит: “Ты сядь”. Солдат сел, он его и съел. Потом второй и третий, все 29 съел, и потом остался один Федор Кормаков, с короной. Ну и он убежал» (Онч., 181).

дор Барма пьяница (Добр., 86), Фёдор Бурмакин (Зел., 13), Фёдор Бермятин / Хедор Бермечин (Русск. Усть., 28, 50, 65), Фёдор Бурмаков (Онч., 48), Фёдор Кормаков (Онч., 181), князь Борсуков (Онч., 282), солдатик Барсуков (Пудож., 49), Иван Туртыгин (Сад., 2), Михайло Труничиков (Иваницк., IV, 1), Фома Тостаков (Якут., 114), Данило-царевич (Онч., 57). Иногда это — безымянный солдат (Пот., 26), солдат-пьяница (Марийск., 34), Иванушка-дурак (Шмак., 4), безымянный герой (Никиф., 40; Бараг, 10). Как можно убедиться, преобладает, причем во взаимоудаленных традициях, форма *Федор Барма/Борма* (*Бурмакин, Бермятин, Бермечин, Бурмаков, Барсуков*); фамилии же *Тостаков, Туртыгин, Труничиков* выглядят как результаты последовательного искажения исходной (?) формы *Бурмаков/Бурмакин* (< *Барма/Бурма*). Это свидетельствует о наличии некоего узкого источника у рассматриваемого сказочного повествования.

Неоднократно отмечалось, что на роль версии, промежуточной между книжным «Сказанием» и фольклорной сказкой, может претендовать легенда, опубликованная Е. В. Барсовым именно в качестве устной редакции «Сказания» («повесть проникла в живое русское народное сознание и получила здесь своеобразный национальный характер. Любопытно как передается она в народе в настоящее время» [Барсов 1883: xxiv–xxv]).

«Вышние люди» Царьграда посылают Федора Барму в Вавилон за царскими регалиями (порфирой, короной, жезлами и скипетром). Человек, назвавшийся «Правдой»¹²², перевозит его «на другой берег» и рассказывает о конце Вавилонского царства: об изготовлении змея, окружающего город, о рисовании змеенышей на монетах, на посуде, об истреблении ожившими змеями всех жителей города, включая их царя Пора¹²³. Остается только одна девица, вышивающая ковер Георгию Победоносцу и Дмитрию Солунскому¹²⁴, у которых и хранятся искомые царские регалии, а «в град можно проникнуть только в полночь; тогда девица молится Егорью Храброму да Митрию Салынскому, и великий змий и все змееныши покой имеют»¹²⁵. С помощью этой девицы Федор Барма выносит регалии и уплывает на ее чудесном ковре¹²⁶. Добравшись до Царьграда, он узнает о падении православного царства, а потому едет дальше, на Русь, в Казань, где вручает добытые сокровища русскому царю. «И улегла тут порфира и корона с града Вавилона на голову грозного Царя православного, Ивана Царя Васильевича».

Содержание легенды, особенно ее финал, не оставляют сомнений как в идеологической направленности данной переработки «Сказания», так и в ее датировке. Речь, конечно, идет о второй половине XVI в. Еще свежи впечатления от коронации Ивана IV (1547) и взятия Казани (1552), а также повтор-

¹²² Имя этого персонажа-посредника, информатора и перевозчика, явно взято из известной сказки о Правде и Кривде, популярной и в русском фольклоре (АаTh/СУС 613).

¹²³ «Царь Пор, заместивший имя Вавилонского царя, примешался здесь из сказаний об Александре Македонском. Повод к смешению могли дать рассказы о змеях, водившихся около Александрии» [Жданов 1891: 259; ср. Веселовский 1886: 337 и сл.]; ср. еще: «царь Порфилий (Перфил)» в песнях об Иване Грозном [Жданов 1891: 253].

¹²⁴ О связи данного мотива с легендами о Дмитрии Солунском см.: [Жданов 1891: 261].

¹²⁵ В одном из вариантов сказки, напротив, «весь этот гад в полдён засыпал на час времени» (Онч., 282).

¹²⁶ О плавающим ковре в русском фольклоре см.: [Неклюдов 2016: 52–54].

ного венчания победителя в качестве «Царя Казанского», однако некоторая временная дистанция уже позволяет объединить эти события вместе, что опять-таки имеет явную идеологическую подоплеку [Жданов 1895: 13–14]. Именно здесь очень могло приходиться «Сказание о Вавилонском царстве», завершаемое повторным венчанием византийского государя специально доставленной ему короной. Поскольку же Константинополь пал и захвачен басурманами, добытые императорские регалии должны естественным образом отойти русскому царю, позиционирующему себя как преемника Константина Великого¹²⁷ — причем именно в момент его победы над Казанским ханством и новой коронацией «Казанской шапкой», особо изготовленной для этой цели [Горелик 2014].

С этим согласуется и убедительное предположение В. Ф. Миллера о том, что герой легенды обязан своим именем Федору Бармину («державшему царские бармы»), протопопу Благовещенского собора, возможно, принимавшему участие в коронации Ивана Грозного [Миллер 1909: 100]¹²⁸. Не исключено при этом, что укоренившаяся в традиции форма *Борма* (вместо *Барма*) связана с именем одного из легендарных строителей храма Василия Блаженного (Бормы и Постника), воздвигнутого в честь взятия Казани [Зимин 1964: 409].

Легенда существует в одном-единственном варианте и не сопровождается какой-либо паспортизацией, но поскольку все фольклорно-этнографические записи Барсова относятся к Олонецкому краю, можно довольно уверенно предположить, что она имеет тот же источник, а следовательно, локализуется в том же регионе, в котором зафиксировано и максимальное количество вариантов рассматриваемой сказки. Отмеченные А. Н. Пыпиным [1898: 17] следы влияния легенды на сказку можно усмотреть, в частности, там, где отправитель, обычно безымянный, оказывается царем Иваном Васильевичем (Сад., 3) или некими двенадцатью князьями, которые «задумали из среды себя выбрать царя», для чего надо сходить в город Вавилон за короной (Онч., 282), — вспомним выступающих в той же роли «вышних людей» Царьграда у Барсова.

Отсутствие других записей легенды — при том что Олонецкий край отнюдь не обижен вниманием фольклористов — говорит о чрезвычайно ограниченном бытовании данного текста. Тут возможны два объяснения: либо его появление имело сугубо окказиональный характер, будучи разовой устной переработкой «Сказания» (но тогда практически исключено участие легенды в возникновении сказочной версии), либо, что вероятнее, перед нами пересказ какой-то не дошедшей до нас промежуточной рукописной редакции «хождения в Вавилонское царство», подновленной в соответствии с политико-идеологическими запросами второй половины XVI в. Наличие литературного источника косвенно подтверждается поэтической фактурой текста, то ли зависимого от предшествующего книжного изложения, то ли стилизованного под него (однако Барсов, публикуя легенду, весь ее текст заключает в кавычки, что

¹²⁷ «...иже дана бысть едиnorodного слова божия Исус Христом, богом нашим, победоносная хоругвь крест честный, и николе же победима есть, первому во благочестии царю Константину и всем православным царем и содержателем православия» (первое послание к князю А. М. Курбскому, 1564 г. [Лурье, Рыков 1979: 12]).

¹²⁸ «Быша же в совѣтъ семь протопопъ Благовѣщенской Ѳеодоръ Барминъ...» [ПСРЛ (13): 456]. *Бармы* — шитое оплечье церемониальной царской одежды.

можно, хотя и не обязательно, счесть указанием на известную аутентичность издаваемой записи).

Итак, сюжет обретает точно поименованного героя, которому, правда, еще предстоит быть «переформатированным» под нужды приключенческого жанра — из добродетельного Федора Бармы в плутоватого Борму-ярыжку. Такой процесс вполне представим¹²⁹, как и предполагаемое превращение набожной вавилонской девицы, чьи полуночные молитвы успокаивают тамошних змей, в демоническую повелительницу змеиного царства — с опорой на соответствующую библейскую мифологию.

Сложнее обстоит дело с композиционным монтажом, в результате которого сюжет «Сказания» становится обрамлением для трех (или даже четырех) путевых приключений героя — как это имеет место в многочисленных вариантах фольклорной сказки. Старт подобному монтажу был дан еще при возникновении в рукописной традиции сводных версий, включающих также апокрифические легенды о Навуходоносоре и его сыне Василии [Дробленкова 1997: 262–267], прежде всего — того свода, «в первой части которого создание змея приписывается вавилонским юношам» [Скрипиль 1953: 125]. Однако ни подобные своды, ни легенда о Федоре Барме не содержат предпосылок для описания драматических коллизий на обратном пути героя. «Сказание» лишь лаконично сообщает о прибытии посланцев — после их бегства из Вавилонского царства и избавления от змеиной погони; никаких препятствий не встречает на обратном пути и Федор Барма из барсовской легенды. По-видимому, источник дальнейшей авантюрно-новеллистической разработки следует искать в своеобразной «поэтике возвращений», характерной для рукописных повестей, популярных в русской традиции, особенно с XVII в. [Пыпин 1857: 12].

Не исключено, что структурной основой первых двух путевых приключений героя были переводы «троянских сказаний», согласно которым непосредственно за рассказом о пребывании Одиссея у Полифема следует его пленение сначала Киркой (Сирсес, т. е. Цирцеей), затем Калипсо (Калифой), а также бегство героя от Сирсес после рождения ею ребенка [Творогов 1979: 29–30], с чем совпадают — именно в такой последовательности — приключения сказочного героя (эпизоды 1 и 2). Существенно, однако, что сами эти приключения разработаны с опорой на совсем другие сюжетные версии, не восходящие к Гомеру или к средневековым сказаниям троянского цикла. Как было показано, по своему мотивному составу эпизод у кривого людоеда скорее сходен с альтернативной версией «Долопатоса», а история сожительства героя с могучей волшебницей и бегства от нее близко воспроизводит сюжет сексуального плена у демонической / дикой женщины, широко представленный в фольклоре Евразии, причем его устойчивый финал (р а з р ы в а н и е младенца и б р о с а н и е п о л о в и н ы в с л е д б е г л е ц у) как раз отсутствует во всех версиях приключений Одиссея.

Аналогичным образом обстоит дело с последовательностью эпизодов 2 и 3 — здесь устанавливается параллель с приключениями императора Анния

¹²⁹ Ср.: «Решающий момент в превращении волшебной сказки в бытовую — замена чудесной помощи естественным умом героя, умеющим найти выход из всех затруднений, при этом активность героя может принять форму трюков, хитрости и т. д.» [Мелетинский 2019: 103–104].

в английской редакции «Римских деяний», где сразу за бегством героя от жены-медведицы (и разрыванием ею дочери после неуспешной погони) следует выведение государя из леса к его дворцу благодарным львом. В данном случае речь, разумеется, идет не об источнике нашей сказки, но лишь о «композиционном прецеденте», подтверждающем наличие в средневековой и постсредневековой книжности данной структурной конфигурации — опять-таки именно в такой последовательности (устойчивость которой, видимо, обусловлена определенной повествовательной инерцией).

Все это позволяет говорить о пластичности связей между синтагматикой повествования и реальной фактурой произведения, его содержательным наполнением, источник которого — «сюжетно-мотивная взвесь» традиции, не имеющая исключительного закрепления в ячейках конкретных нарративных структур¹³⁰. Например, в версиях украинских¹³¹ и болгарских¹³² аналогичная история пленения у «дикой женщины» также бывает вмонтирована в авантюрно-сказочные повествования, но другие (о морских путешествиях, далеких островах, разбойниках и т. п.), никак не связанные с путешествием в Вавилонское царство, т. е. этот эпизод вообще представляет собой естественный элемент разных приключенческих сюжетов; то же, как упоминалось, относится и к истории с одноглазым людоедом.

Напомню: состав и последовательность приключений (*циклоп, богатырка, лев*) в сказке практически неизменны — лишь в одном случае эпизоды *циклоп* и *богатырка* меняются местами (Роман., 28). При этом единственная форма связи «путевых вредителей» между собой и с вавилонской змеиной царницей — их иногда упоминаемое родство, установление которого есть попытка преодоления первоначальной изолированности вставляемых в текст приключений; их интеграции способствуют и некоторые сюжетные ассимиляции, сплавливающие разных персонажей-антагонистов в один образ или соединяющие разные акции в одну.

¹³⁰ Соответственно, «фольклорные и литературные тексты часто заимствуют мелкие детали друг у друга, и именно эти детали могут помочь нам проследить историю повествования и понять его смысл» [Eremina 2010: 101]. Ср.: «С текстом извлеченных из русского перевода Хронографа рассказов составитель статьи обращался довольно самостоятельно и свободно. Придерживаясь его в точности по существу, в отношении содержания и порядка изложения, он, вместе с тем, значительно изменил и переделал его в самом изложении и языке, в нескольких местах немного подправил и сократил, с другой же стороны, кое-что прибавил, вообще, оставаясь добросовестным и точным компилятором, вместе с тем, по-видимому, прилагал все старания к тому, чтобы подновить и оживить сухое и тяжелое чтение своего непосредственного источника» [Яворский 1909: 65].

¹³¹ Мальчика похитили татары, которые сначала хотели его съесть, однако передумали, поскольку он был очень хорош собой. Выросши, юноша сбежал от них, но попал в селение собакоглавых людоедов, от которых спасся, используя сказочную хитрость (Mot. K1611), после чего проник в подземные хоромы «черной, как черт» красавицы-арабки и остался у нее в любовном плену, не имея возможности выйти из-под камня, закрывающего вход. Однако после рождения ребенка («прекрасного и белого», как отец) арабка выпустила его наружу, и он сбежал на проходящем мимо корабле, не вняв мольбам оставшейся на берегу женщины, которая от отчаяния бросила ребенка в море (Mosz. S. 86–88).

¹³² Согласно этим версиям, встрече с «дикой женщиной» предшествуют кораблекрушения и/или эпизод на «орлином острове» [СБНУ (41): 429–430, 432], весьма напоминающий приключение на «змеином острове» из 2-го путешествия Синдбада (1001 ночь, 544-я ночь).

Если финальная позиция, которую занимает происшествие с «верным львом», оправдана сюжетно (лев доставляет героя домой), то никаких логических объяснений сцепке *циклоп — богатырка* — именно в этой неизменной последовательности — не обнаруживается. Едва ли не единственной причиной подобной устойчивости может оказаться композиционная инерция «троянских сказаний», влияющая на «монтажные установки» составителя сказочного прототекста.

Чрезвычайно трудно представить себе подобный синтезирующий процесс, протекающий в устной традиции. Сама композиция «обрамленной прозы» принадлежит скорее книжной словесности — от «Панчатантры» до «Декамерона», в то время как в фольклоре данный прием встречается крайне редко. Активно он используется лишь в некоторых сюжетных типах (например, AaTh 852, 1920H, «рассказывание небылиц» [Архипова, Козьмин 2010: 159–183]), а при фольклоризации соответствующих литературных памятников обычно разрушается именно обрамление, тогда как «вставные» истории получают в устной словесности независимое бытование¹³³. Фольклорная нарративная техника преимущественно линейна, то же должно быть отнесено и к процессу текстообразования, в котором маловероятен сложный монтаж, предполагающий инкорпорирование внутрь основного повествования других, исходно самостоятельных сюжетов, да еще в строго соблюдаемой последовательности, навязанной структурой некоего третьего, причем заведомо книжного источника.

Прочность и постоянство рассмотренного сюжетного каркаса, воспроизводимого во множестве устных редакций, позволяет предположить, что базой фольклорных версий не могла быть и разовая импровизация рассказчика. При значительной фабульной сложности скомпилированного «сказания» и его малом соответствии обычным сказочным структурам она едва ли сумела бы обеспечить последующую устойчивость устного текста, да и вообще трудно осуществима в качестве продукта спонтанного фольклорного творчества — так сказать, технологически. В книжной традиции, напротив, легко представить себе начальные фазы подобного синтеза, скажем, «в рукописных сборниках, составленных в XVII–XVIII вв., где, кстати, соседствовали “История о Казанском царстве” и Сказание о Вавилоне граде. В таком сборнике народный читатель получал в руки одновременно и описание легендарного сжигания змей при основании Казанского царства [Кунцевич 1903: 11–12], и описание подкопов и взрывов “огненного зелия” при взятии Казани, и сюжет хождения послов в Вавилонское царство» [Тудоровская 1976: 183]. Процесс первичных рукописных компиляций в подобных условиях был наиболее естественен и доступен.

Похоже, что ранее на Русском Севере существовала и, видимо, активно читалась некая сводная рукописная редакция, включающая вышеперечисленные эпизоды и способная на первых порах поддержать укоренение сюжета в местном фольклоре, откуда он далее, через культурные контакты и миграционные потоки распространился шире, по регионам своего нынешнего бытования¹³⁴.

¹³³ Например, в центральноазиатских традициях [Владимирцов 2003: 77–204; Ёндон 1989; Цендина 2003: 379–401].

¹³⁴ Сюжетно-композиционный состав такого гипотетического прототекста можно попытаться реконструировать (как и более поздние включения в уже сложившееся устное повествование — и литературные, и фольклорные).

В ту эпоху и в том типе сообществ, которые были основной аудиторией данных произведений, чтение в значительной мере оставалось чтением вслух¹³⁵, причем именно групповым, во время общей работы или общего досуга [Шартье 2021: 129]. Через подобные многократные прочтения и их последующие пересказы, более или менее искусные, текст имел все шансы внедриться в устную традицию и быть обработанным сообразно ее поэтическим установкам.

Заключение

1. Основой сказки «Борма-ярыжка» (сюжетный тип АаTh/ATU/СУС 485) является рукописное «Сказание о Вавилонском царстве», представляющее собой русскую редакцию византийской легенды — вероятно, устной, которую во второй половине XV в. могли занести на Русь греческие переселенцы. Не исключено, что записывается она сразу по-русски, после чего получает известную нам литературную обработку и актуальное дополнение, включившее текст в текущую российскую политическую повестку.

2. По-видимому, во второй половине XVI в. возникает новая редакция «Сказания», откорректированная в соответствии с актуальным политико-идеологическим заданием своего времени и при этом сделавшая шаг на пути к авантюренному повествованию. О наличии такой редакции свидетельствует устная легенда о Федоре Барме (вероятно, не имевшая широкого хождения, иначе дело вряд ли ограничилось бы одной случайной записью). Кроме того, «Сказание» становится центром стяжения в единый цикл апокрифических легенд о Вавилоне и Навуходоносоре, которое завершается образованием сводных версий и превращением одной из них в приключенческую повесть с устойчивой композицией, вбирающей в себя ряд «бродячих сюжетов» из книжной и устной традиций.

3. Проведенный анализ позволяет довольно уверенно говорить о возникновении сложносоставного сюжета АаTh 485 именно в результате литературного монтажа, едва ли осуществимого средствами устной словесности, а значит, и о первоначальном появлении некоего рукописного оригинала, впоследствии, видимо, утраченного. Организующую роль в этом монтаже должны были сыграть композиционные шаблоны книжных историй о злоключениях («одиссеях») возвращающихся героев, а материалом могли послужить циркулирующие в традиции рассказы, которые отвечали подобной теме (о бегстве от одноглазого людоеда; о пленении колдуньей-богатыркой; о «благодарном льве» и «силе хмеля»; об избавлении от демона-паразита). Общие контуры такой повести реконструируются по рукописным вариантам «Сказания» (относительно поздним, не старше конца XVI в.), а также по имеющимся в нашем распоряжении устным записям с их подробной разработкой путевых приключений посланца за вавилонскими регалиями.

4. Существование в XVII–XVIII вв. на Русском Севере гипотетической приключенческой повести вполне согласуется с процессом ее последующей фольклоризации. Книжная версия, какое-то время сопутствовавшая фольк-

¹³⁵ «Еще в XIX веке неопытных или неумелых читателей будет отличать неспособность читать “про себя”» [Шартье 2021: 148].

лорной, могла играть роль своего рода «контролирующей инстанции», которая не позволяла нововозникшей сказке утратить содержательную полноту и композиционный порядок рукописного оригинала — до тех пор, пока не завершилось ее окончательное укоренение в фольклоре.

5. Итак, текст этой сказки — по своему происхождению полностью «книгозависимый», однако выявление его конкретных источников (помимо самого «Сказания») является непростой задачей. Если неизменная последовательность эпизодов, вероятно, обусловлена «композиционной инерцией» популярных рукописных повестей, прежде всего «троянского цикла» (Полифем; Кирка и Калипсо), то описание самих приключений (одноглазый людоед; колдунья-богатырка) явно восходит не к ним, а к каким-то иным текстам.

— Первый эпизод содержательно ближе всего к рассказу из старофранцузского «Долопатоса» — латинской переработки «Истории семи мудрецов» («Книги Синдбада»), в русской редакции которой («Повесть о семи мудрецах»), как, впрочем, и во многих других версиях, именно данный сюжет отсутствует. Таким образом, существовала какая-то другая рукопись, описывающая те же события сходно с вариантами нашей сказки и с «Долопатосом».

— Для второго приключения близкие литературные соответствия не просматриваются, а у его центрального мотива (ежедневные отлучки богатырки, «летающей на брань») есть едва ли не единственная, но очень выразительная параллель в средневековой китайской новелле «Жена купца»; не менее загадочны точные совпадения в отдельных вариантах сказки с гомеровской версией. Значит, речь опять-таки может идти о неких не дошедших до нас книжных источниках.

— Сюжет третьего эпизода, известный в русской словесности и в своей «исходной» форме (Małek 78), в сказке воспроизводится по версии средневековой легенды о Генрихе Льве Брауншвейгском, а финал сказки («сила хмеля»), бытующий в фольклоре и в качестве самостоятельного текста (севернорусские, белорусские, латышские, финские записи), также, очевидно, восходит к какому-то книжному источнику, возможно, апокрифическому.

— Наконец, фигура «демона-паразита», не имеющая аналогов в русском фольклоре, ближе всего к «демону-наезднику» из сказок в «Книге тысячи и одной ночи», т. е. и за описанием этого приключения скорее всего стоит какая-то рукописная традиция.

6. Эти примеры свидетельствуют не только о литературной основе практически всех сюжетных композитов рассматриваемой сказки (вывод, сам по себе довольно тривиальный), но и о бытовании в традициях прошлого многочисленных и ныне утраченных рукописных текстов, содержание которых восстанавливаемо по имеющимся устным записям. Вообще, возможности использования фольклорных источников для реконструкций рукописной традиции, лишь фрагментарно сохранившейся до нашего времени, являются значительными и недооцененными.

7. Средневековые тексты (латинские, арабские, китайские), имеющие убедительные параллели с нашей сказкой, настолько удалены от нее географически, исторически и культурно, что наличие прямых литературных связей тут полностью исключается. Однако именно эти дистанционные совпадения свидетельствуют о существовании в прошлом неких соединительных «промежу-

точных звеньев», а следовательно, и о заполняемых ими потоках рукописной словесности, начало регулярного отслеживания которых было положено еще школой Бенфея [Benfey 1859; Hertel 1914]. Несмотря на полную несостоятельность ее основополагающей «индийской гипотезы», сами конкретные разработки не утратили своего значения — теперь мы довольно много знаем об исторических миграциях подобных текстов, их содержательных и формальных трансформациях, о масштабах их географического распространения по всей Евразии и северной Африке.

8. Традиции рукописной словесности, известные по средневековым материалам, берут свое начало в глубокой древности. Письменность Древнего Египта объединяет вместе сказки, «литературу мудрости», (авто)биографии, документальные и религиозные тексты, помогая тем самым понять взаимосвязь между ними [Meltzer 1987: I.A.7.a]. Шумеро-аккадская традиция, представляющая собой «постоянную культурную преемственность писцовой передачи», корпус которой постепенно обновляется и взаимодействует с фольклором, воспроизводит в том числе сборники предзнаменований и заклинаний, мифы, эпос, басни, поговорки, а хурритские писцы заимствуют из этого ресурса устные и литературные тексты, переводя их на свой язык и пополняя собственными фольклорными записями [Оппенхейм 1990: 14–17; Вильгельм 1992: 125–126] и т. д. Таким образом, первоначальное объединение писцовыми практиками образцов подобной словесности в «палеожанровые» множества имеет сугубо внешний, «принудительный» характер¹³⁶.

9. Шаг к интеграции текстов на основе их «литературной природы» делает двухуровневая структура «обрамленного повествования» («рассказ в рассказе»). Она возникает довольно рано (видимо, первое сохранившееся свидетельство — «Фараон Хуфу и чародеи», XVII–XVI вв. до н. э.), но систематически используемым инструментом внутренней организации текстовых ансамблей становится только в Индии, откуда распространяется по всему континенту [Гринцер 1963; Belcher 2004: 164–172]. Эта продуктивная модель подразумевает некоторую произвольность в заполнении своих ячеек фантастическими, анималистическими, новеллистическими, авантюрными текстами; они свободно циркулируют в традиции и, как правило, лишь в самом общем смысле отвечают сюжетным заданиям «обрамления». «Рамочная» структура обретает разные культурно-специфические воплощения и активно взаимодействует с фольклором, способствуя взаимопереходу повествовательного материала между ним и книжностью, но сама эта форма в устной словесности не удерживается — «арматура» распадается, а «заполнение» обретает нарративную автономию. Наконец, принцип композиционного «обрамления», по-видимому, способствует и успешности сюжетного монтажа — как это было продемонстрировано на примере сказки АаTh 485 («Борма-ярыжка»).

¹³⁶ «Необходимо отметить, что очень многие клинописные манускрипты, в том числе большинство копий “литературных” произведений, представляют собой школьные упражнения, более или менее грамотно записанные под диктовку учителя» [Архипов 2013: 94; см.: Шарпен 2009: 61, 194–195].

Источники

- 1001 ночь — Книга тысячи и одной ночи: В 8 т. / Пер. с араб. М. А. Салье. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1958–1959.
- Аверинцев 1987 — От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1987.
- Аполл. Эп. — *Аполлодор*. Эпитома // Аполлодор. Мифологическая библиотека / Изд. подгот. В. Г. Борухович. Л.: Наука, 1972. С. 76–98. (Лит. памятники).
- Аф. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. / Изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М.: Наука, 1985–1986. (Лит. памятники).
- Бараг — *Бараг Л. Г.* Из репертуара современных народных сказочников // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Вып. 1 / Отв. ред. Л. Г. Бараг. Уфа: Башк. гос. ун-т, 1974. С. 5–115.
- Барсов 1883 — *Барсов Е. В.* Исторический очерк чинов священного венчания на царство // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1883. Кн. 1. С. i–xxxv.
- Вепс. — Вепские сказки / Зап. текстов, предисл. и примеч. Г. Власьева; Под общ. ред. Н. П. Андреева. Петрозаводск: Гос. Изд-во Карело-Финской ССР, 1941.
- Вирсаладзе 1976 — *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1976.
- Владимирцов 2003 — *Владимирцов Б. Я.* Монгольский сборник рассказов из Panctantra // Владимирцов Б. Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 77–204.
- Власова 2013 — Мифологические рассказы русских крестьян XIX–XX вв. / Сост. М. Н. Власовой. СПб.: Пушкинский Дом, 2013.
- Гаспаров 1999 — Эллинские поэты VII–III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999.
- Геродот 1972 — *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского; Под ред. С. Л. Утченко и Н. А. Мещерского. Л.: Наука, 1972. (Лит. памятники).
- Гигин — *Гигин*. Мифы / Пер. с латинск., коммент. Д. О. Торшилова; Под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 2000.
- Даль 1989–1991 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Рус. яз., 1989–1991.
- Добр. — Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. Ч. 1–4. СПб.; М.: Тип. Е. Евдокимова, 1891–1903. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этнографии; Т. 20).
- Драголов сборник — Драголов сборник. Народная библиотека (Белград). Ms. No. 651.
- Железнов 1910 — *Железнов И.* Уральцы: Очерки быта уральских казаков. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1910. (Полн. собр. соч. И. И. Железнова. 3-е изд. / Под ред. Н. А. Бородина; Т. 1).
- Зел. — Великорусские сказки Пермской губернии: Сб. Д. К. Зеленина. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1914. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этногр. Т. 41).
- Зел. Вятск. — Великорусские сказки Вятской губернии: Сб. Д. К. Зеленина. Пг.: Тип. А. В. Орлова, 1915. (Зап. Имп. Рус. геогр. о-ва по Отд. этнографии; Т. 42).
- Иваницк. — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии = Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. 2 / Под ред. Н. Харузина. М.: Т-во Скоропечатни А. А. Левинсон, 1890. (Изв. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при имп. Моск. ун-те; Т. 69; Труды Этногр. отд.; Т. 11, вып. 1).
- Истрин 1897 — *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследование и тексты.

- М.: Универ. типогр., 1897. (Чтения в Имп. Общ. истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1897).
- Карн. — Сказки и предания Северного края / Зап., вступ., ст. и коммент. И. В. Карнаухова; Предисл. Ю. М. Соколова. М.; Л.: Academia, 1934.
- Книга Коркута 1962 — Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Пер. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1962. (Лит. памятники).
- Колос. — *Колосов М. А.* Заметки о языке и народной поэзии в области северно-великорусского наречия. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1877. (Сб. Отд. рус. яз. и словесности Акад. наук; Т. 171, № 3).
- Кунцевич 1903 — История о Казанском царстве (Казанский летописец) / [Подгот. Г. З. Кунцевичем] // Полное собрание русских летописей. Т. 19. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1903.
- Листопадов 1949 — *Листопадов А. М.* Песни донских казаков / Под общ. ред. Г. Сердюченко. Т. 1. Ч. 1. М.: Музгиз, 1949.
- Лурье, Рыков 1979 — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыков. Л.: Наука, 1979.
- Лицевой летописный свод 2021 — Лицевой летописный свод XVI века: [Факсимильное изд.]. [Т.] 5: Троя. Кн. 2. М., 2021.
- Марийск. — Марийские сказки. Т. 1: Ронгинский район / Зап., пер., ст. и коммент. К. А. Четкарева / Под ред. и с предисл. М. К. Азадовского. Йошкар-Ола: Марийс. гос. изд-во, 1941.
- Миллер 2008 — *Миллер В. Ф.* Кавказские сказания о циклопах // Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты; исследования / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. указ. А. И. Алиевой (отв. ред.); Подгот. текста, пер. с осет. М. И. Исаева. М.: Наука, 2008. С. 905–215. (Памятники отечественной науки. XX век).
- Мильков 1997 — Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / Отв. ред., сост. В. В. Мильков. М.: Наука, 1997. (Общественная мысль: исследования и публикации).
- Никиф. — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / Изд. подгот. В. Я. Пропп. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.
- Овид. Мет. — *Публий Овидий Назон.* Метаморфозы / Пер. С. В. Шервинского; Ст. А. И. Белецкого. М.; Л.: Academia, 1937. (Перензд.: М.: Худ. лит., 1977; вступ. ст. С. А. Ошерова; Примеч. Ф. Петровского).
- Озар. — *Озаровская О. Э.* Пятиречие. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1931.
- Онч. — Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.): Сб. Н. Е. Ончукова. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. (Зап. Рус. геогр. о-ва; Т. 33).
- Платонов 1891 — Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени / [Под ред. С. Ф. Платонова]. СПб., 1891. (Рус. ист. б-ка, изд. Археограф. комиссии; Т. 13).
- Пот. — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии. Т. 1. Вып. 2: Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний / Под ред. Г. Н. Потанина. Томск: Паровая тип. Н. И. Орловой, 1906.
- Продолжатель 1992 — Продолжатель Феофана: Жизнеописания византийских царей / Пер., ст., коммент. Я. Н. Любарского. СПб.: Наука, 1992. (Лит. памятники).
- Псамафийская хроника — Две византийские хроники X века: Псамафийская хроника / Пер., предисл. и коммент. А. П. Каждана. М.: Изд-во вост. лит., 1959.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью. СПб.: В тип. Э. Праца, 1862; Т. 13. 2-я по-

- ловина: I. Дополнения к Никоновской летописи. II. Так называемая Царственная книга. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1906.
- Пудож. — Русские народные сказки Пудожского края / Сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск: Карелия, 1982.
- Ровинский 1881 — *Ровинский Д.* Русские народные картинки. Кн. 2: Листы исторические, календари и буквари. СПб.: Тип. Акад. наук, 1881.
- Роман. — Белорусский сборник / Собр. Е. Р. Романов. Т. 1: Губерния Могилевская. Вып. 3. Витебск: Типо-литогр. Г. А. Малкина, 1887. (Сказки мифические).
- Якут. — Якутские сказки: В 2 т. / Подгот. Г. У. Эргис. Т. 1. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1967.
- BP — *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm: 4 Bd. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1913–1931.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materjały do etnografji słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. W Krakowie: Nakładem Akademii Umiejętności, 1897.
- Herrtage 1962 — The early English versions of the Gesta Romanorum / Formerly ed. by Sir F. Madden for the Roxburghe Club, and now re-ed. from the MSS. in British Museum (Harl. 7333 & Addit. 9066) and University Library, Cambridge (Kk. 1.6); With intro., notes, glossary, & c., by S. J. H. Herrtage. London: Publ. for the Early English Text Society by the Oxford Univ. Press, [1962].
- Kao 1985 — Classical Chinese tales of the supernatural and the fantastic: Selections from the third to the tenth century / Ed. by K. S. Y. Kao. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985.
- Lipsius 1884 — *Lipsius R. A.* Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden: Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte. Bd. 1. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1883.
- Macke 1874 — *Macke K.* Syrische Lieder gnostischen Ursprungs. Eine Studie über die apokryphen syrischen Thomasacten // Theologische Quartalschrift [Tübingen]. Bd. 56. 1874. S. 3–70.
- Mosz. — *Moszynska J.* Bajki i zagadki ludu ukrajńskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej Akademii Umiejętności w Krakowie. T. 9. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1885. P. 73–172 (3-я пар.).
- Nöldeke 1871 — *Nöldeke Th.* Apocryphal Acts of the Apostles, edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries by W. Wright. Vol. I: The Syriac texts. London: Williams and Norgate, 1871. — Vol. II. The English translation ib. cod.: [Rez.] // Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. Bd. 25. 1871. S. 676–678.
- Oesterley 1873 — *Iohannis de Alta Silva.* Dolopathos, sive De rege et septem sapientibus / Hrsg. von H. Oesterley. Straßburg: Karl J. Trübner; London: Trübner & Co, 1873.
- Raus. — Suomalaiset kansansadut / Ed. P.-L. Rausmaa: 6 t. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1988–2000. T. 1: Ihmesadut.
- Romero-Frias 2012 — *Romero-Frias X.* Folktales of the Maldives. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies, 2012.
- Wesselski 1925 — *Wesselski A.* Märchen des Mittelalters. Berlin: Stubenrauch, 1925.

Указатели

- Березк. — *Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/index.htm>.
- Даскалова-Перковска и др. 1994 — *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки: Каталог. София: Университетско издателство, 1994.

- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979.
- Зин. — *Зиновьев В. П.* Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 305–320.
- АаTh — The types of the folktale: A classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchetypen (Folklore Fellows Communications, No 3) / Trans. and enl. by S. Thompson. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1981. (Folklore Fellows Communications; No. 184).
- ATU — The types of international folktales: A classification and bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 Pts. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004. (Folklore Fellows Communications; Vol. 133, No. 284–286).
- Małek — *Małek E.* Русская нарративная литература XVII–XVIII веков: опыт указателя сюжетов. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1996.
- 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 / Rev. and enl. ed.: 6 vols. Copenhagen; Bloomington: Indiana Univ. Press, 1955–1958.
- Tubach — *Tubach F. C.* Index exemplorum. A handbook of medieval religious tales. Helsinki: Academia scientiarum fennica, 1969. (Folklore Fellows Communications; No. 204).

Литература

- Абрамзон, Иванова 2010 — *Абрамзон М. Г., Иванова О. А.* Античные монеты. Из собрания Керченского историко-культурного заповедника. Т. 2. Киев: Мистецтво, 2010. (Нумизмат. коллекция).
- Адрианова-Перетц, Покровская 1940 — *Адрианова-Перетц В. П., Покровская В. Ф.* Древнерусская повесть / Отв. ред. А. С. Орлов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1940. (Библиография истории древнерус. лит.; Вып. 1).
- Амусин 1958 — *Амусин И. Д.* Кумранский фрагмент молитвы вавилонского царя Набонида // Вестник древней истории. 1958. № 4. С. 104–117.
- Архипов 2013 — *Архипов И. С.* Писцы Месопотамии в протописьменный и раннединастический периоды // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2013. № 17 (118). С. 76–101.
- Архипова, Козьмин 2010 — *Архипова А. С., Козьмин А. В.* Чего не было у китайцев? Комментарий к двум монгольским записям Г. Н. Потанина (сказочные сюжеты ATU 1920H и ATU 852) // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию акад. Б. Л. Рифтина / [Под ред. И. С. Смирнова]. М.: РГГУ, 2010. (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXV). С. 159–183.
- Беленицкий, Мешкерис 1986 — *Беленицкий А. М., Мешкерис В. А.* Змеи-драконы в древнем искусстве Средней Азии // Советская археология. 1986. № 3. С. 16–27.
- Белокуров 1906 — *Белокуров С. А.* О посольском приказе. М.: О-во. истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1906.
- Белоусов 1977 — *Белоусов А. Ф.* Очерки русского старожильческого фольклора Прибалтики. I: Предания о расколе // Сборник трудов Студенческого научного общества филологического факультета / Отв. ред. И. Чернов. Тарту: [Тартуский гос. ун-т], 1977. С. 3–22. (Рус. филология; Т. 5).
- Бураева 2006 — *Бураева С. В.* Книжно-рукописная традиция старообрядцев Забайкалья: Дис. ... д-ра ист. наук / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Улан-Удэ, 2006.

- Веселовский 1876 — *Веселовский А. Н.* Орывки византийского эпоса в русском: Повесть о Вавилонском царстве // Славянский сборник. Т. 3 / Изд. под набл. П. А. Гильтебрандта. Пб.: Изд. Петербург. отд. Славянского комитета, 1876. С. 122–165.
- Веселовский 1921 — *Веселовский А. Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. Вып. 1. Пг.: Двенадцатая гос. тип., 1921 (Собр. соч. А. Н. Веселовского; Т. 8, вып. 1 = Сер. 3, т. 1, вып. 1).
- Вильхельм 1992 — *Вильхельм Г.* Древний народ хурриты: Очерки истории и культуры / [Пер. с нем.]. М.: Наука, 1992. (По следам исчезнувших культур Востока).
- Волкова 2012 — *Волкова Т. Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции: XVIII–XX вв.: Дис. ... д-ра филол. наук / Сыктывкарский гос. ун-т. Екатеринбург, 2012.
- Высоцкий 2022 — *Высоцкий А. С.* Своеобразие русской сказки «Фёдор Бермятин» в контексте мифотворчества югагиров // International Journal of Humanities and Natural Sciences. 2022. № 12-4 (75). Р. 118–121. <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2022-12-4-118-121>.
- Горелик 2014 — *Горелик М. В.* «Шапка Казанская» Ивана IV Грозного из Оружейной палаты // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. 2014. № 2. С. 141–147.
- Гринцер 1963 — *Гринцер П. А.* Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М.: Изд-во вост. лит., 1963.
- Дандамаев 1985 — *Дандамаев М. А.* Политическая история ахеменидской державы. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1985.
- Дробленкова 1989 — *Дробленкова Н. Ф.* Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 2: Л — Я / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1989. С. 351–357.
- Дробленкова 1997 — *Дробленкова Н. Ф.* «Сказание» о Вавилоне Минейной редакции и «опыт свода» А. Н. Веселовского // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50 / Редкол.: А. А. Алексеев и др. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. С. 261–269.
- Дьяконова 1984 — *Дьяконова Ю. Н.* Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи): Дис. ... канд. филол. наук / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) АН СССР. Л., 1984.
- Ёндон 1989 — *Ёндон Д.* Сказочные сюжеты в памятниках тибетской и монгольской литературы. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1989.
- Еремин 1945 — *Еремин И. П.* Повести о Вавилоне // История русской литературы: В 10 т. Т. 2. Ч. 1. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1945. С. 337–349.
- Жданов 1891 — *Жданов И. Н.* Повести о Вавилоне и «Сказание о князях Владимирских» // Журнал Министерства народного просвещения Ч. 276 [№ 6]. С. 247–288 [= СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1891. С. 1–32].
- Жданов 1895 — *Жданов Ив.* Русский былевой эпос: Исследования и материалы. I–V. СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева, 1895.
- Журавлёв 2020 — *Журавлёв Д.* Об изображении змеи в античном искусстве // Блог Исторического музея. 2020. 13 июня. URL: <https://blog.mediashm.ru/?p=2861>.
- Зимин 1964 — *Зимин А. А.* Отголоски событий XVI в. в фольклоре // Исследования по отечественному источниковедению: Сб. ст., посвященных 75-летию С. Н. Валка / [Редкол.: Н. Е. Носов (отв. ред.) и др.]. М.; Л.: Наука, 1964. С. 404–414.
- Иванов 1987 — *Иванов В[яч.] В[с.]* Змей // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1987. С. 468–471.
- Кабашников 1993 — *Кабашников К. П.* Сказка авантюрная // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск: Наука и техника, 1993. С. 312–313.
- Каждан 2012 — *Каждан А. П.* История византийской литературы (850–1000 гг.): эпоха византийского энциклопедизма. СПб.: Алетейя, 2012.

- Кикоть Б. Д. — *Кикоть Д.* История греков в России // Греция от Greek.ru. [Б. Д.] URL: greek.ru/diaspora/history.
- Крымский 1900 — *Крымский А.* Синдбадова книга // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 30 (59). СПб.: Типо-Литограф. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон. 1900. С. 7–8.
- Лебедева 1968 — *Лебедева И. Н.* Поздние греческие хроники и их русские и восточные переводы / Отв. ред. Н. В. Пигулевская. Л.: Наука, 1968. (Палестинский сб.; Вып. 18 [81]).
- Липшиц 1949 — *Липшиц Е. Э.* Византийский ученый Лев Математик (Из истории византийской культуры в IX в.) // Византийский временник. Т. 2 / Ред. кол.: Б. Д. Греков и др. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1949. С. 106–149.
- Литвинский 1968 — *Литвинский Б. А.* Кангтойско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии). Душанбе: Дониш, 1968.
- Лось 1891 — *Лось И. Л.* Вавилонское царство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 5 (9). СПб.: Типо-Литограф. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон, 1891. С. 330.
- Лызова 2011 — *Лызова А. С.* Редкие издания в личном архиве Р. П. Лони́на: сборник «Вепские сказки» // Вепсы и их культурное наследие: связь времен (памяти Р. П. Лони́на): Материалы первой межрегион. краеведч. конф. «Лонинские чтения», с. Шелтозеро, 22 сентября 2010 г. / [Науч. ред. З. И. Строгальщикова]. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. С. 100–106.
- Махов 2007 — Сад демонов: Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Авт.-сост. А. Е. Махов. М.: Intrada, 2007.
- Мелетинский 2019 — *Мелетинский Е. М.* От мифа к литературе. 2-е, изд., испр. М.: РГГУ, 2019.
- Мелетинский и др. 2023 — *Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С., Сегал Д. М.* Структура волшебной сказки. 2-е изд., испр. и доп. М.: РГГУ, 2023.
- Мещерский 1960 — *Мещерский Н. А.* К вопросу о византийско-славянских литературных связях // Византийский временник. Т. 17 / Ред. кол.: А. М. Косминский (отв. ред.) и др. М.: Изд-во Акад. наук СССР. С. 57–69.
- Мещерский 1964 — *Мещерский Н. А.* Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 20 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. С. 180–231.
- Миллер 1909 — *Миллер В. Ф.* К сказкам об Иване Грозном // Известия отделения русского языка и словесности Акад. наук. Т. 14. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1909. С. 85–104.
- Набоко 1994 — *Набоко М. В.* Сказание о Вавилоне и новая запись эпической песни о Змее Тугарине // Живая старина. 1994. № 4. С. 9–10.
- Неклюдов 2016 — *Неклюдов С. Ю.* Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016.
- Неклюдов 2019 — *Неклюдов С. Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Миф и обряд. М.: Индрик, 2019.
- Неклюдов 2021 — *Неклюдов С. Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1. С. 2–6.
- Неклюдов 2022 — *Неклюдов С. Ю.* Дефициты и ресурсы иного мира // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах. Вып. 11 / Отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2022. С. 113–149.
- Оборнева 2017 — *Оборнева З. Е.* Документы РГАДА о сношениях Московского государства и Кахетинского царства на греческом языке и их переводчики (первая половина XVII в.) // Отечественные архивы. 2017. № 5. С. 18–23.
- Опарина 2017 — *Опарина Т. О.* Светская иммиграция из Греции в Россию в конце XVI — первой половине XVII вв. // Вестник МГИМО-Университета. 2017. № 4 (55). С. 47–64. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-4-55-47-64>.

- Оппенгейм 1990 — *Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. с англ. М. Н. Ботвинника. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1990.
- Острогорский 2011 — *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. М. В. Грацианского. М.: Сибирская благовонница, 2011.
- Пиотровский 1977 — *Пиотровский М. Б.* Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле / Отв. ред. П. А. Грязневич. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1977.
- Померанцева 1963 — *Померанцева Э. В.* Русская народная сказка. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963.
- Попов 1892 — *Попов Н. Г.* Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М.: 2-я Тип. А. И. Снегиревой, 1892.
- Потанин 1891 — *Потанин Г. Н.* Богдо-Гэсэр и славянская повесть о Вавилонском царстве // Этнографическое обозрение. 1891. Кн. 11. № 4. С. 106–121.
- Потанин 1899 — *Потанин Г. Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев, 1899.
- Потанин 1906 — *Потанин Г.* [Примечания] // Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества. По этнографии. Т. 1. Вып. 2: Русские и инородческие сказки Енисейской и Томской губерний / Под ред. Г. Н. Потанина. Томск: Паровая тип. Н. И. Орловой, 1906. С. 246–266.
- Прокуратова 2002 — *Прокуратова Е. В.* Книжная и литературная традиция крестьян-старообрядцев Удорского края в конце XVIII — XX вв.: Дис. ... канд. филол. наук / Сыктывкарский гос. ун-т. Сыктывкар, 2002.
- Пыпин 1854 — *Пыпин А. Н.* Старинная русская сказка о Вавилонском царстве // Известия Академии наук по Отделению русского языка и словесности. Т. 3. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1854. С. 313–320.
- Пыпин 1857 — *Пыпин А. Н.* Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1857.
- Пыпин 1898 — *Пыпин А. Н.* История русской литературы. Т. 2. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1898.
- Раденкович 2011 — *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? // Живая старина. 2011. № 4. С. 34–37.
- Рансимен 1983 — *Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 году / Пер. с англ. М.: Гл. ред. вост. лит. — Наука, 1983.
- Салмина 1979 — *Салмина М. А.* Хроника Константина Манассии как источник Русского хронографа // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука; Ленингр. отд-е, 1979. С. 279–287.
- Семенов 1903 — *Семенов А. А.* Этнографические очерки Зеравшанских гор Каратегина и Дарваза. М.: Скоропечатня А. А. Левинсона, 1903.
- Скрипиль 1953 — *Скрипиль М. О.* Сказание о Вавилоне граде // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9 / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 119–144.
- Смирнов 1896 — *Смирнов Ф. А.* Лев, византийские императоры // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 т. [82 т. и 4 доп.]. Т. 17. СПб.: Типо-Литограф. И. А. Ефрона; Тип. Акц. о-ва «Изд. дело» Брокгауз — Ефрон, 1896. С. 449–450.
- Соболева 2006 — *Соболева Л. С.* Рукописная литература Урала: наследование традиций и обретение самобытности: Дис. ... д-ра филол. наук / Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. Екатеринбург, 2006.
- Сперанский 1914 — *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. М.: [Б. и.], 1914.

- Срезневский 1876 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Т. 2. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1876. (Сб. Отд-я рус. яз. и словесности Имп. Акад. наук; Т. 12, № 1)
- Творогов 1979 — *Творогов О. В.* Античные мифы в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 33 / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-е, 1979. С. 3–31.
- Троцкий 1934 — *Троцкий И.* Античный миф и современная сказка // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. / [Отв. ред. И. Ю. Крачковский]. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1934. С. 521–534.
- Тудоровская 1976 — *Тудоровская Е. А.* Сказки о Борме Ярыжке (Вавилонское царство) // Русский фольклор: Историческая жизнь народной поэзии. Т. 16 / Отв. ред. А. А. Горелов. М.; Л.: Наука, 1976. С. 173–185.
- Тумилевич 1947 — *Тумилевич Ф. В.* Песни казаков-некрасовцев / Под общ. ред. П. Г. Богатырева. Ростов-на-Дону: Ростиздат, 1947.
- Удальцова, Литаврин 1989 — Культура Византии. [Кн. 2]: Вторая половина VII — XII в. / Отв. ред. З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1989.
- Франк-Каменецкий 1934 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Женщина-город в библейской эсхатологии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932: Сб. ст. / [Отв. ред. И. Ю. Крачковский]. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1934. С. 535–548.
- Цендина 2003 — *Цендина А. Д.* Индийские сказочно-повествовательные традиции в фольклоре монгольских народов // Буддизм и литература / [Отв. ред. Н. И. Никулин]. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 379–401.
- Чичеров 1959 — *Чичеров В. И.* Русское народное творчество. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1959.
- Шайкин 1975 — *Шайкин А. А.* К вопросу о жанре Сказания о Вавилоне граде // Русская литература: Сб. ст. Казахск. гос. пед. ин-та им. Абая. Вып. 5. Алма-Ата, 1975. С. 87–94.
- Шарпен 2009 — *Шарпен Д.* Чтение и письмо в Вавилонии / Пер. с фр. И. С. Архипова. М.: РГГУ, 2009.
- Шартье 2021 — *Шартье Р.* Практики письма // История частной жизни. Т. 3: От Ренессанса до эпохи Просвещения / Под ред. Ф. Арьеса, Ж. Дюби; Пер. с фр. М.: Нов. лит. обозрение, 2021. С. 129–182. (Культура повседневности).
- Шафранская 2008 — *Шафранская Э. Ф.* Устное народное творчество. М.: Изд. центр «Академия», 2008. С. 57–60.
- Шепелева 1953 — *Шепелева Л. С.* Культурные связи Грузии с Россией в X–XVII веках // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 9 / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. С. 297–322.
- Шостын 1893 — *Шостын А. П.* Магистерский диспут: Попов Н. Г. Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М., 1892 // Богословский вестник. Т. 2. № 6. 1893. С. 535–545.
- Aarne 1908 — *Aarne A.* Vergleichende Märchenforschungen. Helsingfors: Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft, 1908. (Mémoires de la Société Finno-ougrienne; Т. 25).
- Adontz 1933–1934 — *Adontz N.* l'Age et l'origine de l'empereur Basile 1er (867–886) // Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines. Т. 8. No. 2. 1933. P. 475–500; Т. 9. No. 1. 1934. P. 223–260.
- Aly 1921 — *Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1921. (= Göttingen, 1969).
- Asheri et al. 2007 — *Asheri D., Lloyd A. B., Corcella A.* A commentary on Herodotus Books I–IV / Ed. by O. Murray, A. Moreno; With a contribution by M. Brosius; [Trans. by B. Graziosi, M. Rossetti, C. Dus, V. Cazzato]. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

- Baumann 1975 — *Baumann W.* Die Sage von Heinrich dem Löwen bei den Slaven. München: Otto Sagner, 1975. (Slavistische Beiträge; Bd. 83).
- Belcher 2004 — *Belcher S.* Rahmenerzählung // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 11 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. S. 164–172.
- Benfey 1859 — *Benfey Th.* Panchatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen: 2 Bd. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859. (= Hildesheim, 1966).
- Bies 2007 — *Bies W.* Schlange // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 12 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. S. 34–50.
- Brendich 2004 — *Brendich R. W.* Schlangenkönig // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 11 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2004. S. 54–56.
- Bryer 1980 — *Bryer A.* The Empire of Trebizond and the Pontos. London: Variorum Reprints, 1980.
- Bury 1912 — *Bury J.* A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. (A. D. 802–867). London: Macmillan and Company, 1912.
- Conrad 2002 — *Conrad J. A.* Polyphem // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 10 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. S. 1174–1184.
- Eremina 2010 — *Eremina V.* An international tale-type: “The City of Babylon” // Folklorica. Vol. 15. 2010. P. 99–128.
- Fehling 1977 — *Fehling D.* Polyphem und Rhampsinit im Dolopathos // Fehling D. Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie. Wiesbaden: Fr. Steiner, 1977. S. 89–97.
- Gregory 2005 — *Gregory T. E.* A History of Byzantium. Malden, MA; Oxford: Blackwell, 2005. (Blackwell History of the Ancient World).
- Griffith 1900 — *Griffith F. Ll.* Stories of the high priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas. Oxford: Clarendon Press, 1900.
- Hertel 1914 — *Hertel J.* Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, 1914.
- Keckskemét, Paunonen 1974 — *Keckskemét I., Paunonen H.* Die Märchentypen in den Publikationen der Finnisch-ugrischen Gesellschaft // Journal de la Société Finno-Ougrienne. T. 73. 1974. P. 206–265.
- Krumbacher 1897 — *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches. München: Oskar Beck, 1897.
- Lichtheim 1980 — *Lichtheim M.* Ancient Egyptian literature. Vol. 3: The Late Period. Los Angeles: Univ. of California Press, 1980.
- Mango 1960 — *Mango C.* The legend of Leo the Wise // Сборник радова. Византолошки институт. Књ. [= Т.] 65. Књ. [= №] 6 / Уред. Г. Острогорски. Београд: Научно дело, 1960. P. 59–93.
- Meltzer 1986–1987 — *Meltzer E. S.* “Once Upon a Time...” — Literary tales in Ancient Egypt: [Abstract] (SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987). [Личный архив автора].
- Nicol 1972 — *Nicol D.* The last centuries of Byzantium, 1261–1453. New York: St. Martin’s Press, 1972.
- Preger 1902 — *Preger Th.* Die Chronik vom Jahre 1570 (“Dorotheos” von Monembasia und Manuel Malaxos) // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 11. 1902. S. 4–15.

- Pusch 1979 — *Pusch E. B.* Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten. Munich; Berlin: Deutscher Kunstverlag, 1979. (Münchener Ägyptologische Studien; Bd. 38).
- Röhrich 1962a — *Röhrich L.* Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition // *Fabula*. 1962. No. 5. S. 48–71.
- Röhrich 1962b — *Röhrich L.* Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart: Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke: 2 Bd. Bern; München: Franke, 1962.
- Röhrich 1981 — *Röhrich L.* Drache, Drachenkampf, Drachentöter // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. Bd. 3 / Hrsg. von R. W. Brednich u. a. Berlin; New York: Walter de Gruyter. S. 787–820.
- Salter 2001 — *Salter D.* Holy and noble beasts: Encounters with animals in medieval literature. New York: Boydell and Brewer, 2001.
- Soden 1935 — *Soden W. von.* Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Daniel-erzählungen // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. T. 53. 1935. S. 81–89.
- Tougher 1994 — *Tougher Sh. F.* The wisdom of Leo VI // *New Constantines. The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies*, St Andrews, March 1992 / Ed. by P. Magdalino. Aldershot: Variorum; Brookfield, Vt.: Ashgate Pub. Co., 1994. P. 171–179.
- Winlock 1916 — *Winlock H. E.* Ancient Egyptian kerchiefs // *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*. Vol. 11. No. 11. 1916. P. 238–242.

References

- Aarne, A. (1908). *Vergleichende Märchenforschungen*. Druckerei der Finnischen Literaturgesellschaft. (In German).
- Abramzon M. G., & Ivanina, O. A. (2010). *Antichnye monety. Iz sobraniia Kerchenskogo istoriko-kul'turnogo zapovednika* [Antique coins. From the collection of the Kerch Historical and Cultural Preserve] (Vol. 2). (In Russian).
- Adontz, N. (1933–1934). L'Age et l'origine de l'empereur Basile I (867–886). *Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines*, 8(2), 475–500 (1933), 9(1), 223–260 (1934). (In French).
- Adrianova-Peretts, V. P., & Pokrovskaja, V. F. (2940). *Drevnerusskaia povest'* [Old Russian tales] (A. S. Orlov, Ed.). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Aly, W. (1921). *Völksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen: eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*. Vandenhoeck and Ruprecht. (In German).
- Amusin, I. D. (1958). Kumranskii fragment molitvy vavilonskogo tsaria Nabonida [Qumran fragment of the prayer of the Babylonian king Nabonidus]. *Vestnik drevnei istorii*, 1958(4), 104–117. (In Russian).
- Arkipov, I. S. (2013). Pistsy Mesopotamii v protopis'mennyi i rannedinasticheskii periody [Scribes of Mesopotamia in the Proto-literate and Early Dynastic Periods]. *Vestnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*, 2013(17, no. 118), 76–101. (In Russian).
- Arkipova, A. S., & Koz'min, A. V. (2010). Chego ne bylo u kitaitsev? Kommentarii k dvum mongol'skim zapisiam G. N. Potanina (skazochnye siuzhety ATU 1920N i ATU 852) [What didn't the Chinese have? Commentary on two Mongolian notes by G. N. Potanin (fairy stories ATU 1920H and ATU 852)]. In I. S. Smirnov (Ed.). *Kitai i okrestnosti: mifologiia, fol'klor, literatura: K 75-letiiu akad. B. L. Riftina* (pp. 159–183). RGGU. (In Russian).
- Asheri, D., Lloyd, A. B., & Corcella, A. (2007). *A commentary on Herodotus Books I–IV* (O. Murray, & A. Moreno, Eds., M. Brosius (Contribution), B. Graziosi, M. Rossetti, C. Dus, & V. Cazzato (Trans.)). Oxford Univ. Press.

- Baumann, W. (1975). *Die Sage von Heinrich dem Löwen bei den Slaven*. Otto Sagner. (In German).
- Belcher, S. (2004). Rahmenerzählung. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 11, pp. 164–172). Walter de Gruyter. (In German).
- Belenitskii, A. M., & Meshkeris, V. A. (1986). Zmei-drakony v drevnem iskusstve Srednei Azii [Dragon serpents in the ancient art of Central Asia]. *Sovetskaia arkheologiia*, 1986(3), 16–27. (In Russian).
- Belokurov, S. A. (1906). *O posol'skom prikaze* [About the Posolsky Prikaz]. Obshchestvo istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete. (In Russian).
- Belousov, A. F. (1977). Ocherki russkogo starozhil'cheskogo fol'klora Pribaltiki. I: Predaniia o raskole [Essays on Russian old-timer folklore in the Baltics. 1: Tales of the Schism]. In I. Chernov (Ed.). *Sbornik trudov Studencheskogo nauchnogo obshchestva filologicheskogo fakul'teta* (pp. 3–22). [Tartu State University]. (In Russian).
- Benfey, Th. (1859). *Pantschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen* (2 Vols.). F. A. Brockhaus. (In German).
- Bies, W. (2007). Schlange. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 12, pp. 34–50). Walter de Gruyter. (In German).
- Brendich, R. W. (2004). Schlangenkönig. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 11, pp. 54–56). Walter de Gruyter. (In German).
- Bryer, A. (1980). *The Empire of Trebizond and the Pontos*. Variorum Reprints.
- Buraeva, S. V. (2006). *Knizhno-rukopisnaia traditsiia staroobriadtssev Zabaikal'ia* [Book and manuscript tradition of the Old Believers of Transbaikalia] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences). (In Russian).
- Bury, J. (1912). *A history of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I. (A. D. 802–867)*. Macmillan and Company.
- Charpin, D. (2008). *Lire et écrire à Babylone*. Presses universitaires de France.
- Chartier, R. (1996). *Culture écrite et société: L'ordre des livres (XIV^e–XVIII^e siècle)*. Albin Michel. (In French).
- Chicherov, V. I. (1959). *Russkoe narodnoe tvorchestvo* [Russian folklore]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (In Russian).
- Conrad, J. A. (2002). Polyphem. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 10, pp. 1174–1184). Walter de Gruyter. (In German).
- D'iakonova, Iu. N. (1984). *Iakutskaja skazka (russko-iakutskie vzaimosviasi)* [Yakut fairy tale (Russian-Yakut interrelations)] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Institute of Russian Literature (Pushkinsky House), Academy of Sciences of the USSR). (In Russian).
- Dandamaev, M. A. (1985). *Politicheskaja istoriia akhemenidskoi derzhavy* [Political history of the Achaemenid state]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury — Nauka. (In Russian).
- Droblenkova, N. F. (1989). Skazanie o Vavilone [The Story of Babylon]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi, Vol. 2, Pt. 2*, pp. 351–357. Nauka. (In Russian).
- Droblenkova, N. F. (1997). “Skazanie” o Vavilone Mineinoi redaktsii i “opyt svoda” A. N. Veselovskogo [The “Legend” of Babylon in the Mineian version and the “experiment of a collection” by A. N. Veselovsky]. In A. A. Alekseev et al. (Eds.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 50, pp. 261–269). Dmitrii Bulanin. (In Russian).
- Endon, D. (1989). *Skazochnye suizhety v pamiatnikakh tibetskoi i mongol'skoi literature* [Fairy tale plots in monuments of Tibetan and Mongolian literature]. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury — Nauka. (In Russian).

- Eremin, I. P. (1945). *Povesti o Vavilone* [Tales of Babylon]. In *Istoriia russkoi literatury* (Vol. 2, Pt. 1, pp. 337–349). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Eremina, V. (2010). An international tale-type: “The City of Babylon”. *Folklorica*, 15, 99–128.
- Fehling, D. (1977). *Amor und Psyche: Die Schöpfung des Apuleius und ihre Einwirkung auf das Märchen, eine Kritik der romantischen Märchentheorie*. Fr. Steiner. (In German).
- Frank-Kamenetskii, I. G. (1934). Zhenshchina-gorod v bibleiskoi eskhatologii [Woman-city in Biblical eschatology]. In I. Iu. Krachkovskii (Ed.). *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti. 1882–1932: Sbornik statei* (pp. 535–548). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Gorelik, M. V. (2014). “Shapka Kazanskaia” Ivana IV Groznogo iz Oruzheinoi palaty [“Kazan Hat” of Ivan IV the Terrible from the Armory]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2014(2), 141–147. (In Russian).
- Gregory, T. E. (2005). *A history of Byzantium*. Blackwell.
- Griffith, F. L. (1900). *Stories of the high priests of Memphis*. Clarendon Press.
- Grintser, P. A. (1963). *Drevneindiiskaia proza (Obramlennaia povest')* [Ancient Indian prose (Framed Tale)]. Izdatel'stvo vostochnoi literatury. (In Russian).
- Hertel, J. (1914). *Das Pañcatantra. Seine Geschichte und seine Verbreitung*. B. G. Teubner. (In German).
- Ivanov, V[iach.] V[s.] (1987). Zmei [Serpent]. In S. A. Tokarev (Ed.). *Mify narodov mira: Entsiklopediia* (Vol. 1, pp. 468–471). Sovetskaia entsiklopediia. (In Russian).
- Kabashnikov, K. P. (1993). Skazka avantiurnaia [The adventure tale]. In K. P. Kabashnikov (Ed.). *Vostochnoslavianskii fol'klor: Slovar' nauchnoi i narodnoi terminologii* (pp. 312–313). Nauka i tekhnika. (In Russian).
- Kazhdan, A. P. (2012). *Istoriia vizantiiskoi literatury (850–1000 gg.): epokha vizantiiskogo entsiklopedizma* [History of Byzantine literature (850–1000): The age of Byzantine encyclopedism]. Aleteia. (In Russian).
- Kecskemét, I., & Paunonen, H. (1974). Die Märchentypen in den Publikationen der Finnisch-ugrischen Gesellschaft. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 73, 206–265. (In German).
- Kikot', D. (n. d.). Istoriia grekov v Rossii [History of Greeks in Russia]. *Gretsiia ot Greek.ru*. greek.ru/diaspora/history. (In Russian).
- Krumbacher, K. (1897). *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*. Oskar Beck. (In German).
- Krymskii, A. (1900). Sindbadova kniga [Sinbad book]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. T. 30 (59), pp. 7–8). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva “Izdatel'skoe delo” Brokgauz — Efron. (In Russian).
- Lebedeva, I. N. (1968). *Pozdnie grecheskie khroniki i ikh russkie i vostochnye perevody* [Late Greek chronicles and their Russian and Eastern translations]. Nauka. (In Russian).
- Lichtheim, M. (1980). *Ancient Egyptian literature, Vol. 3: The Late Period*. Univ. of California Press.
- Lipshits, E. E. (1949). Vizantiiskii uchenyi Lev Matematik (Iz istorii vizantiiskoi kul'tury v IX v.) [Byzantine scholar Leo the Mathematician (From the history of Byzantium culture of the 9th century)]. In B. D. Grekov et al. (Eds.). *Vizantiiskii vremennik* (Vol. 2, pp. 106–149). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Litvinskii, B. A. (1968). *Kangiuisko-sarmatskii farn (k istoriko-kul'turnym sviaziam plemen iuzhnoi Rossii i Srednei Azii)* [Kangyu-Sarmatian farn (the historical and cultural relations of the tribes of southern Russia and Central Asia)]. Donish. (In Russian).
- Los', I. L. (1891). Vavilonskoe tsarstvo [Babylonian kingdom]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. 5 (9), p. 330). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva “Izdatel'skoe delo” Brokgauz — Efron. (In Russian).

- Lyzlova, A. S. (2011). Redkie izdaniia v lichnom arkhive R. P. Lonina: sbornik "Vepsskie skazki" [Rare editions in the personal archive of R. P. Lonin: collection "Veps Tales"]. In Z. I. Strogal'shchikova (Ed.). *Vepsy i ikh kul'turnoe nasledie: sviaz' vremen (pamiati R. P. Lonina): Materialy pervoi mezhregional'noi kraevedcheskoi konferentsii "Loninskie chteniia", s. Sheltozero, 22 sentiabria 2010 g.* (pp. 100–106). Karel'skii nauchnyi tsentr RAN. (In Russian).
- Makhov, A. E. (Ed.) (2007). *Sad demonov: Slovar' infernal'noi mifologii Srednevekov'ia i Vozrozhdeniia* [Demon garden: Dictionary of infernal mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Intrada. (In Russian).
- Mango, C. (1960). The legend of Leo the Wise. In G. Ostrogorsky (Ed.). *Zbornik radova. Vizantološki institut* (Vol. 65, Book 6, pp. 59–93). Nauchno delo.
- Meletinskii, E. M. (2013). *Ot mifa k literature* [From myth to literature] (2nd ed., rev.). RGGU. (In Russian).
- Meletinskii, E. M., Nekliudov, S. Yu., Novik, E. S., & Segal, D. M. (2023). *Struktura volshebnoi skazki* [The structure of the fairy tale] (2nd ed., rev. and enl.). RGGU. (In Russian).
- Meltzer, E. S. (1986–1987). "Once Upon a Time..." — Literary tales in Ancient Egypt: [Abstract]. (*SSEA Symposium November 1986, ARCE/SC September 1987*) (Materials from the personal archive of the author).
- Meshcherskii, N. A. (1960). K voprosu o vizantiisko-slavianskikh literaturnykh svyaziakh [On the issue of Byzantine-Slavonic literary relations]. In A. M. Kosminskii (Ed.). *Vizantiiskii vremennik* (Vol. 17, pp. 57–69). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Meshcherskii, N. A. (1964). Problemy izucheniia slaviano-russkoi perevodnoi literatury XI–XV vv. [Problems of studying Slavic-Russian translated literature of the 11th–15th centuries]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (vol. 20, pp. 180–231). Nauka. S. 180–231 (In Russian).
- Miller, V. F. (1909). K skazkam ob Ivane Groznom [About the tales of Ivan the Terrible]. *Izvestiia otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Akademii nauk* (Vol. 14, pp. 85–104). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Naboko, M. V. (1994). Skazanie o Vavilone i novaia zapis' epicheskoi pesni o Zmee Tugarine [The legend of Babylon and a new recording of the epic song about the Tugarin Serpent]. *Zhivaia starina*, 1994(4), 9–10. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2016). *Legenda o Razine: persidskaia kniazhnia i drugie siuzhety*. [The legend of Razin: The Persian princess and other stories]. Indrik. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2019). *Fol'klorny landshaft Mongolii: Mif i obriad* [Folklore landscape of Mongolia: Myth and rite]. Indrik. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2021). V plenu u mongol'skoi nimfy [Captured by a Mongolian nymph]. *Zhivaia starina*, 2021(1), 2–6. (In Russian).
- Nekliudov, S. Yu. (2022). Defitsity i resursy inogo mira [Scarcity and resources of another world]. In D. I. Antonov, & O. B. Khristoforova (Eds.). *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaia sistema: Al'manakh* (Vol. 11, pp. 113–149). RGGU. (In Russian).
- Nicol, D. (1972). *The last centuries of Byzantium, 1261–1453*. St. Martin's Press.
- Oborneva, Z. E. (2017). Dokumenty RGADA o snosheniiakh Moskovskogo gosudarstva i Kakhetinskogo tsarstva na grecheskom iazyke i ikh perevodchiki (pervaia polovina XVII v.) [RGADA documents on relations between the Muscovite state and the Kakhetian kingdom in Greek and their translators (first half of the 17th century)]. *Otechestvennye arkhivy*, 2017(5), 18–23. (In Russian).
- Oparina, T. O. (2017). Svetskaia immigratsiia iz Gretsii v Rossiiu v kontse XVI — pervoi polovine XVII vv. [Secular Greek migration to Russia of the end of the 16th — first half 17th centuries]. *Vestnik MGIMO-Universiteta*, 2017(4, no. 55), 47–64. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-4-55-47-64>. (In Russian).

- Oppenheim, A. L. (1977). *Ancient Mesopotamia: Portrait of a dead civilization*. Univ. of Chicago Press.
- Ostrogorsky, G. (1963). *Geschichte des byzantinischen Staates*. C. H. Beck. (In German).
- Piotrovskii, M. B. (1977). *Predanie o khimiaritskom tsare As'ade al-Kamile* [The legend of the Himyarite king As'ad al-Kāmil] (P. A. Griaznevich, Ed.). Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury — Nauka. (In Russian).
- Pomerantseva, E. V. (1963). *Russkaia narodnaia skazka* [Russian folktale]. Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Popov, N. G. (1892). *Imperator Lev VI Mudryi i ego tsarstvovanie v tserkovno-istoricheskom ot-noshenii* [Emperor Leo VI the Wise and his reign in ecclesiastical and historical perspective]. 2-ia Tipografiia A. I. Snegirevoi. (In Russian).
- Potantin, G. N. (1891). Bogdo-Geser i slavianskaia povest' o Vavilonskom tsarstve [Bogdo-Geser and the Slavic tale of the Babylonian kingdom]. *Etnograficheskoe obzorenie, 1891* (Book 11, No. 4), 106–121. (In Russian).
- Potantin, G. N. (1899). *Vostochnye motivy v srednevekovom evropeiskom epose* [Eastern motifs in the medieval European epic]. Tipo-litografiiia Tovarishchestva I. N. Kushnerev. (In Russian).
- Potantin, G. (1906). [Notes]. In G. N. Potantin (Ed.). *Zapiski Krasnoarskogo podotdela Vostochno-Sibirskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva. Po etnografii, Vol. 1, Iss. 2: Russkie i inorodcheskie skazki Eniseiskoi i Tomskoi gubernii* (pp. 246–266). Parovaia tipografiiia N. I. Orlovoi. (In Russian).
- Preger, Th. (1902). Die Chronik vom Jahre 1570 (“Dorotheos” von Monembasia und Manuel Malaxos). *Byzantinische Zeitschrift, 11*, 4–15. (In German).
- Prokuratova, E. V. (2002). *Knizhnaia i literaturnaia traditsiia krest'ian-starobriadtsev Udorskogo kraia v kontse XVIII — XX vv.* [Book and literary tradition of Old Believer peasants of the Udor kray, end of the 18th — 20th centuries] (Cand. Sci. (Philology) Thesis, Syktyvkar State University). (In Russian).
- Pusch, E. B. (1979). *Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten*. Deutscher Kunstverlag. (In German).
- Pypin, A. N. (1854). Starinnaia russkaia skazka o Vavilonskom tsarstve [An old Russian fairy tale about the Babylonian kingdom]. In *Izvestiia Akkademii nauk po Otdeleniiu russkogo iazyka i slovesnosti* (Vol. 3, pp. 313–320). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Pypin, A. N. (1857). *Ocherk literaturnoi istorii starinnykh povestei i skazok russkikh* [Essay on the literary history of old Russian stories and fairy tales]. Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Pypin, A. N. (1898). *Istoriia russkoi literatury* [History of Russian literature] (Vol. 2). Tipografiia M. M. Stasiulevicha. (In Russian).
- Radenkovich, L. (2011). Izvesten li iuzhnyim slavianam leshii? [Is the leshy known to the southern Slavs?]. *Zhivaia starina, 2011*(4), 34–37. (In Russian).
- Röhrich, L. (1962a). Die mittelalterlichen Redaktionen des Polyphem-Märchens (AT 1137) und ihr Verhältnis zur außerhomerischen Tradition. *Fabula, 1962*(5), 48–71. (In German).
- Röhrich, L. (1962b). *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart: Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke* (2 Vols.). Franke. (In German).
- Röhrich, L. (1981). Drache, Drachenkampf, Drachentöter. In R. W. Brednich et al. (Eds.). *Enzyklopädie des Märchens* (Vol. 3, pp. 787–820). Walter de Gruyter. (In German).
- Runciman, S. (1965). *The fall of Constantinople. 1453*. Cambridge Univ. Press.
- Salmina, M. A. (1979). Khronika Konstantina Manassii kak istochnik Russkogo khronografa [Chronicle of Constantine Manasseh as a source of the Russian chronograph]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 33, pp. 279–287). Nauka; Leningradskoe otdelenie. (In Russian).

- Salter, D. (2001). *Holy and noble beasts: Encounters with animals in medieval literature*. Boydell and Brewer.
- Semenov, A. A. (1903). *Etnograficheskie ocherki Zeravshanskikh gor Karategina i Darvaza* [Ethnographic essays on the Zeravshan mountains of Karategin and Darvaz]. Skoropechatnia A. A. Levinsona. (In Russian).
- Shafranskaia, E. F. (2008). *Ustnoe narodnoe tvorchestvo* [Folklore]. Izdatel'skii tsentr "Akademii". (In Russian).
- Shaikin, A. A. (1975). K voprosu o zhanre Skazaniia o Vavilone grade [To the question of the genre legends of Babylon City]. In *Russkaia literatura: Sb. st. Kazakhsk. gos. ped. in-ta im. Abaia* (Vol. 5, pp. 87–94). (In Russian).
- Shepeleva, L. S. (1953). Kul'turnye svyazi Gruzii s Rossiei v X–XVII vekakh [Georgia's cultural ties with Russia in the 10th–17th centuries]. In V. P. Adrianova-Peretts (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 9, pp. 297–322). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Shost'in, A. P. (1893). Magisterskii disput: Popov N. G. Imperator Lev VI Mudryi i ego tsarstvovanie v tserkovno-istoricheskom otnoshenii. M., 1892 [Master's dispute: Popov N. G. Emperor Leo VI the Wise and his reign in ecclesiastical and historical perspective. Moscow, 1892]. *Bogoslovskii vestnik*, 2(6), 535–545. (In Russian).
- Skripil' M. O. (1953). Skazanie o Vavilone grade [The legend of Babylon city]. In V. P. Adrianova-Peretts (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 9, pp. 119–144). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Smirnov, F. A. (1896). Lev, vizantiiskie imperatory [Leo, Byzantine emperors]. In *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* (Vol. 17, pp. 449–450). Tipo-Litografiia I. A. Efrona; Tipografiia Aktsionernogo obshchestva "Izdatel'skoe delo" Brokgauz — Efron. (In Russian).
- Soboleva, L. S. (2006). *Rukopisnaia literatura Urala: nasledovanie traditsii i obretenie samobytnosti* [Manuscript literature of the Urals: inheritance of traditions and acquisition of identity] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Ural State Institute named after A. M. Gorky). (In Russian).
- Soden, W. von (1935). Eine babylonische Volksüberlieferung von Nabonid in den Danielerzählungen. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 53, 81–89. (In German).
- Speranskii, M. N. (1914). *Istoriia drevnei russkoi literatury* [History of Old Russian literature] (n. e.). (In Russian).
- Sreznevskii, I. I. (1876). *Svedeniia i zametki o maloizvestnykh i neizvestnykh pamiatnikakh* [Information and notes about little-known and unknown monuments] (Vol. 2). Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. (In Russian).
- Tougher, Sh. F. (1994). The wisdom of Leo VI. In P. Magdalino (Ed.). *New Constantines: The rhythm of imperial renewal in Byzantium, 4th–13th centuries: Papers from the Twenty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992* (pp. 171–179). Variorum; Ashgate Pub. Co.
- Trotskii, I. (1934). Antichnyi mif i sovremennaia skazka [Ancient myth and modern fairy tale]. In I. Iu. Krachkovskii (Ed.). *Sergeiu Fedorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti. 1882–1932: Sbornik statei* (pp. 521–534). Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. (In Russian).
- Tsendina, A. D. (2003). Indiiskie skazochno-povestvovatel'nye traditsii v fol'klоре mongol'skikh narodov [Indian fairy-tale-narrative traditions in the folklore of Mongolian peoples]. In N. I. Nikulin (Ed.). *Buddizm i literature* (pp. 379–401). IMLI RAN. (In Russian).
- Tudorovskaia, E. A. (1976). Skazki o Borme Iaryzhke (Vavilonskoe tsarstvo) [Tales of Borma Yaryzhka (Babylonian Kingdom)]. In A. A. Gorelov (Ed.). *Russkii fol'klor: Istoricheskaia zhizn' narodnoi poezii* (Vol. 16, pp. 173–185). Nauka. (In Russian).
- Tumilevich, F. V. (1947). *Pesni kazakov-nekrasovtsev* [Songs of the Nekrasov Cossacks] (P. G. Bogatyrev, Ed.). Rostizdat. (In Russian).

- Tvorogov, O. V. (1979). Antichnye mify v drevnerusskoi literature XI–XVI vv. [Ancient myths in Old Russian literature of the 11th–16th centuries]. In D. S. Likhachev (Ed.). *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* (Vol. 33, pp. 3–31). Nauka; Leningradskoe otdelenie. (In Russian).
- Udal'tsova, Z. V., & Litavrin, 1989 G. G. (Eds.). *Kul'tura Vizantii* [Byzantine culture [Byzantine culture], [Book 2]: *Vtoraia polovina VII — XII v.* [Second half of the 7th — 12th centuries]. Nauka. (In Russian).
- Veselovskii, A. N. (1876). Otryvki vizantiiskogo eposa v russkom: Povest' o Vavilonskom tsarstve [Fragments of Byzantine epic in Russian epic: The Tale of the Babylonian Kingdom]. In P. A. Gil'tebrandt (Ed.). *Slavianskii sbornik* (Vol. 3, pp. 122–165). Izdanie Peterburgskogo otdeleniia Slavianskogo komiteta. (In Russian).
- Veselovskii, A. N. (1921). *Slavianskie skazaniia o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline* [Slavic legends about Solomon and Kitovras and Western legends about Morolf and Merlin] (Vol. 1). Dvenadsataia gosudarstvennaia tipografiia. (In Russian).
- Volkova, T. F. (2012). *Literaturnoe tvorchestvo ust'-tsilemskikh krest'ian v kontekste pechorskoi rukopisno-knizhnoi traditsii: XVIII–XX vv.* [The Ust-Tsilma peasants' literary compositions in the context of the Pechora manuscript and book tradition: 18th–20th centuries] (Dr. Sci. (Philology) Thesis, Syktyvkar State University). (In Russian).
- Vysotskii, A. S. (2022). Svoeobrazie russkoi skazki “Fedor Bermiatin” v kontekste mifotvorchestva iukagirov [The originality of the Russian fairy tale “Fedor Bermiatin” in the context of the mythmaking of the Yukaghirs]. *International Journal of Humanities and Natural Sciences*. 2022(12-4, no. 75), 118–121. <https://doi.org/10.24412/2500-1000-2022-12-4-118-121>. (In Russian).
- Wilhelm, G. (1982). *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (In Russian).
- Winlock, H. E. (1916). Ancient Egyptian kerchiefs. *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 11(11), 238–242.
- Zhdanov, I. N. (1891). Povesti o Vavilone i “Skazanie o kniazekh Vladimirskikh” [Tales of Babylon and “The Tale of the Princes of Vladimir”]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, Pt. 276(6), 247–288. (In Russian).
- Zhdanov, Iv. (1895). *Russkii bylevoi epos: Issledovaniia i materialy* [Russian epic: Research and materials]. Izdanie L. F. Panteleeva. (In Russian).
- Zhuravlev, D. (2020, June 6). Ob izobrazhenii zmei v antichnom iskusstve [On the representation of a snake in ancient art. *Blog Istoricheskogo muzeia*. <https://blog.mediashm.ru/?p=2861>. (In Russian).
- Zimin, A. A. (1964). Otgoloski sobytii XVI v. v fol'klоре [Echoes of the 16th century events in folklore]. In N. E. Nosov et al. (Eds.). *Issledovaniia po otechestvennomu istochnikovedeniiu: Sbornik statei, posviashchennykh 75-letiiu S. N. Valka* (pp. 404–414). Nauka. (In Russian).

* * *

Информация об авторе

Сергей Юрьевич Неклюдов

*доктор филологических наук
профессор, Лаборатория теоретической
фольклористики, Школа актуальных
гуманитарных исследований, Российская
академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ
Россия, 119571, Москва, пр-т
Вернадского, д. 82
Тел.: +7 (499) 956-96-47
профессор, Центр типологии и
семиотики фольклора, Российский
государственный гуманитарный
университет
Россия, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская
пл., д. 6
Тел.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*

Information about the author

Sergey Yu. Nekliudov

*Dr. Sci. (Philology)
Professor, Center for Theoretical Folklore
Studies, School for Advanced Studies in
the Humanities, The Russian Presidential
Academy of National Economy and Public
Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospekt
Vernadskogo, 82
Tel.: +7 (499) 956-96-47
Professor, Centre for Typological and
Semiotic Folklore Studies, Russian State
University for the Humanities
Russia, 125993, GSP-3, Moscow, Miusskaya
Sq., 6
Tel.: +7 (495) 250-69-31
✉ sergey.nekludov@gmail.com*