

УДК 398.22:81'366.53
DOI 10.25587/m2885-1284-3790-o

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет

ОТРАЖЕНИЕ ИЛЬИНА ДНЯ В ЭПИЧЕСКИХ И ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Аннотация. Цель работы – выявление роли и места Ильина дня в опозитизированной календарной картине мира у некоторых народов Передней Азии, Европы, лесной полосы Северной Азии и сопредельных областей. Основным методом исследования является сравнительный анализ эпических и фольклорных текстов, соотнесенный с экологией. Работа представляется актуальной в связи с близостью главных черт образов эпических героев почти во всей Евразии – указанием на устойчивость структуры исходной модели мифа, что, на наш взгляд, объясняется происхождением из общего источника. Вероятнее всего, это календарный миф и его узловые точки – переломы погоды в середине сезонов. Показано, что первые тексты, свидетельствующие о важной сакральной роли событий середины летнего сезона, относятся к началу II тыс. до н. э. (древние хетты, праздник Пуруллия). В основе ритуала лежал «основной миф» о борьбе Бога Грозы со Змеем, общее наследие народов индо-европейской языковой семьи. Выявлены природные маркеры Ильина дня. В текстах, относящихся к лесной полосе Северной Евразии («Калевала», «Карельские эпические песни», обско-угорские тексты и др.), события Ильина дня – проливные грозовые дожди начала августа, сменяющие жаркую сухую погоду июля, отражены как преодоление героями «огненной» преграды (река, потоп) на пути к северу («стране» прохлады и влаги). Доминирование числового комплекса 6-7 в «Калевале» и карельских эпических песнях является свидетельством в пользу начала отсчета календарного времени с событий Ильина дня. Высказано предположение о структуре календарного мифа, в котором новый цикл начинается с событий Ильина дня (древнеармянский языческий календарь, календари селькупов и др.). Противоположная картина наблюдается в обско-угорских текстах с абсолютной доминантой числового комплекса 7-6, что служит доводом об отсчете «летней дороги солнца» с даты зимнего солнцестояния. В текстах, относящихся к Малой Азии, Кавказу, события Ильина дня облечены в форму борьбы героя с драконом, Змеем или Гидрой – мифологизированными причинами летней засухи. Рассмотрены описания особенностей зачатия и рождения героя в контексте календарного мифа. В текстах, относящихся к лесной зоне Евразии, а также кельтских, зачатие героя соотнесено с Ильиным днем. Временем активной деятельности героев (символы яркого света) является летний сезон, по завершении которого (то есть «жизни»), они уходят в «камень-тьму».

Ключевые слова: Ильин день; последний герой; змееборчество; стрелок в Солнце; Бог Грозы; числовой комплекс 6-7; календарный миф; календарная картина мира; синкретические образы; зачатие и рождение героя.

G. S. Vrtanesyan

The depiction of the St. Elijah's Day in epic and folklore texts

Abstract. The aim of the work was an attempt to identify the role and place of the St. Elijah's Day in the poetized calendar picture of the world. The main method of research was a comparative analysis of epic and folklore texts, correlated with ecology. The work was relevant due to the proximity of the main features of the images of heroes in almost all of Eurasia – an indication of the stability of the structure of the original model of the myth. This can be explained only by the origin from a common source. It is a calendar myth, and its nodal points are weather fractures in the middle of the seasons. It is shown that the first texts testifying to the important sacred role of the events of the middle of the summer season belong to the beginning of the second millennium

ВРТАНЕСЯН Гарегин Суренович – к. тех. н., консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия.

E-mail: veges2011@yandex.ru

VRTANESYAN Garegin Surenovich – Candidate of Technical Sciences, Consultant of the Centre for the study of religions, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: veges2011@yandex.ru

BC (ancient Hittites, the holiday of Purulliya). The ritual is based on the “main myth” about the struggle of the Thunder God with the Serpent, the common heritage of the peoples of the Indo-European language family. Natural markers of the Elijah’s Day were identified. It was revealed that in the texts related to the forest zone of Northern Eurasia (*Kalevala*, *Karelian epic songs*, Ob-Ugric texts, etc.), the events of Elijah’s Day – torrential thunderstorms of early August, replacing the hot dry weather of July, are reflected as the heroes overcoming the “fiery” barrier (river, flood) on the way to the north (the “country” of coolness and moisture). The dominance of the 6-7 numerical complex in the *Kalevala* and Karelian epic songs is an evidence in favor of the beginning of the calendar time from the events of the Elijah’s Day. An assumption was made about the structure of the calendar myth, in which a new cycle began with the events of the Elijah’s Day (the ancient Armenian pagan calendar, Selkup calendars, etc.). The opposite picture is seen in the Ob-Ugric texts, with the absolute dominance of the 7-6 numerical complex, the argument about counting the “summer road of the sun” from the date of the winter solstice. In the texts that relate to the southern regions (Asia Minor, the Caucasus), the events of the Elijah’s Day are clothed in the form of a hero’s struggle with a dragon, a snake or a hydra – mythologized causes of the summer drought. The descriptions of the features of the conception and birth of the hero, in the aspect of the calendar myth, were considered. In the texts related to the forest zone of Eurasia, as well as Celtic, the conception of the hero is correlated with the Elijah’s Day. The summer season is the time of intense activity of the heroes (symbols of bright light), at the end of which (i. e. “life”), they go into the “stone-darkness”.

Keywords: Elijah’s Day; last hero; snake fighting; God of Thunderstorms; shooter in the sun; 7-6 numerical complex; calendar myth; calendar picture of the world; syncretic images; conception and birth of the hero.

Введение

Отражение природных реалий в фольклорных текстах, особенно архаичных, наблюдается у всех народов. По-видимому, это календарный миф, и его узловые точки – это переломы погоды в середине сезонов. Непорочное зачатие и чудесное рождение героя, как отражение мифа об умирающей и воскресающей природе, на сегодня – аксиома (см. библиогр. к работе [1, с. 205–228]). Работы о роли и значении узловых точек календаря (в т. ч. Ильина дня) в хозяйственной и обрядовой практике также хорошо известны [2, с. 53, 62, 75, 101, 102, 113, 114, 129, 148, 167, 177, 194, 206, 234, 251, 262, 274]. Однако, семантика этих явлений, особенно в контексте героического эпоса, ушла в тень, заслоненная описаниями битв, сражений, оружия, коня, снаряжения героя и др. (см. напр. [3]). При исследовании образов героев также не находит полноценного отражения тезис о двуприродности героя, его промежуточное положение между полюсами верха и низа, «добра» и «зла», света и тьмы (см. мотивы J23, F14, I4d1, K9 [4]).

Е. Аспелин, оценивая семантику «Калевалы», назвал её основной идеей воспевания сме- ны сезонов года, лета и зимы [5, р. 4–8], что вполне приемлемо. Та же идеологема лежит, по мнению автора, в основе большинства древнейших фольклорных и эпических текстов. Многие эпические тексты (если не большинство) мозаичны, представляя набор внешне не связанных сюжетов (эпизодов). Но внутренняя логика появляется, если их рассматривать как картину календарных событий, со временем трансформированных под воздействием миграций, изменения климата и хозяйственно-культурного типа.

Известны и случаи гипертрофированного толкования реалий в духе архаики. В целом приемлемый подход к трактовке лунно-солярных мифов [6] критиковался за чрезмерное «упрощение» метафорического восприятия мира [7, с. 254]. В том же «ключе» хриплость голоса героя палеоазиатского мифологического цикла – Ворона, объяснялась сухостью воздуха, что привело к соотносению созвездия Ворона с сухим сезоном и противопоставлением его духам водных стихий [8, с. 198].

Перейдем к астрономическим реалиям. С зимнего солнцестояния Солнце, находящееся на южной части небосвода, начинает свой обратный путь на север, завершая его в конце июня в день летнего солнцестояния, после начинается сокращение светлой части суток. Но на севере (выше 50° СШ), в целом, суточная освещенность после летнего солнцестояния почти не изменяется (эффект белых ночей), и её сокращение становится особенно заметным после Ильина дня. Поэтому «летняя дорога» Солнца для наблюдателя, мало искушенного в деталях астрономических наблюдений, завершается через семь сидерических лунных месяцев и приходится на конец июля – начало августа, совпадая с событиями Ильина дня. С этого события начинается отсчет зимней

дороги Солнца (6 сидерических месяцев), завершающейся зимним солнцестоянием при годовом календарном цикле в 13 лунных месяцев. Это обстоятельство отразилось и на числовом облике эпических и фольклорных текстов народов Сибири. Это в первую очередь обские угры, а также некоторые сопредельные народы Западной Сибири [9, с. 31–34; 10, с. 535–536].

Набор естественных (природных) маркеров событий, сопряженных с Ильиным днем, разнообразен, как и летняя природа. Отметим лишь наиболее показательные. Первое – последовательное сочетание символов огня и воды. Далее, в лесной полосе Евразии – это завершение линьки водоплавающих и гона медведей. Третье – выход из неглубоких водоемов (Нижнего мира) крупных копытных (лося, оленя, марала и др.) из-за охлаждения воды и уменьшения числа кровососущих насекомых. И, наконец, это начало сбора дикоросов (ягод, сараны и др.), которые в мифах сопряжены с контактами представителей Нижнего мира: находкой безродными девочками «младенца-людоеда» или попаданием в медвежью берлогу [10, с. 532–533]. В более южных регионах роль ягод в качестве средства для зачатия богатырей играют яблоки, поспевающие к началу августа [11, с. 292; 12, с. 97]. Ещё два природных маркера – это горох и лен, уборка которых начинается в августе [13, с. 180–181, 451–452] (см. сюжет: медведь похищает сборщицу льна [14, с. 270]).

Переднеазиатские тексты

Наиболее древние тексты с описаниями событий Ильина дня (известные автору) датируются временем древнехеттского царства (XVIII–XVI вв. до н. э.). События, предшествующие Ильину дню, описаны так: «Когда в городе Нерике дожди уничтожились», то «гора Цалияну желала (просила) дождя». В культовый комплекс Бога Грозы, которому поклонялись в городе Нерик, входила и его «резиденция» на горе Цалияну. В основе сюжета лежит конфликт между Богом Грозы и его противником в образе Змея. Бог Грозы располагался наверху – на вершине горы, скалы, мирового дерева и др., и оттуда метал каменные перуны в змея, занимавшего низ (подножие скалы, горы, корни). Этот сюжет является частью «основного мифа» и «общего наследия древних индоевропейских традиций» [15, с. 7].

Ежегодное исполнение ритуала (Пуруллия) и в столице хеттской империи Хаттусе указывает на его календарный характер. Он начинался с того, что Богу Грозы «возвращали» потерянные им глаза и сердце, отнятые у него Змеем после проигранной первой схватки [16, с. 27, 28]. В разных вариантах мифа Бог Грозы, проиграв первый раунд схватки Змею Илуянке (хетты) или Тифону (др. греки), лишался в итоге глаз, сердца (хетты) [17, р. 10–13], глаз и сухожилий на ногах (Зевс, др. греки) [18, с. 10], становясь калекой. Спустя некоторое время сын Бога Грозы и дочь Змея женятся, и жених получает (или выпрашивает) у «тестя» в подарок глаза и сердце отца. Вставив их на место, Бог Грозы во второй схватке убивает, расчленяет Змея и сжигает его. Та же участь не минует и собственного сына Бога Грозы, ставшего на сторону тестя.

В хеттском варианте мифа жена Бога Грозы после первого поражения уходит к Змею [15, с. 118–132, 136–164]. Этот мотив «предательства женщины» широко известен в фольклоре и эпосе Евразии. Например, Давид Сасунский был убит из засады у родника стрелой своей внебрачной дочери [11, с. 317]. Богиня Калташ изменила мужу, богу верха Нуми-Торум, с богом Низа (Куль отыр, манси). Ноги Алтая Буучая были искалечены в детстве матерью или тетей. Можно отметить и Алтай Куучина, преданного сестрой и женой, а также селькупского героя Итю, преданного сестрой, которая стала женой людоеда Пюнегусе [19, с. 53, 54, 59, 64] и др.

Действующими лицами в сюжете змееборчества являются Бог Грозы с домочадцами (жена, сын) и Змей, являющийся причиной вселенского зла – засухи. Основа конфликта – доступ к водным ресурсам (реке, источнику). Полноценной генеалогии Бога Грозы в хеттском мифе нет, известно лишь то, что Бог Грозы отнял трон у отца Кумарби, главного бога третьего по счету поколения богов [20, с. 303]. В древнегреческой версии Зевсу («светлое небо»), являющемуся третьим поколением богов, мать Рея помогает свергнуть отца Кроноса (предательство женщины). По Гомеру, Зевс имел две основные природные функции – это громовержец и насылатель ливней [21, с. 382–384].

Герой-змееборец Авестийский Керсаспа раскрывается в зороастрийских текстах пехлевийского периода как образ, отличающийся противоречивостью. В число его героических деяний входят убийство трех драконов, в т. ч. и Срвара, «полного яда, глотавшего коней и людей»,

и гигантской птицы Камак, задерживающей крыльями дождь и заслоняющей Солнце. Он является последним сыном Триты (то есть «вод»), представляя четвертое и последнее поколение героев [22, с. 97]. Убивая дракона Срвара, «глотающего коней и людей», он тем самым управляет кругооборотом воды, связь со стихией воды – одна из основных его черт. На земле и хтонической сфере они прямые (змееборец и сын Триты), а в небесной – опосредованные: убийство птицы Камак, препятствующей круговороту воды в Среднем мире. По сути, это – регулятор, «хозяин» оптимума воды в Среднем мире. Подчеркнут и мотив его конфликта с огнем [21, с. 525]. «Огонь» в календарных реалиях – наиболее жаркий период года, «верхушка лета», то есть июль с избытком Солнца.

Сюжет убийства Санасаром (дедом Давида Сасунского) вишапа (дракона), стерегущего родник с водой у Зеленого города [12, с. 129–130], причины засухи (предтеча неурожая зерна, голода, в традиции поливного земледелия) и жажды, вполне может быть вплетен в канву события. Сюжет с убийством дракона в других эпических традициях также связан с огнем и завершается дождем и наводнением.

Подвиги Геракла (сына Зевса) тоже можно включить в описываемое событийное поле (календарный миф). Наиболее близким по своей форме и семантике является убийство Лернейской гидры. Без прижигания огнем мест «отруба» её невозможно убить. Учитывая гидрологический режим Лернейской долины в Аргосе [23, с. 114, 115], можно считать, что образы Лернейской гидры и змеино-го дракона Срвара имеют близкую семантику (несмотря на, возможно, их разный облик), т. к. в обоих случаях отражена реальность – катастрофические последствия разливов рек, связанных в первую очередь с дождями и паводками зимнего и летнего (Ильин день) сезонов, и наносящих ущерб хозяйству.

Локус описанных выше событий – Передняя (Малая) Азия (армяне, греки, иранцы, хетты). Это касается и образа Геракла, генезис которого имел малоазиатские корни. В Беотии святилища Геракла, как «чужака», располагались вне стен акрополя в отличие от своих беотийских (Кадма, Семелы и др.). Гераклиада в привычном (и позднем) каноническом виде была творением аргивян и была оформлена, по-видимому, лишь к VII в. до н. э. [24, с. 284–291].

Стрелок в Солнце

Борьба с жарой и засухой служит основой мифов, в которых описываются убийства «лишних» Солнц, имеющих прямое отношение к обсуждаемой проблеме. Подобные мифы известны в Южной Азии (Китай, Индия, Индокитай, Индонезия и др.) и в меньшей степени в Передней Азии (Армения, Грузия, Иран и др.; см. мотивы A2a, A37A в [4]). События происходят на фоне жесточайшей засухи, и снижение уровня инсоляции является главной задачей героя. Летнее солнцестояние (конец июня), как время «убийства» солнца, более всего, казалось бы, отвечает реалиям. Можно сослаться, например, на соревнование в стрельбе из лука по модели солнца у хоринских бурят (праздник Сур Харбан), приуроченного к летнему солнцестоянию. Но июль всегда жарче июня, что и подтверждает название июля «гани» («безумной жары») в некоторых версиях бурятских календарей [25, с. 21, 45]. Следовательно, это может быть только август с его дождями после Ильина дня.

Подтверждением сказанному служит отсутствие мифа о стрелке в Солнце в Сибири, Северо-Восточной Азии (чукчи, коряки, эвены, юкагиры, эскимосы). Исключение представляет единственный вариант мифа у тундровых ненцев. Северная граница ареала бытования мифа «стрелок в Солнце» на Востоке проходит по Амуру, Южной Сибири (мотивы A2a, A37A в [4]). Более поздняя версия мифа о стрелке в круглую мишень на голове (условно сюжет «Вильгельм Тель») известна в армянской, болгарской, венгерской, немецкой, карельской и др. традициях [26, с. 134–140].

Главное отличие этих двух групп мифов: в первой группе причина жары и засухи находится на небе (мифы «стрелок в Солнце»), во второй – на земле (Змей, дракон). Отметим, что оба способа понижения температуры могут быть причудливо переплетены. Санасар, герой первого поколения эпического цикла «Сасунские удалцы», для получения согласия тестя на брак сбивает яблоко (символ Солнца) с ворот города будущего тестя, царя Медного города. Спасая от засухи Зеленый город, он убивает дракона у родника [11, с. 129–130]. Текстов «победитель дракона» в Сибири и на Севере не обнаружено (мотив K38A в [4]).

Отражение Ильина дня в текстах карел и обских угров

В первую очередь, это тексты «Калевалы» [27, 28] и эпические песни карел [29]. Вхождение события в семантическое поле Ильина дня, кроме текстовых свидетельств, определялось по наличию числовых комплексов (ЧК) 7-6 и 6-7, как числовых маркеров летней и зимней «дорог» Солнца [9, с. 23–27]. Они есть в сюжетах, где пик жары июль («огонь») сменяется на прохладный и дождливый («поток», «запруда») август. С этим соотносится сюжет «Лемминкяйни на пиру в Пяйвёле» (песни № 8, 28, 36, 39, 45, 64, 73, 76, 86, 108). По мотиву им близки песни «Каакомиэли в Похьёле» (№ 1) и «Иван на пиру в Пяйвёле» (№ 77) [29]. Их структура единообразна: это описание трех смертей, которые ждут смельчаков, Лемминкяйни (песни № 8, 28, 36, 39, 45, 64, 73, 76, 86, 108), Вайнямейнена (песня № 1) или Ивана (песня № 77) на пути в Пяйвёлу. На первом месте стоит описание огненной преграды до неба (водопад, скала, пропасть), которая завершается огненным орлом, сидящим на огненных ветвях березы. Соотнесение орла с верхом и Солнцем (огнем небесным) очевидно: орел небесный говорит: «Хорошо ты это сделал, что березоньку оставил, дерево породы славной, где бы птички отдыхали, где б сидеть удобно было. Тут пернатый выбил пламя, огненную искру высек» [28, с. 32]. Для преодоления огненной преграды Иван призывает Отца-небо и Мать-землю: «Подними тучу с востока, лей дождем день и ночь, потуши огненную пропасть» [29, с. 171]. Описание второй «смерти» – препятствия, в песнях варьируется. Это и огненная изгородь, повитая ящерицами и змеями (песня № 76), большая змея (песня № 86), огненный остров (песня № 108). Третье препятствие – медведи и волки, привязанные к воротам Похьёлы стальными цепями (песни № 28, 36, 39, 45, 64 [29, с. 73, 86, 95, 105, 145]). Иногда остается лишь одно препятствие – огненная береза с орлом, которую срубает Лемминкяйни (песня № 8) [29, с. 42]. При вариации видов второй и третьей смерти, первая всегда связана с «огнем-жарой» (июль, макушка лета). Упоминание ящериц и змей также понятно: жаркий июль – время максимума их активности. Кроме того, эти описания указывают на неодолимое влечение (стремление) героев к северу. Похьёла/Пяйвёла является в поэме обозначением «страны» (стороны) Севера. Однако, если соотнести сюжеты с реалиями, нахождением солнца в северной части неба в летний сезон, то окажется, что их тяга к северу (Похьёла) может быть связана с необходимостью погасить его избыточную мощь. В этом контексте рассмотрим сюжет о засаде стрелка Евкахайнен на главного героя Вайнемейнена, когда тот едет верхом на желтом (цвета гороха и соломы) лосе в Похьёлу за невестой. Промахнувшись два раза, стрелок подстреливает лося-коня (символа солнца), и Вайнемейнен падает в море, где проводит на волнах 6–7 лет [27, с. 32]. Указание на цвет коня-лося (гороха и соломы!) соотносит время события с августом и «старым» Солнцем.

Реалии Ильина дня отразились и в описании поимки Небесного лося Хийси Лемминкайнем с помощью Громовника Укко: «И промолвил Лемминкайнен: Укко, – ты мой бог всевышний! Тучи в небе ты содержишь, Облаками управляешь, Отвори ты свод небесный, Твердь воздушную раскрой ты, Ниспусти ты град железный, Ты пошли комки железа, В гриву жеребенка Хиси, Белолобому на спину» [27, с. 74].

В хантыйском тексте «Огненный потоп» сына ослушника бога неба Торума пытаются сжечь за непокорность и связь с женой слуги, но после огня остается только озеро с плавающим гусенком. В наказание за растущую славу в народе своего сына, бог Торум намерен смести народ земли «огненным потоком», но опять без успеха, благодаря находчивости сына (ханты) [30, с. 70–73].

В эпических песнях ЧК 6-7 является неотъемлемой частью знаковых сюжетов. В книге «Карельские эпические песни» в песнях № 5 и 23 «Анни отвергает жениха» – это «пояски-юбочки» [29, с. 38, 67]; в песне № 31 «Вайнямёйни и дева лосось»: «Там он плавал шесть лет, скитался он и седьмое лето, Всего он блуждал восемь лет, а в общем и девять лет» [29, с. 80] (последнее – сравнение со сроками родов). В песне № 93 «Вайнямёйни и Илмойллини сватаются в Похьёле»: «Вайнямёйни в море упал, там проплавал шесть лет, прокачался семь лет» [29, с. 210]. В песне № 115: Вайнямёйни, подстреленный Иваном Лаппалайне, «плавал 6 лет, качался 7 лет» [29, с. 237]. В песне № 8 «Лемминкяйни на пиру в Пяйвёле»: «Лишь немного ты проедешь, Ты встретишь огненный водопад, В водопаде огненный утес, На утесе огненная береза, На березе огненный орел, У него язык длиной в шесть копий, У него крылья в семь лодок длиной» [29,

с. 41]. Как мы видим, ЧК 6-7 фиксируется неоднократно и в эпических песнях, и соотнесен с сюжетами, в которых участвуют главные герои Вайнямёйни, Лемминкяйни, Иван Лаппалайне и др., имеющие прямое отношение к Ильину дню. Анализ причин их выбора в качестве главных действующих лиц сюжетов, связанных с Ильиным днем, хотя и важен для выявления семантики образов, но выходит за рамки работы. Ранее нами в работе «Календарно-числовые особенности эпических текстов» был выявлен факт практического отсутствия ЧК 7-6 [9, с. 29] и в текстах разных переводов «Калевалы», и в текстах карельских эпических песен [29]. С опорой на сказанное, этот факт можно объяснить тем, что отсчет календарного времени в карельской модели мироустройства начинался с Ильина дня, середины «большого лета», после которого начиналась зимняя «дорога» Солнца, соотнесенная с резким уменьшением инсоляции и началом «умирания» Солнца. Реликты этой практики, хотя она достаточно архаичная, сохранились в различных календарных традициях. Известны селькупские календари, в которых отсчет зимнего периода начинался после Ильина дня (2 августа) [10, с. 537]. В языческом календаре армян (III в. н. э.) началом года был август [31, с. 238]). В Ирландии новый календарный сезон начинался со дня Луга – 1 августа [2, с. 75]. В мифологизированном сознании события Ильина дня отразились и в сюжетах, в том или ином виде, соотносящихся с рождением «людоеда» = зима/тьма [10, с. 536–537].

У сопредельных саамов события Ильина дня отражены в образе Громогого Лося, который глотками «мерил воду» и затем извергал её ливнями с небес в августе, охлаждая реки и озера [32, с. 148].

Сюжет противоборства Бога Грозы с родителем сохранился в нарративе народов Сибири, включая узловые моменты: противодействие отцу или прямой конфликт с ним, преследование богом Грозы (верх) подземного демона (трансформация образа змея или неверную жену бога Неба) и т. д. Мотив преследования – детство, проведенное героем (Бог Грозы) без отца (мотив I55 в [4]). Енисейские эвенки, маньчжуры, чукчи и коряки были знакомы с представлением об огне – *мэлкен* (чукотско-корякское *мелгин*), который жил в пнях и был вреден для человека. Поэтому дух-хозяин верхнего мира Эксэри насылал на него молнию, которая убивала *мэлкена*. Кетский дух («бог») грома Ек боролся с некими карликами *литысь*, прячущимися в комлях лиственных деревьев. Кетский Алба, сын (помощник) духа-хозяина неба Еся, обшаривает небо и землю в поисках Хоседам (символ зла), неверной жены Еся. Селькупский герой Иття боролся с великаном Пюнегуссе – «людоедом севера», который в одном из вариантов мифа является мужем сестры Итти. Две первые схватки заканчиваются поражением, и его «съедают» (синоним «ранения», т. к. «убить» – это «съесть целиком»), но его оживляет жена, намазав волшебной мазью. В третий раз Иття побеждает, насадив Пюнегуссе на «западную» елку, а сестру на «восточную». Мотив борьбы благого начала (Неба, Бога Грозы) со злом, выраженного в растительном коде (комель, пень, корни), увязан с реалиями, доминантой таежного ландшафта [33, с. 298–299].

Нартовский эпос и кельтские тексты

События Ильина дня являются ключевыми и в нартовском эпосе. Ёрюзбек (балкарцы, карачаи) появляется из кометы, расколовшегося надвое большого синего камня. В двенадцать лет он воюет с Краснобородым Фуком, который является главным врагом нартов, причиной жары и засухи, сражаясь с ним то на Земле, то на небесах, и обезглавливает того в собственном логове. Победа завершается кровавым дождем, вызывая урожай и изобилие [34, с. 21, 52]. Той же функцией наделен богатырь Карашауай, убивший в верховьях ущелья р. Черек «рептилию», преградившую путь воды и ставшую причиной засухи и жажды. Сатанай, дочь Солнца и Луны, похищена. От горя Солнце (отец) раскаляется, на земле горят травы, а Луна плачет, из её глаз льются дожди (балкарцы) [35, с. 25, 27]).

В кельтской традиции засуха и бескормица, наступающая в связи с отсутствием дождей, приписывается нашествию неведомых птиц «числом 9 по 20», пожирающих траву в Эмайн махе и оставляющих только голую землю и камни (экологическая катастрофа для кельтов-скотоводов). Поэтому для охоты за птицами снаряжаются 9 колесниц. После погони за ними трое птиц улетают на юг, остальные исчезают [36, с. 47–49]. Число птиц примерно равно половине календарного цикла: $9 \times 20 = 180$, и за вычетом трех улетевших, остается 177 [37, с. 146–149], что

равно половине лунно-солнечного календарного года. Отлет на юг является отражением реалий – наступления осенних холодов, дождей после Ильина дня и отсчета нового календарного цикла (см. выше). По другой версии, мать Кухулина Дейхтре появляется со свитой в облике птиц, истребляющих зерно и плоды (аллегория засухи). Воинам с пращами догнать их не удается, они исчезают, обернувшись в девушек. И в ту же ночь у Дейхтре появляется мальчик, будущий герой Кухулин [38, с. 74].

Синкретические образы в мифологии Ильина дня

Маркируют Ильин день сочетания образов крупных копытных (олень, лося, марала) и водоплавающих, линных птиц (гусь, лебедь и др.). Изображения водоплавающих с головами лося или антропоморфов с руками в виде трехпалых плавников является важной частью иконографии культур железного века Западной Сибири и Прикамья (кулайская, ломоватовская и др.) [10, с. 534–536, 539, рис. 1].

Кельтский Кухулин, празднуя свою победу над Нехтом и его сыновьями, ловит и привязывает к своей колеснице лебедей и оленей [38, с. 70]. В эпических и фольклорных текстах народов Евразии образ лебедя-девицы представлен весьма широко [20, с. 578–579]. Мотив похищения героем «одежды» у седьмой (младшей) лебеди-девицы во время купания с последующей женитьбой на ней, встречается достаточно часто. Похищение «одежды» – это аллегория линьки, завершающейся к середине августа [39, с. 42, 44–46, 48–50]. Хоридой (буряты-хоринцы) похищает на острове Ольхон «одеяние» одной из лебедей-девиц и, женившись на ней, дает начало новым родам [21, с. 163]. В мансийском тексте «Семь лебедей» молодой охотник, ушедший из дома в поисках невесты, прячет «одежду» лебедушки и затем на ней женится [30, с. 477–489]. Во всех героических сказаниях эвенков эпические богатыри, чаще младшие братья, берут в жены небесных девиц из верхнего мира Угу Буга [40, с. 15, 10].

Обличья лебедей и ворон использовались особенно часто в оборотничестве. Наряд можно было скинуть или передать другому [12, с. 259, примеч. 6]. Сочетание этих образов в целом понятное, если вспомнить о календарных функциях вороны, отразившихся в названиях весенних месяцев (март, апрель) [41, с. 214, 216, 252, 253], примыкающих к весеннему равноденствию. Образы вороны и лебедя фактически маркировали период «сильного» Солнца, от весеннего равноденствия до Ильина дня (точки кардинального перелома погоды на зиму) в календарной картине мира. Возвращается в утес-тьму (букв. «Вороний камень») Мгер Младший в конце земной жизни. Происходит это в день Вардавара, соотносимого в армянской церковной традиции с праздником Преображения в августе [11, с. 340, 355].

Зачатие и рождение героя

Работы по анализу этих обстоятельств жизни героев в контексте календарного мифа автору неизвестны, хотя рождение (и в меньшей степени, зачатия) эпического героя не были обойдены вниманием исследователей [42, с. 168–210] (с библиографией до 1909 г. по первому изданию «Der Mythos von der Geburt des Helden» [43, с. 58–70, 93] и с библиографией [44, с. 47–83]). Дополним их сведениями об отсутствующих в них мотивах и образах. Это касается, в первую очередь, героев эпических текстов народов Сибири и Севера, сведений о которых в них почти нет.

В роли борца со злом (вселенским – засуха, или локальным – набег соседей и др.), причинами страданий и бед социума (Змей, Эриманфский вепрь, Гидра, птица Камак, медведь, гигантские комары, грызуны и др.) успешнее всего выступает неожиданный сын-богатырь, рожденный у старой бездетной пары, обычно с предшествующими тремя поколениями родовитых предков. Геракл, сын Зевса, Керсаспа, сын Триты, Мгер Младший, сын Давида Сасунского [21, с. 228–234, 525; 11, с. 338] завершают земную жизнь без детей, становясь последними в роду. Четыре поколения насчитывает генеалогия Мир сусне хума: он сын Торума (неба), внук Корс-Торума и правнук Косяр-Торума (манси) [45, с. 7]. «Четыре» как символ завершения рода (и «предел» счета на одной руке) позволяет возвести числовой «костяк» мифа к семантике и процедурам счета на пальцах, которые в некоторых индо-европейских языках наделяют «девятку» ($2 \times 4 + 1$) этимологией «новая» [46, р. 284, 285], открывающей третий счетный цикл.

Сведения о деталях зачатия и рождения героя весьма скупы, при этом часто наблюдается смешение ролевых функций основных образов в силу разных причин (временем, исходной

гендерной двойственностью образов и др.). Кумарби (отец всех богов периода Среднего царства, хетты), низвергнутый своим сыном Богом Грозы, хочет породить ему соперника. Найдя большую скалу Убеллури, десять раз сочетается с ней. Та рождает сына Улликуми-Кункунуцци (с этимологией «Каменный убийца»). Кумарби прячет младенца Улликуми в Нижнем мире («Темной земле») до его возмужания и наставляет его воспитателей – духов Низа Ирсириров: «Каждый день пусть он растет на сажень, Пусть за месяц он растет на четверть версты» [20, с. 145]. В первой схватке с «малышом» Улликуми небесный бог Аштаби и его 70 воинов оказываются побеждены и низвергнуты в море. Куммарби (хеттское соответствие греческого Крона) до свержения был главным богом третьего, предпоследнего поколения богов [20, с. 125–140, 303]. Окончания хеттского текста нет, но с учетом более поздних текстов можно говорить о победе Бога Грозы, сумевшего в последнем сражении отделить Улликуми от «Темной земли» с помощью «резака» бога Низа (параллели с Гераклом, задушившим Антея, оторвав того от Земли). В более поздних текстах использование режущего инструмента для освобождения от бремени лишь подчеркивает факт неестественного рождения героя и его принадлежность к силам добра, что является гарантией победы над злом. Его слова перед победным поединком с Макбетом (символом зла) в одноименной пьесе Шекспира звучали так: «И пусть тебе поведает тот ангел, Которому служил ты, что Макдуф, Из чрева матери ножом исторгнут»¹.

Сведений о деталях зачатия героев немного. Зачатие героя осеменением скалы известно из фригийского мифа. Зевс домогался Кибелы, но, не дождавшись взаимности, пустил семя в скалу, дав начало двуполому Агдистису [47, с. 88–92]. Сюжеты Нартиады (абхазы, адыги) о рождении героя из камня (скалы) от попадания в него семени были описаны В. Г. Ардзинбой [48, с. 130–134]. Герои Сасрыква, Патараз и др. рождаются раскаленными, как солнце, обжигая груди кормилиц. Новорожденный Патараз (абхазы) сначала ест угли из костра, приучаясь к «холодной» пище. В некоторых версиях его для охлаждения кормят оленьим молоком. Редкие сюжеты рождения героя из камня известны в Монголии, Южной Сибири, Южной Азии (Бирма, Филиппины, Тайвань, см. мотив F14 в [4]). В древнекитайском мифе героя-младенца Ци (букв. «расколоться») отец извлекает (культурный герой Юй, усмиритель потоков) из статуи жены, окаменевшей от страха [49, с. 175–176]. От проглоченного сестрой вождя (убивающего своих племянников) раскаленного (!) камешка на берегу рожден «неубиваемый» герой-ворон Иель (тлинкиты, Аляска) [50, р. 848, 856].

Есть вариант женского «осеменения», когда плевков матери будущего героя Батраза (нартовский цикл, осетины) в спину Хамыца (его отца) приводит к зачатию героя. Такой вариант является свидетельством гендерного равновесия в ранних версиях мифа: плевков = семя, а спина – самая крепкая («каменная») часть верхней, «мужской» половины тела. Извлеченный из нарыва на отцовской спине, Батраз пробивает семь этажей башни и теряет огненную силу в семи котлах с водой, подставленных Сатаной (мать нартов) [51, с. 27–32]. При зачатии Геракла Солнце скрылось на три дня [21, с. 229–230] – характерная особенность зимнего солнцестояния, особенно на высоких широтах. Вьянямейнен зачат («надуло ветром») девицей-матерью Илматар, он провел в её утробе 30 лет [27, с. 5–6]. Жена Рери, зачавшая от яблока, посланного Одином и Фрейей, «не может родить 6 зим» [12, с. 97–98].

Кухулин был зачат случайно матерью, проглотившей вместе с вином попавшее в кубок насекомое – одну из ипостасей солнечного бога Луга (!) [36, с. 48, 249]. Насекомое (муха?) является маркером разгара лета (июль, предтеча Ильина дня). Видимо, не случайно праздник Лугнасад (день бракосочетания Луга, по одной из версий) в языческом календаре кельтов отмечался 1 августа [37, с. 148].

Причиной зачатия девой будущего героя (героев) могла стать спелая ягода. Три сына рождается у девы Катти после съеденных трех ягод земляники, последний становится небесным кузнецом Ильмойллине. По другой версии, он зачат девой от одной брусничной ягоды. Дева Марьятар, забеременевшая от брусничной ягоды, рождает сына [29, с. 97–100, 253–254, 261]. Герой Илак алып (сибирские татары) – сын девушки, зачавшей от крупной ягодки [19, с. 66]. Мотив зачатия от ягоды есть и в обско-угорских текстах. Герой-богатырь зачат девицей, про-

¹ Уильям Шекспир. Леди Макбет. Акт V, сцена VI.

глотившей камешек, брошенный ей сыном Неба в облике всадника на белом коне (текст «Тонья богатырь»), а событие приурочено к сбору ягод черемухи. У бездетной старухи, зачавшей от проглоченных трех зернышек размером с косточку черемуховой ягоды, рождается богатырь, растущий не по дням, а по часам [30, с. 177–178, 221]. Мотив черемуховой ягоды, поспевающей в августе, указывает на коннотацию сюжетов с Ильиним днем. Известен также мотив зачатия от лесной горошины в русских и украинских фольклорных текстах [1, с. 208, 210].

Приведенные данные далеки от полноты, но позволяют отнести корни мифа о рождении героя из камня к Передней Азии. Оттуда он расходится, неизбежно трансформируясь с учетом новых реалий, но сохраняя основной компонент мифа – раскаленный добела (вариант остывший «синий») камень или золу. В мифологизированной версии жизни Сверрира, объединителя Норвегии, описан сон его матери Гуинхильд, в котором новорожденный был похож на большой камень, «белый как снег, и сиявший так ярко, что во все стороны от него сыпались искры, как от железа в кузнице» [52, с. 7, 8]. Из белой скалы рождается будущий герой Алтын Арыг (хакасы) [53, с. 117]. Иногда родство с огнем выражено опосредованно: герой-змееборец рождается из золы, попавшей в воду Трита Аптыя (букв. «связанный с водой») [21, с. 995–996], или питается ею в детстве, живя шесть лет в шестиухом казане (Картыга Перген, щорцы) [19, с. 62]. Гал-Нурман (буряты) рожден в отсутствие отца (*гал* – «огонь, пожар, костер»; *нурма* – «горячая зола») [54, с. 107–114].

Симбиоз мотивов рождения и камня известен у обских угров. Герой рождается в виде камня из колена матери (текст № 26 [30, с. 90–92, 177, 178]), икры [55, с. 18] или подмышки [56, с. 21]. Из найденных в тайге двух камней, белого и черного, две девочки выбирают черный, который превращается в младенца-людоеда (якуты) [57, с. 452–454].

Героя ждут серьезные испытания, часто инспирированные его отцом, оставившим ночью вне дома новорожденного в обгаженной люльке. Гал Нурман, оставленный на произвол судьбы, шутя расправляется с чудовищами (комарами, мышами, воронами со стальными клювами), которых насылают бесы, прознав о его будущем могуществе. Затем он убивает в берлоге огромного медведя [54, с. 107–114] в полном соответствии с каноном «убийство чудовища в его логове» (см. выше). «Черти» мучают в расщелине скалы сына девы Марьятар после рождения, зачатого от ягоды [29, с. 261]. Желание отца погубить нежданного сына выражается в разных формах (ханты), например: противоборство с новорожденным («Мужчина Мось, рожденный из колена женщины»), состязание в метании камня с целью его убийства («Камень семпыр») [30, с. 90–91, 95–97] или заточение в яме глубиной в 40 сажен на 40 лет [58, с. 134–135]. Кухулин в схватке убивает неузнанного единственного сына [38, с. 78].

Затянувшееся пребывание в утробе матери не мешает нормальному развитию героев. Они говорят с матерью, диктуя ей свою волю. Ведийский Индра настоял на том, чтобы выйти из бока матери [59, с. 339–340]. То же самое происходит и с противником героя: Змей Тифон рождается, разорвав бок матери [60, р. 113]. Бог войны Гиш у кафиров (кати) был во чреве 18 месяцев, говорил с матерью и вышел на свет, разорвав ей живот [61, с. 92]. В древнеармянской эпической песне «Рождение Ваагна» (IV в. н. э.) юноша-огонь (Бог Грозы) рождается уже с бородой (!) [62, с. 43], что указывает на затянувшееся пребывание в утробе. Герой сказки «Умный мальчик» (селькупы) уже в утробе говорил со своей матерью, за что был исторгнут, завернут в солому (август в реалиях региона) и оставлен на улице [63, с. 354, 356]. Неестественное рождение было уделом не только представителей «сильной» половины человечества. К известному факту извлечения (рождения) Афины топором из головы Зевса [21, с. 104] можно добавить рождение Дизаны – главной женской богини кафиров (Гиндукуш), которая при рождении вышла из правой части груди Имры (общекafirского бога, главы пантеона) [61, с. 65]. Последнее есть свидетельство почтенной древности сюжета с учетом многотысячелетней изоляции кафиров.

Особое место в мифологической картине мира и эпических текстах обских угров занимает образ героя Мир сусне хума, который считается индоиранским заимствованием [64, с. 72–75]. В ранних, условно говоря, иранизированных версиях Мир сусне хум представлялся как символ Верха (небесный всадник), света и солнца. Он был последним, седьмым сыном бога. Его родила между небом и землей (мотив половины/середины) изгнанная жена бога Неба (богиня Калтась), изменившая ему с богом Низа – ещё одна трансформация мотива рождения героя

в отсутствие отца. Образ Мир сусне хума тесно связан с Ильиным днем. Его ипостась – гусь-богатырь (Лунт отыр), улетающий на юг в страну Мортим-ма [21, с. 671]. Другой его ипостасью была трясогузка [65, с. 28–31], массовое появление молодых особей которой также приурочено к началу августа [39, с. 262].

Главными особенностями образа героя являются зачатие и рождение в отсутствие или без участия отца с помощью высших сил, представляемых в виде небесных явлений (метеор, нарты), воды (Цовинар, мать Санасара и Багдасара, армяне), духа Низа (Куль отыр, манси) и др. Время его наибольшей активности – летний солнечный сезон.

С опорой на реалии, когда праздники завершения сбора урожая в сельскохозяйственных сообществах (август–октябрь) обычно сочетаются со свадьбами или иными способами получения здорового потомства [61, с. 414], то пик рождаемости придется на июль–август. В контексте принадлежности героя к «небесному огню» (молния) и в целом к Верху (гора, верхушка дерева и т. д.), возможной датой зачатия является зимнее солнцестояние (Геракл, см. выше). Вместе с этим, он тяготеет и к Низу (камень, Нижний мир, подземелье): при рождении Ваагна родовые муки испытывали одинаково и Земля, и Небо, как персонификации матери и отца [62, с. 33–37]; Мир сусне хум является сыном бога Низа (Куль отыр), сын бога Грозы женат на дочери Змея (см. выше) и т. д. Двуприродность героя отражена, по-видимому, и в имени Рамы (темный), но происходящего из Солнечной династии [21, с. 854]. Доводом в пользу равной принадлежности последнего героя Верху и Низу может быть и неохватное число евразийских фольклорных и эпических текстов о сыне медведя, рожденного от девушки, похищенной медведем во время сбора дикоросов. Он также наделен богатырскими качествами и, возмужав, отваливает камень, закрывающий выход из берлоги (Низа, темного мира), и убивает при бегстве «отца». Или же это «воспитанник» медведицы, наделенный теми же качествами [66, с. 173–184]. В этой зооморфной версии сюжета о последнем герое есть характерные особенности образа, такие как сила, конфликт с отцом, калечение сверстников, неуживчивость и уход из социума с возвращением в тьму = лес. В её рамках можно приурочить зачатие героя к августу после Ильина дня и рождение после зимнего солнцестояния – это скорректированная в соответствии с мифом, «естественная» [67, с. 98, 106] картина событий. В праздниках сретенского (2 февраля) цикла основным персонажем становится медведь – символ набирающего силу (рождение) Солнца. При этом, зачастую стебли гороха (!) предстают непременной деталью его карнавального облика [66, с. 172–180].

Таким образом, выявляется следующая общая особенность зачатия героев, это результат съеденной матерью героя ягоды, горошины, яблока или насекомого (муха), что является прямым указанием на связь этих сюжетов с Ильиным днем. В зооморфных версиях девицу (реже женщину) похищает медведь, но связь с зимой и Низом (копка сараны, уборка льна, сбор ягод или хвороста) всегда имеет календарный контекст, как событие происходящее после Ильина дня. Отметим мансийский и тлинкитский сюжеты, в которых зачатие связано с проглоченным камешком или косточкой (аналог камня, см. выше).

Что касается рождения, то согласно сводке работы [42, с. 168–210], новорожденного героя (Саргона, Моисея, Иуду, Карму, Эдипа, Св. Григория, Ромула и др.) укладывают в корзину (бочонок) и отпускают в реку. Поскольку события происходят в основном в Средиземноморье с положительной изотермой января, точная календарная привязка события (рождения) затруднительна. Пока можно соотнести время рождения Ромула (сына Марса) с разливом Тибра (весной) [42, с. 196]. Ну и наконец, день рождения Иисуса во время зимнего солнцестояния. Если время зачатия героя с большей или меньшей вероятностью можно связать с Ильиным днем, то вопрос времени рождения героя остается открытым и требует отдельной разработки.

Заключение

Приведенный материал показывает важную роль Ильина дня (середина летнего сезона) в мифологизированной картине мира, отраженную в эпических и фольклорных текстах. Маркерами Ильина дня (символов перелома погоды на «зиму») являются поведение и внешний вид зооморфных календарных символов (лося, медведя, северного оленя и др.), водоплавающих (завершение линьки, постановка «на крыло» птенцов), сбор дикоросов (ягоды, коренья, яблоки) и культурных растений (гороха, льна и др.). Мифологизированной причиной проливных

грозовых дождей, завершающих период летней засухи (июль), в эпических и фольклорных текстах народов Малой Азии, Кавказа (абхазы, адыги, армяне, иранцы, осетины, кабардинцы, древние хетты и др.) являлась победа героя драконоборца (Бога Грозы) над драконом (змеем), причиной вселенской засухи. Роль камня в зачатии и рождении героя доминирует в них, и этот сюжет выявляется в самых различных регионах Евразии, добираясь и до Северной Америки (тлинкиты). В древнегреческих (Гераклиада), кельтских (уладский цикл Кухулина) и скандинавских текстах также сохраняются основные особенности зачатия и рождения героя.

Анализ числовой символики в текстах карел («Калевала», эпические песни) и обских угров выявил существование возрастающих (6-7) и убывающих (7-6) числовых комплексов, отражающих структуру календарного мифа. В первом случае отсчет нового календарного цикла связывается с августом и началом зимней «дороги солнца». Это не единичный случай, например, началом нового календарного цикла в древнеармянском языческом календаре был август. Во втором случае отсчет календарного времени связан с началом летней «дороги солнца» и зимним солнцестоянием.

Если время и обстоятельства зачатия героев можно соотнести с Ильиным днем, то вопрос времени рождения в большинстве случаев неясен и требует дальнейшей разработки. Можно с достаточной вероятностью соотносить образ героя с Небом (Гераклом) или его символами (насекомое, Луг = яркий свет), связывая время его зачатия, рождения и активной деятельности с метаморфозами Солнца (солнцестояния и равноденствия) и максимальной грозовой активностью (Ильин день).

Сочетание мотивов огня-воды, света-тьмы, твердого (камень, косточка = мужское) с мягким (оболочка, женское) – выразительных символов зачатия и рождения, является способом передачи амбивалентности образа героя, символа и предтечи смены сезонов. Статус героя в контексте равной принадлежности Небу и Земле (и посредника между ними) отражен в образах сына Бога Грозы (хетты), Ваагн (армяне), Мир сусне хума (манси) и др. Миграции с неизбежной сменой климата, сезонной освещенности, основных хозяйственных занятий и др. факторов приводят к наложению и смешению смысловой составляющей календарных символов и даже смены их формы.

Литература

1. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва : Наука, 1976. – С. 205–240.
2. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники / отв. ред. С. А. Токарев. – Москва : Наука, 1978. – 296 с.
3. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
4. Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения : 05.09.2021).
5. Aspelin E. Le Folklore en Finlande // Melusine. – 1884. – № 3. – Pp. 3–78. (На французском яз.)
6. Воеводский Л. Ф. Введение в мифологию Одиссеи. – Одесса : Типография П. А. Зеленого, 1881. – 235 с.
7. Найдыш В. М. Мифология. – Москва : КНОРУС, 2010. – 432 с.
8. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – Москва : Наука, 1979. – 232 с.
9. Вртанесян Г. С. Календарно-числовые особенности эпических текстов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 3. – С. 20–41.
10. Вртанесян Г. С. Ильин день в календарных мифах народов Урала и Западной Сибири // Вестник угроведения. – 2019. – № 3. – С. 532–544. – DOI : 10.30624/2220-4156-2019-9-3-533-544.
11. Давид Сасунский. Армянский народный эпос / ред. Л. С. Гейро. – Москва : Советский писатель, 1982. – 359 с.
12. Сага о Волсунгах / пер., предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. – Москва-Ленинград : ACADEMIA, 1934. – 287 с.
13. Вавилов П. П., Гриценко В. В., Кузнецов В. С., Третьяков Н. Н., Шатилов И. С. Растениеводство. – Москва : Агропромиздат, 1986. – 512 с.
14. Лачплесис. Латышский народный герой / сост. А. И. Пумпур. – Москва : Наука, 1975. – 350 с.

15. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – Москва : Наука, 1974. – 342 с.
16. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – Москва : Наука, 1982. – 252 с.
17. Hoffner H. A. Hittite myths. Writings from the Ancient world 2. – Atlanta : Scholars press, 1990. – 137 p. (На англ. яз.)
18. Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер., заключит. ст., примеч., указатель В. Г. Боруховича. – Ленинград : Наука, 1972. – 224 с.
19. Вртанесян Г. С. Трикстеры и герои в эпосе и фольклоре народов Западной Сибири // Сибирский сборник. – 2020. – Вып. 5. – С. 49–73.
20. Луна, упавшая с неба / пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. – Москва : Худ. лит-ра, 1977. – 317 с.
21. Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев [Электронный ресурс]. URL : https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication (дата обращения : 05.09.2021).
22. Топоров В. Н. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // Историко-филологический журнал. – 1977. – № 3. – С. 88–105.
23. Пьерар М. Вода и засуха в аргосских мифах // Вестник древней истории. – 1994. – №3. – С. 114–120.
24. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1. – Москва : Изд-во иностр. лит-ры, 1958. – 659 с.
25. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – Улан-Удэ : Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2015. – 299 с.
26. Сумцов Н. Ф. К истории сказаний об искусном стрелке // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 2. – С. 131–141.
27. Калевала / пер. Л. П. Бельского; под ред. Д. В. Бубриха. – Ленинград : ACADEMIA. Лениздат, 1933. – 330 с.
28. Лёнротт Э. Калевала. – Санкт-Петербург : Вита Нова, 2010. – 1088 с.
29. Карельские эпические песни / предисл., подг. текстов и коммент. В. Я. Евсеева. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – 494 с.
30. Мифы, сказки, предания хантов и манси / под ред. Н. В. Лукиной. – Москва : Наука, 1990. – 568 с.
31. Бадалян Г. С. Календарь // Культура раннефеодальной Армении IV–VI вв. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. – С. 237–240.
32. Харузин Н. Русские лопари. – Москва : Т-во скоропечатни А. Левенсон, 1890. – 472 с.
33. Вртанесян Г. С. Сибирские реминесценции «основного мифа» индоевропейцев // Народы и культуры Северной Азии в контексте научного наследия Г. М. Василевич : сб. ст. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2020. – С. 296–301. – DOI : 10.25693/Vasilevich.2020.057.
34. Хаджиева Т. М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты : Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – Москва : Наука, 1994. – С. 8–66.
35. Малкондуев Х. Х. Пространство и время в карачаево-балкарском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке : Вып. 3. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2015. – С. 16–35.
36. Ирландские саги / сост. М. И. Стеблин-Каменский. – Москва-Ленинград : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. – 299 с.
37. Шервуд Е. А. Календарь у древних кельтов и германцев // Календарь в культуре народов мира : сб. ст. – Москва : Наука, 1993. – С. 145–161.
38. Роллестон Т. Мифы, легенды и предания кельтов. – Москва : Центрполиграф, 2004. – 173 с.
39. Рябицев В. К. Птицы Сибири. – Москва-Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – 456 с.
40. Кэптукэ Г. И., Роббек В. А. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). – Якутск : Изд-во ИГИИПМНС СО РАН, 2002. – 210 с.
41. Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – Москва : Наука, 1993. – С. 201–253.
42. Ранк О. Миф о рождении героя. – Москва : Рефл. бук. Ваклер, 1997. – 252 с.
43. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – Москва : Наука, 1976. – 276 с.
44. Неклюдов С. Ю. Рождение героя и конструирование богатырской биографии // Поэтика эпического повествования : пространство и время. – Москва : РГГУ, «Форум», 2015. – С. 47–83.

45. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. – Москва : Типогр. Е. Г. Потапова, 1888. – 91 с.
46. Blazek V. Numerals. – Brno : Masarikova Un-ta, 1999. – 338 p. (На англ. яз.)
47. Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 3. – С. 88–92.
48. Ардзинба В. Г. Нарский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – Москва : Наука, 1985. – С. 128–168.
49. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. 2-е изд. – Москва : Наука, 1987. – 527 с.
50. De Laguna F. Under Mount Saint Elias : The History And Culture of Jakutat Tlingit. Vol. II (XXIX–XLI). – Washington : Smithsonian Institution Press, 1972. – P. 549–914. (На англ. яз.)
51. Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – 1871. – Вып. V. – Раздел 2. – С. 1–37.
52. Сага о Сверрире / пер. с др. исландского М. И. Стеблин-Каменского. – Москва : Наука, 1988. – 279 с.
53. Боргояков М. И. Скифско-тюркские (хакасские) этнографические и фольклорные параллели // Народы Азии и Африки. – 1975. – № 6. – С. 110–120.
54. Гэсэр. Библиотека героического эпоса / пер. С. И. Липкина. – Москва : Книговек, 2010. – 304 с.
55. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Материалы по фольклору хантов. – Томск : Изд-во ТГУ, 1978. – 212 с.
56. Именитые богатыри обского края. Кн. 2 / под ред. В. Б. Орлова. – Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. – 171 с.
57. Виташевский Н. А. К материалам о якутских сказках // Живая старина. – 1912. – Вып. 2–4. – С. 449–466.
58. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Т. 1. – Тюмень : Изд-во Мандрыки, 1999. – 400 с.
59. Ригведа. Мандалы I–IV / пер. Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд. – Москва : Наука, 1999. – 768 с.
60. Cooke H. P. Osiris : A Study in Myths, Mysteries and Religion. – London : C.W. Daniel Co, 1931. – 169 p. (На англ. яз.)
61. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. – Москва : Наука, 1986. – 524 с.
62. Иванов В. В. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Вахагн // Историко-филологический журнал. – 1983. – № 4. – С. 23–43.
63. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. – Томск : ТГУ, 1972. – 424 с.
64. Топоров В. Н. К индоиранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и восток. – Тарту : Тартуский ГУ, 1975. – С. 72–76.
65. Чернецов В. Вогульские сказки : Сборник фольклора народа манси (вогулов). – Ленинград : Гослитиздат, 1935. – 141 с.
66. Серов С. Я. Медведь – супруг // Фольклор и историческая этнография : сб. ст. – Москва : Наука, 1983. – С. 170–190.
67. Пажетнов В. С. Бурый медведь. – Москва : Агропромиздат, 1990. – 215 с.

References

1. Propp V. Ya. The motif of a miraculous birth. In: Folklore and reality. Selected articles. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 205–240. (In Russ.)
2. Calendar customs and rituals in the countries of foreign Europe: Summer and autumn holidays. Ed. S. A. Tokarev. Moscow, Nauka Publ., 1978, 296 p. (In Russ.)
3. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakasians, Shors, Yakuts). Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Russ.)
4. Berezkin Yu. E., Duvakin E. N. Analytical catalog of fairy tales [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed September 5, 2021). (In Russ.)
5. Aspelin E. Le Folklore en Finlande. *Melusine*. 1884, no. 3, pp. 3–78. (In French)
6. Voevodsky L. F. Introduction to the mythology of the Odyssey. Odessa, Printing House of P. A. Zeleny, 1881, 235 p. (In Russ.)
7. Naidysh V. M. Mythology. Moscow, KNORUS Publ., 2010, 432 p. (In Russ.)
8. Meletinsky E. M. Paleoasiatic mythological epic. The Raven cycle. Moscow, Nauka Publ., 1979, 232 p. (In Russ.)
9. Vrtanesyan G. S. Calendar-numerical features of epic texts. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2018, no. 3, pp. 20–41. (In Russ.)

10. Vrtanesyan G. S. Saint Ilijah's day in calendar myths of the peoples of the Urals and Western Siberia. *Bulletin of Ugric studies*. 2019, no. 3, pp. 532–544. DOI: 10.30624/2220-4156-2019-9-3-533-544. (In Russ.)
11. David Sasunsky. Armenian folk epic. Ed. L. S. Geiro. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1982, 359 p. (In Russ.)
12. The saga of the Volsungs. Transl., preface and notes by B. I. Yarkho. Moscow, Leningrad, ACADEMIA Publ., 1934, 287 p. (In Russ.)
13. Vavilov P. P., Gritsenko V. V., Kuznetsov V. S., Tretyakov N. N., Shatilov I. S. Plant growing. Moscow, Agropromizdat Publ., 1986, 512 p. (In Russ.)
14. Lachplesis. Latvian national Hero. Comp. A. I. Pumpur. Moscow, Nauka Publ., 1975, 350 p. (In Russ.)
15. Ivanov V. V., Toporov V. N. Research in the field of Slavic antiquities. Moscow, Nauka Publ., 1974, 342 p. (In Russ.)
16. Ardzinba V. G. Rituals and myths of ancient Anatolia. Moscow, Nauka Publ., 1982, 252 p. (In Russ.)
17. Hoffner H. A. Hittite myths. Writings from the Ancient world 2. Atlanta, Scholars press, 1990, 137 p. (In Eng.)
18. Apollodorus. Mythological library. Transl., final article, notes, index by V. G. Borukhovich. Leningrad, Nauka Publ., 1972, 224 p. (In Russ.)
19. Vrtanesyan G. S. Tricksters and heroes in the epic and folklore of the peoples of Western Siberia. *Siberian collection*. 2020, iss. 5, pp. 49–73. (In Russ.)
20. The moon, that fell from the sky. Transl. from the ancient Maloasiatic lang. by V. V. Ivanov. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1977, 317 p. (In Russ.)
21. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia. Chief ed. S. A. Tokarev [Web resource]. URL: https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication (accessed September 5, 2021). (In Russ.)
22. Toporov V. N. On the reflection of an Indo-European myth in the ancient Armenian tradition. *Historical and Philological Journal*. 1977, no. 3, pp. 88–105. (In Russ.)
23. Pierard M. Water and drought in the Argos myths. *Bulletin of Ancient History*. 1994, no. 3, pp. 114–120. (In Russ.)
24. Thomson J. Studies on the history of Ancient Greek society. Vol. 1. Moscow, Foreign Literature Publ. House, 1958, 659 p. (In Russ.)
25. Dashieva N. B. Calendar in the traditional culture of the Buryats. Ulan-Ude, Publishing and printing complex VSGAKI, 2015, 299 p. (In Russ.)
26. Sumtsov N. F. To the history of the legends about the skilled marksman. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1890, no. 2, pp. 131–141. (In Russ.)
27. Kalevala. Transl. by L. P. Belsky; ed. D. V. Bubrikh. Moscow, Leningrad, AKADEMIA Publ., 1933, 330 p. (In Russ.)
28. Lenrott E. Kalevala. Saint Petersburg, Vita Nova Publ., 2010, 1088 p. (In Russ.)
29. Karelian epic songs. Preface, prep. the texts and comm. by V. Ya. Evseev. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1950, 494 p. (In Russ.)
30. Myths, legends, tales of Khanty and Mansi. Ed. by N. V. Lukina. Moscow, Nauka Publ., 1990, 568 p. (In Russ.)
31. Badalyan G. S. Calendar. In: Culture of early feudal Armenia of the IV–VI centuries. Yerevan, Publ. House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1980, pp. 237–240. (In Russ.)
32. Kharuzin N. Russian lopari. Moscow, A. A. Levenson Publ., 1890, 472 p. (In Russ.)
33. Vrtanesyan G. S. Siberian reminiscence of the “founding myth” of Indo-Europeans. In: Peoples and cultures of North Asia in the context of the scientific heritage of G. M. Vasilevich: a collection of articles. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2020, pp. 296–301. DOI: 10.25693/Vasilevich.2020.057. (In Russ.)
34. Hadjieva T. M. Nart epic of the Balkars and Karachai. In: Narts: Heroic epic of the Balkars and Karachai. Moscow, Nauka Publ., 1994, pp. 8–66. (In Russ.)
35. Malkonduev H. H. Space and time in the Karachay-Balkar nart epic. In: Nart studies in the XXI century. Iss. 3. Vladikavkaz, Publ. Centre NOIHSR VSC RAS, 2015, pp. 16–35. (In Russ.)
36. Irish sagas. Comp. by M. I. Steblin-Kamensky. Moscow, Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1961, 299 p. (In Russ.)

37. Sherwood E. A. Calendar of the ancient Celts and Germans. In: Calendar in the culture of the peoples of the world: collection of articles. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 145–161. (In Russ.)
38. Rolleston T. Myths, legends and tales of the Celts. Moscow, Tsentrpoligraf Publ., 2004, 173 p. (In Russ.)
39. Ryabicev V. K. Birds of Siberia. Moscow, Ekaterinburg, Kabinetnyi uchenyi Publ., 2014, 456 p. (In Russ.)
40. Kaptuke G. I., Robbek V. A. The Tungus archaic epic (Evenki and Even heroic tales). Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2002, 210 p. (In Russ.)
41. Simchenko Yu. B., Smolyak A. V., Sokolova Z. P. Calendars of the peoples of Siberia. In: Calendar in the culture of the peoples of the world. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 201–253. (In Russ.)
42. Rank O. The myth of the birth of a hero. Moscow, Repl book Wackler Publ., 1997, 252 p. (In Russ.)
43. Dumezil J. Ossetian epic and mythology. Moscow, Nauka Publ., 1976, 276 p. (In Russ.)
44. Neklyudov S. Yu. The birth of a hero and the construction of a heroic biography. In: Poetics of epic narration: space and time. Moscow, Forum Publ., 2015, pp. 47–83. (In Russ.)
45. Gondatti N. L. Traces of paganism among the foreigners of North-Western Siberia. Moscow, E. G. Potapov Printing House, 1888, 91 p. (In Russ.)
46. Blazek V. Numerals. Brno, Masarikova Un-ta Publ., 1999, 338 p. (In Eng.)
47. Trubetskoy N. S. Caucasian parallels to the Phrygian myth of birth from a stone (earth). *Etnograficheskoe obozrenie*. 1908, no. 3, pp. 88–92. (In Russ.)
48. Ardzinba V. G. Nart plot about the birth of a hero from a stone. In: Ancient Anatolia. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 128–168. (In Russ.)
49. Yuan Ke. Myths of Ancient China. 2nd ed. Moscow, Nauka Publ., 1987, 527 p. (In Russ.)
50. De Laguna F. Under Mount Saint Elias: The History And Culture of Jakutat Tlingit. Vol. II (XXIX–XLI). Washington, Smithsonian Institution Press, 1972, pp. 549–914. (In Eng.)
51. Shanaev J. Ossetian folk tales. *Collection of information about the Caucasian mountaineers*. 1871, iss. 5, sec. 2, pp. 1–37. (In Russ.)
52. The saga of Sverrir. Transl. from Old Icelandic by M. I. Steblin-Kamensky. Moscow, Nauka Publ., 1988, 279 p. (In Russ.)
53. Borgoyakov M. I. Scythian-Turkic (Khakas) ethnographic and folklore parallels. *Peoples of Asia and Africa*. 1975, no. 6, pp. 110–120. (In Russ.)
54. Geser. The library of the heroic epic. Transl. by S. I. Lipkin. Moscow, Knigovek Publ., 2010, 304 p. (In Russ.)
55. Kulemzin V. M., Lukina N. V. Materials on the folklore of the Khants. Tomsk, TSU Publ. House, 1978, 212 p. (In Russ.)
56. Famous heroes of the Ob region. Book 2. Ed. by V. B. Orlov. Khanty-Mansiysk, Yugrafika Publ., 2012, 171 p. (In Russ.)
57. Vitashevskiy N. A. To the materials about Yakut fairy tales. *Zhivaya starina*. 1912, iss. 2–4, pp. 449–466. (In Russ.)
58. Patkanov S. K. Ostyak prayer. Vol. 1. Tyumen, Mandryka Publ., 1999, 400 p. (In Russ.)
59. Rigveda. Mandalas I–IV. Transl. by T. Ya. Elizarenkova. 2nd ed. Moscow, Nauka Publ., 1999, 768 p. (In Russ.)
60. Cooke H. P. Osiris: A Study in Myths, Mysteries and Religion. London, C.W. Daniel Co Publ., 1931, 169 p. (In Eng.)
61. Yettmar K. Religions of the Hindu Kush. Moscow, Nauka Publ., 1986, 524 p. (In Russ.)
62. Ivanov V. V. Identification of different chronological layers in ancient Armenian and the problem of the original structure of the text of the hymn to Vahagn. *Historical and Philological journal*. 1983, no. 4, pp. 23–43. (In Russ.)
63. Pelikh G. I. The origin of the Selkups. Tomsk, TSU Publ., 1972, 424 p. (In Russ.)
64. Toporov V. N. Indo-Iranian influence in Finno-Ugric mythology. In: Finno-Ugric peoples and the East. Tartu, Tartu State University Publ., 1975, pp. 72–76. (In Russ.)
65. Chernetsov V. Vogulish fairy tales: A collection of folklore of the Mansi people (Vogul). Leningrad, Goslitizdat Publ., 1935, 141 p. (In Russ.)
66. Serov S. Ya. Bear-spouse. In: Folklore and historical ethnography: Collection of articles. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 170–190. (In Russ.)
67. Pazhetnov V. S. Brown bear. Moscow, Agropromizdat Publ., 1990, 215 p. (In Russ.)