

Научная статья

УДК 398.331(=512.1)

DOI 10.25587/2782-4861-2025-1-70-81



КАЛЕНДАРНЫЕ МИФЫ, КАК ОСНОВА ГЕНЕЗИСА РАННИХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ: ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ТЕКСТАМ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия

e-mail: veges2011@yandex.ru

Аннотация. Формирование ранних форм религиозных верований в архаических социумах тесно связано с хозяйственно-культурным типом («стратегия выживания»), поэтому при их исследовании необходима опора в первую очередь на календарные реалии. В тундре это время коллективной добычи мигрирующих копытных, загонная охота на линную птицу, в тайге охота по насту, лов проходных рыб и т. д. Поэтому актуально выявление их места и роли в календарном мифе. Новизна данной работы: в применении развиваемого автором метода экологического подхода к анализу ранних религиозных верований у народов Саяно-Алтая. Цель и задача исследования: выявление трансформации «основного мифа» индоевропейцев в экологических реалиях Сибири, на примере Саяно-Алтая. Метод исследования: сравнительный анализ фольклора, а также календарной лексики народов Саяно-Алтая. Анализ текстов показывает, что многие сюжеты складывались в определенное календарное время (сезон года). Цикличность, выраженная в смерти и возрождении действующих лиц – героев и их противников, обеспечивающая круговорот жизни, является признаком принадлежности сюжетов к календарному мифу (КМ) – совокупности мифологизированных представлений о ходе времени в природе, соотношенная с особенностями климата в период их формирования или преобразования. В контексте задачи рассмотрены генезис и трансформация двух евразийских мифов, имеющих календарную основу. Первый о Боге грозы (т. н. «основной миф» индоевропейцев), письменная история которого насчитывает не менее трех тысяч лет. Второй миф – о «сыне неба» (кеты, селькупы, угры) известен по этнографическим данным (не более 300 лет). Периодические и разнонаправленные изменения влажности в Западной Евразии, стимулировали миграции населения Передней Азии на восток, способствуя интенсивным этническим и культурным контактам, с неизбежной трансформацией общественной идеологии. Хотя этимологии и функции основных акторов (боги Неба, Низа, Бог Грозы, сын бога неба и др.) КМ населения Южной Сибири, а также их внешние параллели – тема отдельного исследования, необходимо, хотя бы обрисовать его контуры. В исследованных текстах, разница в функциях и семантике основных акторов этих двух мифов почти неуловима. Символика образов, носит смешанный, зооморфно-антропоморфный характер, поэтому необходим анализ календарной семантики образов, её составляющих, сделанный на примере белки-летяги, бурундука и налива. Анализ нарратива коренного населения Саяно-Алтая, Бурятии, Западной Монголии показывает трансформацию этих образов и основных акторов (Бога Грозы, сына Неба и др.) в контексте календарного мифа. Указаны внешние параллели, в фольклорных и эпических текстах коренных народов Урала, Сибири, Дальнего Востока (ханты, манси, эвенки, юкагиры, ороchi и др.).

Ключевые слова: календарный миф; белка-летяга; бурундук; налим; Бог Грозы; сын духа неба; Кай-ракан; фольклорные тексты; календарная лексика; фольклор

Для цитирования: Вртанесян Г. С. Календарные мифы, как основа генезиса ранних форм религиозных верований: по фольклорным текстам народов Северной Евразии. *Эпосоведение*. 2025;1(37):70–81.

<https://orcid.org/10.25587/2782-4861-2024-4-70-81>

Original article

Calendar myths as the basis of the genesis of early forms of religious beliefs: according to folklore texts of the peoples of Northern Eurasia

Garegin S. Vrtanesyan

Russian State Humanitarian University, Moscow, Russia

e-mail: veges2011@yandex.ru

Abstracts. The formation of early forms of religious beliefs in archaic societies closely related, to the economic and cultural type (“survival strategy”), therefore, their research needs to rely primarily on calendar realities. In the tundra, this is the time of collective production of migrating ungulates, corral hunting for lynx birds, in the taiga, hunting for cover, fishing for passing fish, etc. Therefore, it is important to identify their place and role in the calendar myth. The novelty of this work lies in the application of the method of ecological approach developed by the author to the analysis of early religious beliefs among the peoples of Sayan-Altai. The purpose and objective of the study is to identify the transformation of the “basic myth” of the Indo-Europeans in the ecological realities of Siberia, using the example of Sayan-Altai. The research method is a comparative analysis of folklore, as well as calendar vocabulary of the peoples of Sayano-Altai. An analysis of folklore texts, and the calendar vocabulary of North Asia peoples, shows that their main plots formed (“born”) at a certain calendar time (season). The cyclicity expressed in the death and rebirth of the characters, the heroes, and their opponents, which ensures the cycle of life, is a sign that the plot belongs to the calendar myth (CM), a set of mythologized ideas about the course of time in nature, correlated with the peculiarities of the climate during their formation or transformation. The examined papers shown the genesis and transformation of two Eurasian myths based on a calendar. The first is about the God of thunderstorms (“main myth” of the Indo-Europeans), whose history dates back thousands years. The second, about the “son of heaven”, known from ethnographic data (no more than 300 years). Periodic and multidirectional changes in humidity in Western Eurasia stimulated population migration to the east, and contributed to intensive ethnic and cultural contacts, with the inevitable transformation of social ideology. Although the etymology of the theonyms, the functions of the main actors (the gods of Heaven, the spirit of the underworld, God of thunderstorms, etc.) of the CM of the population of Southern Siberia, as well as their external relations, are the subject of a separate study, the author considers it necessary to at least outline its contours. In the texts studied, the difference in the functions and semantics of the main actors of these two myths is almost imperceptible. The symbolism of the images of a mixed, zoo/anthropo-morphic nature, therefore, an analysis of the calendar semantics of its components is necessary, using the example of the chipmunk, flying squirrel and burbot. Using the texts from Sayan-Altai, Buryatia, and Western Mongolia, the transformations of these images and the main actors (the God of Thunderstorms, the son of heaven) in the context of the calendar myth shown. The same indicated in epic and folklore texts of the indigenous peoples of North Siberia, Urals and the Amur region (Khanty, Mansi, Evenk, Jukagir, Oroch and other).

Keywords: calendar myth; God of Thunder; flying squirrel; chipmunk; son of the spirit of heaven; Kayraakan; folklore texts; calendar vocabulary; folklore

For citation: Vrtanesyan, G. S. Calendar myths as the basis of the genesis of early forms of religious beliefs: according to folklore texts of the peoples of Northern Eurasia. *Epic studies*. 2025;1(37):70–81 (in Russian). https://oreid.org/10.25587/2782_4861-2024_4-70-81

Введение

Целью настоящей работы является выявление календарной основы генезиса некоторых сюжетов фольклорных текстов у народов Северной Евразии. В качестве базы выбраны тексты и календарная лексика народов Алтая и Саян (Южная Сибирь, Западная Монголия, Бурятия). Актуальность работы диктуется тем, что, по мнению автора, в основе большинства сюжетов фольклорных текстов, лежат природные (календарные) реалии, т. к. описываемые события происходили в конкретное время года и в конкретной природной среде (степь, горы, тайга и т. д.).

Данная работа развивает представления, высказанные ранее автором о календарной семантике мотивов, относящихся к Ильину дню [1, с. 43–50].

В исследовании применены методы анализа семантики фольклорных текстов населения региона, соотнесенный с экологией, и этимологического анализа имен акторов мифа.

Между духовной культурой и природой, экономикой, социальной структурой и конкретной исторической ситуацией, существует сложный комплекс опосредованных и прямых связей: «Если природная среда (!) является ареной существования общества, а социально-экономический уклад – формой его материального функционирования, то верования, культы, искусство, этика характеризуют душу общества» [2, с. 10]. Этот вывод, дает основание говорить, что «ход истории определяется прежде всего распространением идей. Идеи (же) не возникают из ничего, природные (!), экономические и социальные условия имеют определяющее значение для их появления» [3, с. 9]. Видимо не случайно, что авторы обеих цитат, имеют в виду, в первую очередь, природные условия, как основу для формирования фольклорных мотивов («души общества»). Автор уже раскрывал роль природных факторов в формировании той или иной модели календарного мифа [1, с. 44, 45]. Представленные в ней фольклорные сюжеты, касались мифологемы «Ильина-дня». Они дополнены новыми, относящимися к нарративу народов Саяно-Алтая, Западной Монголии и Бурятии.

Что касается формы представления акторов календарных мифов, то наиболее ранними являются, по-видимому, зооморфные. Зооморфизация образов мифа, тесно связана с процессом духовного или физического очеловечивания действующих акторов («хитрый, как лиса», «быстрый, как лошадь», «сильный, как медведь» и др.), поэтому «зооантропоморфизмы составляют основу любого традиционного универсума» [4, с. 3]. Коренные жители Сибири относились к животным как к равным себе или даже более достойным существам, живущим по тем же законам, что и люди. Остяки, например, верили, что бобры воют, играют свадьбы, хоронят своих покойников [2, с. 135, 136]. В качестве зооморфных акторов выбраны бурундук, белка-летяга и налим. Календарь и космогонию связывают множество видимых и невидимых «нитей», попытаемся выявить, описать и проанализировать некоторые.

В контексте исследования регион Саяно-Алтая представляет особый интерес, как место непрерывного расового, этнического и языкового взаимодействия населения на протяжении последних, по меньшей мере, 6–7 тыс. лет. Периодические колебания поверхности Арала и Каспия, стали причиной, синхронных и разнонаправленных изменений влажности и температуры на западе и центральной части Евразии, по-видимому, последовавших за влажным и теплым периодом «атлантик». Это стимулировало миграцию населения на юг Западной Сибири, и интенсивное этническое взаимодействие (детали процесса в [5, с. 80–84; 2, с. 10–15]). В силу реалий, население региона продолжительное время испытывало ощутимое влияние крупных экономических, политических и культурных центров Азии – Северного Китая, Восточного Ирана, тюркских степных каганатов, Монголии, и минимум с XVII в. – Российской империи.

В настоящее время, исследователи склоняются к мнению о доминирующем влиянии иранского мифорелигиозного комплекса на облик календарных мифов населения региона начиная с периода средней бронзы. Его основное отличие от индоевропейской – дуальная модель взаимодействия творцов. В различных моделях мироустройства, появляется и активно доминирует персона «последнего» сына бога Неба (Митра), в образе которого сочетаются солнце-огонь и конь [6, с. 11–18]), образуя особенный мифорелигиозный комплекс, в отличие от индоевропейской традиции, где основные акторы – Бог ясного Неба и Бог Грозы [7, с. 792]. Заметим, что привлечение индоиранских данных для реконструкции мировоззрения степного населения начиная с эпохи поздней бронзы и раннего железа, может считаться корректным лишь для выявления основной структуры мифов творения (космогония), их детализация спорна, а чаще – недоказуема. Хотя не исключено, что детали мифов могли быть сохранены на периферии иранского (скифского) мира, в результате активного (и в т. ч. этнического) взаимодействия

с сопредельными этносами (енисейцы, самодийцы, угры), и позднее-быть восприняты адстратным тюркоязычным населением региона. Предварим изложение следующим замечанием. Появление митраистской модели мироздания в иранском язычестве (в форме зороастризма, примерно к концу первой пол. I тыс. до н. э. (см. напр. [6, с. 11, 12]) с особой ролью культа солнца-огня, возможно, не случайно совпадает с начавшимся осушением степной зоны Западной Евразии и в т. ч. Южной Сибири, с пиком в III в. до н. э. [8, с. 197–200]. Это сопровождалось частыми пожарами не только в степи, но и лесных массивов на северной границе лесостепи [2, с. 77].

Видимо поэтому, целесообразно исследование взаимодействия основных акторов мифоре-лигиозного комплекса у народов Саяно-Алтая. Это Бог Неба, его сын, Бог Грозы, которые мож-но (весьма условно) объединить в группу образов с положительной коннотацией и их «оппо-ненты», формирующие группу акторов мифа, с отрицательной (весьма условно) коннотацией. Образ Бога Грозы является основой т. н. «основного мифа» – о противостоянии Бога Грозы и его соперника в образе Змея [9, с. 4–179], поэтому целесообразно изучить его трансформации с учетом климатических реалий региона. Главные мотивы ОМ: борьба Бога Грозы со злым на-чалом (Змей); предательство жены и наказание опального сына. Миф о «позднем/последнем» сыне духа неба, включает в прямом или опосредованном виде мотив наказания опального сына неба, «жены/сестры изменницы», уничтожение (сжигание/распад) злого начала и др. [10, моти-вы B43, I53, I84, I84a; 11, с. 9–11].

Календарные образы и символы. Бурундук, белка-летяга, налим

Начнем с семантики названия месяца у телеутов – *куруз ай* (бурундука месяц), которое в записях И. Г. Георги и Г. Спасского [12, с. 10] (конец XVIII – нач. XIX вв.), раскрывался как месяц «ободранной белки», при этом в более поздних записях, этого названия месяца уже нет. Нелишние пояснения, т. к. бурундук без весомых причин не становится «ободранной белкой».

В записи М. Кастрена (имбатские кеты, середина XIX в.) [13, с. 247], период времени со второй половины марта и начала апреля, был обозначен как белки-летяги месяц *koafener kip* – единственное (!) сохранившееся в традиционных календарях народов Сибири упоминание белки-летяги в названии месяца. Белка-летяга в шорском: 1. *Пабырган*; камкуш; *хакаском пабырган*; *тофаларском* – *апырган*; форма *бобырган* была записана у алтайцев; в коттском *alpuga* (цит. по [14, с. 255–256; 15, с. 141]). Отметим близкую огласовку корневой части зоонима у коттов, хакасов, шорцев, алтайцев и тофаларов. Отношение к белке летяге имело амбива-лентный характер. В кетской традиции она имела положительную коннотацию. Кандидат в ша-маны, должен был съесть гриб, сердце кукушки и белки-летяги [16, р. 76, 77]). Шкурка белки летяги очень ценилась, её носили на груди, она приносила счастье на охоте [17, с. 17]. Убить летягу *абырган* плохо (Бурень-гол, урянхайцы, сеок сальджак). Вместе с этим, белку-летягу надо убивать, она перегрызла горло сыну Неба (хасут-урянхайцы, дархаты, аларские буряты). Дархаты, убив летягу, сжигали и развеивали пепел по ветру. Тенгри, ударяя в летягу, пытается убить злого духа в её облике (тункинские буряты). Аларские буряты верили, что во время грозы белка-летяга увеличивается в размерах и вступает в спор с Громовником. При встрече с летягой хасут-урянхайцы всегда старались её убить, полагая это угодным Богу [15, с. 133, 141, 142, 181, 182; прим. гл. с. 33]. У бурят эхиритов злой дух (черт) *араахан шудхер* дразнит Хухэдэй Мэргена (показывая кукиш), и скрывается от него в разных местах, в т. ч. и под крыльями белки-летяги [18, с. 17].

При сильных ударах молнии алтайцы кричали *Кайрако-он* – имя сына верховного духа неба Ульгения, который метал молнии в дерево, на котором сидит бурундук. Такое отношение к зверь-ку объяснялось тем, что он раньше жил на небе и ослепил Кайракона на один (!) глаз ради озорства [19, с. 45]. Убитого бурундука бросали или нанизывали на палочку и, вложив в рот траву, вешали на дерево с западной стороны (алтайцы). Божий посланник Кудай (?) преследо-вал бурундука за кражу коровы, бил его плетью, оставив следы (алтайцы). Тэнгрэ-бурхан пре-следовал бурундука за кражу коровы, метая в него молнии. Кудай (бог Неба), ударяя молнией

в дерево, уносил с земли бурундука на небо (алтайцы). Теленгиты считали, что молния ударяла в бурундука за то, что он выколол глаза младшему сыну бога неба Тэнгрэ [15, с. 133, 142]. Таким образом, по сюжету мифа бурундука связывает с белкой-летягой лишь вред, нанесенный богу Небу, его сыну или Громовнику (Кайрак (о/аа) н).

В круге акторов сюжета – бог Неба, его сын, Бог Грозы, а также бурундук и белка-летяга, которые как-то им досадили: 1. Убили или изувечили (ослепив) сына Неба. 2. Украли корову у бога Неба. 3. Сделали что-то плохое. Если функции и статус бога Неба более или менее определены (творец сущего), то этого нельзя сказать о форме и семантике теонимов. Перечислим некоторые: Ульгень, Кудай (алтайцы, по Г. Н. Потанину); Тенгрэ (урянкайцы); Паяна (телеуты, В. В. Радлов); Пайне – кумандинцы (В. Д. Славнин) и др. Телеуты, например, считали, что кудай это Ульген и/или Эрлик (дух низа, в некоторых версиях первое сотворенное богом Верха существо). И если теонимы Громовника, бога Неба, и их функции (частично) относительно понятны, то этого нельзя сказать о его «посланце» или ослепленном сыне. Кроме того, теоним, облик и функции Эрлика (главный дух Низа) кажутся, в целом, более определенными и устоявшимися (см. напр. [20, с. 1–9]), чем допустим бога Неба (творец сущего). Может быть, это связано с большей древностью образа Эрлика, а т. к. якутам он неизвестен [21, с. 122], то можно формирование образа Эрлика соотнести, по меньшей мере, со временем выхода носителей якутского языка из общетюркского языкового единства (II в. н. э.) [22, с. 771]. Ареал бытования мифологии бурундук/летяга «враги» бога Неба, его сына или Громовника Южная Сибирь, Западная Монголия, Бурятия. Если Тэнгрэ (с дериватами) древнетюркское название «вечного неба» [23, с. 544], то теоним Ульген являлся, по-видимому, алтайской инновацией. Н. А. Алексеев полагал, что Ульген не был общеалтайским божеством, но даже и став таковым, у саянских родов был неизвестен [21, с. 86, 87]. Опора на его качества и эпитеты грозоносец – кунүртчи, палящий – куйгакчи, молниеносец – жалгынчы [20, с. 3] вкупе дает, скорее всего, основания для возведения семантики теонима, к симбиозу громовержца и палящего солнца (куйгек – засуха [24, с. 81], букв. «засуху приносящий»), а этимологией будет, по-видимому, «молниеносец» жалгынчы. А в целом, это сочетание качеств отвечает ситуации конца июля – начала августа (Ильин день).

Ульген соотносился с белым цветом, имел верхнюю локализацию, а береза была деревом Ульгения, т. к. её не поражала молния, и вокруг неё устраивались моления Ульгеню. Одно из названий Ульгения – Кудай (бог), бытовавший у шорцев, имеет иранское происхождение [20, с. 1, 9, 56]. Функциями громовержца иногда наделялся старший сын Ульгения, но им мог быть и младший (третий) сын Ямгату-Яжигаан (телеуты). Этимология теонима Ульген, по-видимому, гадательна, Г. Н. Потанин возводил её к зоонимам в языках алтайского круга. Черневые татары, Ульгения называли абыган [15, с. 69, 70, 691], так же, как и белку-летягу (!) у хакасов, шорцев, алтайцев и тофаларов.

В число персон, имевших отношение к творению, можно, по-видимому, включить и Пайяну, который, сотворив мир и человека, не смог его одушевить и обратился за помощью к великому Кудая [25, с. 221]. У верхних кумандинцев он назывался Пайне, но явных признаков «творца» не имел. На празднике Пайрам Пайнези (весна-осень) ему жертвовали коня (по этимологии В. В. Радлова Пай-ана – «богатая мать» (цит. по [15, с. 691])). По совокупности черт (активное, действенное начало, борец со злом, защитник семейных устоев и др.) и внешнего облика (всадник на белом крылатом коне, активно разъезжающий по земле) В. Д. Славнин сравнил его с Мир Суснэ хумом обских угров [26, с. 196, 197]. Тотой Пайян был небесным покровителем родов тёлёс и мундус (телеуты) и хозяином града, грома и дождя [25, с. 381]. Параллель образу Пайне – это Пайрахтя южных хантов, сын Неба, которого С. К. Патканов сближал с Мир Сусне хумом [27, с. 347, 397], хотя оба, будучи покровителями Среднего мира и людей, не имели отношения ни к грозе, ни к грому. Неясны генеалогические связи Бога неба (Торум, ханты) и его помощника (посланца) Мир Ванты ху (Мастер/ко или Ун Урт – большой богатырь), который также не имел отношения к грозе и грому (ханты, [28, с. 75]).

Что касается термина Кайрако-он (Кайракан) < кайран + каан, где кайран – милый, досточтимый, любезный (при обращении к духам), то оно может быть возведено к др. тюркскому *хайг* – добро, благо [23, с. 635]. Так же могли обращаться и к Эрлику (дух-хозяин Низа), но кайра-каан имело уже значение «царь острый, режущий» [20, с. 3]. Урянхайцы полагали, что есть два Кайракана: наверху это кайракан – *кудай* - Громовник, а второй на земле, в лесу – медведь. Улы Кайракан обитает на небе вместе с Солнцем и Луной (урянхайцы, соок кыргыс). Источник грома Улы-Кайракан зимует на земле, на месте зимовки стоит пар (явная параллель с описанием входа медвежьей берлоги, в силу «цепочки» дыхание > пар > иней, по которому часто находят её место охотники), и летует он на небе. Источник молнии Хормуста – Тост-Кара-Тенгир, и она попадает в людей и животных, сделавших что-то противное небесным кайраканам (урянхайцы, сеок тумат). Монгольские поверья помещали *лу* (источник грома) зимой на высоких горах, а ледяные глыбы, возникшие зимой, были его замерзшим дыханием. Источник Грома Тердын Улы зимует на земле, летует на небе. Также отмечалось, что Эрлику и Ульгеню приносят кровавые жертвы, Кайракану – молоком [15, с. 77, 139, 140]. В монголоязычных текстах форма *ха(и/й)рхан* имела широкий спектр значений: милость, милостивый, благоволение, благосклонный, священный (при обращении к божеству); достойный любви, сожаления; междометия выражающего удивление, восхищение, возмущение и др. При этом мнения лингвистов об источнике лексемы разделились, полагая его: а. тюркским; б. монгольским. Отмечалось также, что лексема неизвестна вне тюркских языков Саяно-Алтая [29, с. 191].

Семантику образа Кайракана и этимологии теонимов рассмотрел Г. Н. Потанин. Термин *ха(й/и)рхан* всегда использовался при обращении к отдельно стоящим горам или пикам, бывших постоянным источником гроз в летнее время, приобретя благодаря этому, высокий сакральный статус. Считая его звукоподражанием, он соотносил его с громом, треском, находя широкий спектр параллелей в южносамодийских, тюркских, тунгусо-маньчжурских и др. языках, и возводя термин к Тенгрэ (через промежуточную форму *кангракан (-хан)* [30, с. 117–120, 126]. Судя по текстам, можно говорить об инверсии ролевых функций в разных источниках, когда и само Небо было источником молний (Ульген молниеносец), либо это функция Громовержца, который мог носить также имя Хормуста (< Ормазд, иран.) Тост Кара – Тенгир («дружественное черное небо», букв.) или Тотой Пайян. Пример выразительного синкретизма есть в записи В. В. Радлова (верховье Мрас-су): «На небе живет Бог-кудай, который создал землю. Зовут его Муколы (> Николай-чудотворец)» [25, с. 204].

Не касаясь версий о первоисточнике (тюркский или монгольский) генезиса термина *кайракан/ха(и/й)рхан*, отметим с опорой на исходные значения (милость, милостивый, священный и др.), семантику образа и реалии, что можно говорить о нем лишь, как *форме* обращения к высшим силам, имеющей в первую очередь отношение к Богу Грозы, и ставшего затем эпитетом небесных (а иногда и хтонических – Эрлик) сил вообще в шаманских, буддийских практиках, при обращениях к духам гор, огню и пр. (см. напр. [31, с. 119]). И второе, этот образ, имея сезонную локализацию, является календарным. Многообразие эпитетов богов Неба, и в т. ч. Громовержца, полисемантизм и смешение их функций – красноречивое свидетельство взаимовлияния иранских (в т. ч. зороастрийских) мифологем и календарных мифов сопредельного населения (енисейцы, самодийцы, угры). Что касается зооморфных акторов в мифе, то во всех случаях, когда бурундука в календарном мифе и лексике сменяет другое животное (хорек, ласка, белка-летяга), их общая черта, неизменна, это малый размер и подвижность, характерные для зооморфных трикстеров [10, мотивы L42, L92, L93]. Второе, это визуально заметный рост активности бурундука и белки-летяги в конце зимы. И наконец, это особенность их поведения: тяга к закрытым локациям (подземелье, кустарник, дупла и т. п., низ) vs открытым (небо, горы, верх) – местонахождения их преследователей (боги Неба, Грозы). И наконец последнее, с учетом мнения Г. Н. Потанина, что монголо-урянхайский мифический «зверь» назывался Абырган и, являясь фактически врагом сына Бога неба, в монгольской традиции принимал облик

змея (Абырга-джилан). Поэтому допустимо считать его реликтовым проявлением образа врага Громовержца – Змея, сохранившегося на южно-сибирской «почве». Кроме того, Г. Н. Потанин соотносил этот образ с чудовищем, которое регулярно проглатывало Луну (сына Бога неба), выявляя тем самым, астральные черты этого образа [15, с. 751, 761, 763, 808, 826], отсутствующие в переднеазиатской версии.

Белка-летяга и бурундук, оказались, таким образом, вовлеченными в причудливые коллизии с богом Неба, его сыном и Громовержцем, выполняя функции трикстера – воровство еды (корова) и ослепление великана – «людоеда» [32, с. 13]. Включение летяги в этот миф обусловлено, вероятно, рядом обстоятельств. Летяги ночные животные (антитеза, небесному свету и огню), проводящие дневное время в дуплах деревьев. При полете силуэт летяги напоминает распяленную шкуру животных («ободранная белка», название конца марта – начала апреля по Спасскому) и отдаленно биконическую форму созвездия Орион [33, с. 103–107], который заходит в начале летнего сезона, «нехотя уступая», таким образом, свое место на небе под «давлением» Бога Грозы. В апреле-мае летяга приносит потомство. И наконец, в северо-восточных частях ареала, занимающего лесную зону Северной Азии, летяга зимой питается, в основном, почками лиственницы («железное дерево» трикстера [32, с. 13]). Совокупность этих обстоятельств, вероятно, и стала причиной её выбора в качестве календарного маркера. Использование одного и того же зоонима абырган для обозначения полярных (!) по семантике образов, Ульгения и его «врагов», белки-летяги и «змея» (джилан), свидетельство инородности мифа в коллективном сознании у некоторых групп населения Алтая. Ещё один довод в пользу этого, – отсутствие этимологии зоонима в языках Саяно-Алтая.

Отметим важную роль белки-летяги в мифах лесных юагиrow, где по поручению Бога (создателя сущего), исполняет его замыслы, усовершенствуя зверей и птиц. Чтобы предотвратить хаос в среднем мире, наступивший с уходом белки-летяги к дочери Луны, Бог создатель его вернул на землю, определив местом его пребывания крону деревьев [34, с. 283]. В нарративе народов Приамурья (негидальцы, орочи, нанайцы) белка летяга также фигурирует, но уже в роли жертвы, лиса требует у неё детенышей, чтобы не лишить её «дома» [10, мотив M85].

Перед нами замысловатое сплетение сюжетов сибирских вариаций ОМ. Это борьба Громовержца с малыми вредоносными существами, неким обобщенным образом «низа», прячущихся в комлях деревьев, с трикстерскими свойствами (подвижность, размер и др.), в сибирских реминисценциях ОМ [11, с. 9–11]) и наказание сына-ослушника, причем оно так же происходило в форме его сжигания или расчленения [35, с. 37]. Сын-ослушник в этой версии занимает место Змея (друг врага своего отца!), за что его вполне «заслуженно» (по формальной и наиболее устойчивой логике мифа) лишает зрения трикстер (бурундук или белка-летяга), хотя в переднеазиатской версии ОМ образа «палача трикстера» нет, сына «отступника» в ней сжигает сам Бог Грозы. При этом мотив плохого зрения «людоеда» (эвфемизм для обозначения частичной или полной слепоты) особенно характерен для сюжетов, в которых «людоед» пытается поймать трикстера в своем жилище [32, с. 10–12]. Хотя, судя по южно-сибирским текстам, вполне можно соотнести бурундука и летягу со Змеем (чертом), который укрывался в нижней (темной) части мироздания (вода, корни деревьев, болото и др.) от молний-перунов Громовержца [9, с. 3–12; 164–179]. В кетских мифах нет образа Змея, сжигание которого завершает логику ОМ. Но есть людоеды/ки, черти или «великаны Севера», которых убивает громом и сжигает эпический герой (великий шаман) Дох, поражая злых духов-кинзей, укрывавшихся в комлях лиственных деревьев. Кетский бог Грома Ек борется с карликами «литысь», прячущимися в комлях лиственных деревьев [10, мотив I57]. Если в канонических версиях ОМ убийство Змея приводит к «освобождению вод» [9, с. 5, 98], то в сибирских версиях убийство и расчленение великана приводит к появлению новых ландшафтов, а сжигание людоеда /-ки приводит к появлению кровососущих [10, мотивы B43, F2, G23, H 28]) – указание на летние месяцы. Можно назвать целый ряд сюжетов: «девочка с ведрами», чудовище (Делбеген, Челбеген и др.), лакомящееся

спелой черемухой (алтайцы) [10, мотив A32F; 15, с. 190], и оказавшиеся на Луне по желанию высшей (верхней) силы (бурхан), которые формально к рассмотренным не относятся (см. также мотив «младенец-людоед», зачатие от съеденного плода (ягоды, яблоко), радуга пьющая воду [10, мотивы L60, L65 K93b2]), но фактически они входят в одно семантическое поле, в основе которого лежат события конца июля – начала августа (Ильин день), грозовые ливневые дожди, завершение месяцев летней засухи (катастрофические для степных скотоводов) и поворот погоды «на зиму».

Внешние параллели

В шаманской мифологии орочей, хозяин гор и творец Кынга (< Канда) преследовал и стрелял в подземного демона Бучукэна, похитившего дочь Солнца. Под зооморфной ипостасью Канда – Канги подразумевался лось или олень [36, с.13,14]. Карлик «боко» с круглой головой, живший в пещерах, умел летать (!), любил сало лося и, за неимением своего, «воровал» его у Агди – бога Грозы [37, с. 268]. У удских тунгусов причиной грома являлась кабарга, которая у Sewuki (творца всего живого) была сначала в милости, но провинилась (?), и Sewuki бросил её на землю. И по его приказанию её гонит гром, который был создан (!) для наказания провинившейся кабарги [38, с. 81]. Имеем вполне прозрачные параллели с образом «провинившейся» части бога Верха (Небо) в лице сына / жены, которую преследует его помощник (Гром).

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 неверной жены бога Неба) и т. д. Причина преследования – детство, проведенное героем (Бог Грозы) без отца [10, мотив I55]. 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 Экэри насылал на него молнию, которая убивала мэлкена [11, с. 10]. В якутской традиции бог солнца Юрюнг Айыы Тойон и топора Сюгэ Тойон входили в число творцов мироздания. При этом бог топора Сюгэ Тойон вечно враждовал со злыми духами абаасы и старался их уничтожить, насылая грозу на объекты, где они прячутся [39, с. 18].

Подробное описание мотива «предательства женщины» в ОМ в рамках работы избыточно, отметим лишь, что опальная жена бога неба Еся (кеты), которая, спасаясь от преследования его посланца Албы, становится налимом, скрывается и уходит вниз по течению Енисея, т. е. на север. Здесь налим напрямую соотносён с устьем реки (низ) и севером, поэтому его преследователь Алба – символ наступающего летнего сезона. Образ Албы, несомненно, имел отношение и к календарному мифу, т. к. он «прокладывал» Млечный Путь [17, с. 7], меняющий своё положение на небе в зависимости от сезона года. Культ налима сохранялся у всех групп кетов ещё в конце XIX в. Не допускалось бить налима по голове или ловить крючком (кеты) [40, с. 172–174]. Видимо, влиянию субстрата (енисейцы) можно приписать коннотацию налима с женщинами. Девушка после ссоры с родителями кинулась в воду, стала налимом [15, с. 184]. Налим был когда-то женщиной, но из-за табака она рассердилась на мужа и с трубкой во рту бросилась в воду и стала налимом. Повздорили старик со старухой, старуха кинулась в воду и сделалась налимом [41, с. 96]. Название ноября куртыйак/хуртуях (шорцы, кумандинцы, хакасы) можно возвести к зоониму «налим», который со временем мог получить новое значение «старуха». Это могло быть связано и с особенностями локального варианта календарного мифа, в котором последние месяцы года (ноябрь, декабрь) воспринимались как «старые» (старшие), уподобляя их состоянию немощному, дряхлому и старому Солнцу (с опорой на кето-селькупские параллели в названиях последних двух месяцев – ноября, декабря) [14, с. 237] перед зимним солнцестоянием.

Заключение

Автор надеется, что достаточно сжатый текст все-таки показывает направление инверсий сюжетов и функций героев ОМ на Саяно-Алтае, и в основе своей имеет календарные реалии.

Это доминирование образа бога Неба, ~~с понижением~~ статуса Бога Грозы, становящимся посланцем/помощником бога Неба (исключая, по-видимому, якутскую традицию [39, с. 17, 18]), замена образа Змея на ~~абаасы, менквов~~, «великанов севера», «людоедов» и др., уничтожение которых, приводит либо к появлению новых ландшафтов (реки, горы, озера, острова и др.), объектов или кровососущих. Плохой «низ/родитель» представлен в растительном коде (пень/комель) [11, с. 10], что напрямую увязано с реалиями (таежный ландшафт). При этом образ малого и подвижного зооморфного ~~трикетера становится почти обязательной частью сюжетов с амбивалентной семантикой, исполняющего роль убийцы людоеда, великана, менква (символов тьмы/зимы и др.), и с другой стороны, врага Бога Неба или Громовника [10, мотив G23, H28 мотив-157]~~. В сибирских вариациях ОМ особое место занимает космогонический пласт в деяниях героев мифа (создание созвездий, Млечного Пути и др.), чего нет в сюжетах ОМ из Передней и Малой Азии.

Особый интерес для дальнейших исследований в контексте данной работы могут представлять: 1. Неясное, ~~соотнесение~~ животворящего (но опального) женского начала с Низом и севером; 2. Отражение в фольклоре и эпосе роли осеннего равноденствия, как маркера «входа» Среднего мира во владения духа Низа; 3. Исследование трансформации «основного мифа» в нарративе народов Восточной Сибири, Дальнего Востока и Чукотки.

Литература

1. Вртанесян Г.С. Отражение Ильина дня в эпических и фольклорных текстах. Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2021;3(23):43–57. <https://doi.org/10.25587/m2885-1284-3790-o>.
2. Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири. Москва: Наука; 1991:302.
3. Березкин Ю.Е. Границы и контакты: модели распределения фольклорно-мифологических мотивов в Евразии. Этнография. 2021;4(14):6–23.
4. Родионов М.А. (ред.) Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. Санкт-Петербург: МАЭ РАН; 2014:250.
5. Волков В.Г. Древние миграции самодийцев и енисейцев в свете генетических данных. Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013;1(1):79–96.
6. Дашковский П.К. (ред.) Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т.1. Поздняя древность – начало XX века. Барнаул: Изд-во АлтГУ; 2014:214.
7. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 1. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та; 1984:1328.
8. Динесман Л.Г., Киселева Н.К., Князев А.В. История степных экосистем Монгольской Народной Республики. Москва: Наука; 1989:215.
9. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Москва: Наука; 1974:342.
10. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 12.02.2025).
11. Вртанесян Г.С. Вариации «основного мифа» индоевропейцев в Западной Сибири. В кн.: Томилов Н.А. (ред.) Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Омск; Тюмень: «Издатель-Полиграфист»; 2022:8–12.
12. Спасский Г.И. Телеуты или белые калмыки. Сибирский вестник. Санкт-Петербург: Ч. 13. Кн. 1; 1821:1–14.
13. Castren M.A. Versuch einer jennissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre nebst Worterverzeichnissen aus den genannten Sprachen. XIX. Saint Petersburg: Buchdr. der Kaiserlichen Akad. der Wiss.; 1858:264. (На немецком яз.)
14. Вртанесян Г.С. Традиционные календари тюркоязычных народов Южной Сибири по записям XVIII–XXI вв.: общее и особенное. В кн.: Тычинских З.А. (ред.) Сибирский сборник. Вып. 9. Тобольск: УрО РАН; 2024:175–275.
15. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV: материалы этнографические. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова; 1883:1026.

16. Donner K. *Ethnological notes about the Yenisei-Ostyak*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura; 1933:103. (На англ. яз.)
17. Анучин В.И. *Очерк шаманства енисейских остяков*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук; 1914:89. (Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии наук; Т. 2, вып. 2).
18. Манжигеев И.А. *Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Опыт атеистической интерпретации*. Москва: Наука; 1978:127.
19. Суразаков С.С. Сходные черты стиля в орхонских надписях и эпосе тюркоязычных народов. В кн.: Гацак В.М. *Типология народного эпоса*. Москва: Наука; 1975:45–47.
20. Анохин А.В. *Материалы по шаманству у алтайцев*. Санкт-Петербург: Изд-во Российской Академии наук; 1924:148. (Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской Академии наук; Т. 2, вып. 2).
21. Алексеев Н.А. *Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири*. Москва: Наука; 1992:242.
22. Тенишев Э.Р., Благова Г.Ф. (ред.) *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков*. Москва: Наука; 2006:908.
23. Наделяев В.М., Насилов Д.М. (ред.) *Древнетюркский словарь*. Ленинград: Наука; 1969:676.
24. Балакина О.Н., Дедеева В.С. (ред.) *Алтайско-русский словарь*. Горно-Алтайск: РОО «Лепта»; 2015:167.
25. Радлов В.В. *Из Сибири. Страницы дневника*. Москва: Наука; 1989:740.
26. Славнин В.Д. Арханка в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь. В кн.: Холушкин Ю.П. (ред.) *Методы реконструкции в археологии*. Новосибирск: Наука; 1991:179–218.
27. Патканов С.К. *Остяцкая молитва*. Т. 1. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрыки; 1999:400.
28. Мартынова Е.П. *Очерки истории и культуры хантов*. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН; 1998:235.
29. Сундуева Е.В. Семантическая сфера любви в монгольских языках. *Гуманитарный вектор. Серия Филология. Востоковедение*. 2016;11(3):189–193.
30. Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии. *Журнал Министерства Народного Просвещения*. Санкт-Петербург: 1882; Ч. ССХІХ:116–331.
31. Дампилова Л.С. Теоним Хайрхан в тюрко-монгольской мифологии. *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2020;2(28):118–126.
32. Вртанесян Г.С. Эпические герои и трикстеры в аспекте календарного мифа. *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия Эпосоведение*. 2019;1(13):5–23. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27294>.
33. Щеглов П.В. *Отраженные в небе мифы земли*. Москва: Наука; 1996:142.
34. Прокопьева П.Е. *Устная несказочная традиция юкагиров*. Новосибирск: Наука; 2018:308.
35. Топоров В.Н. Об «экзотрипическом» пространстве поэзии. В кн.: Неклюдов Ю.С., Новик Е.С. (ред.) *От мифа к литературе. Сборник в честь 70-летия Е.М. Мелетинского*. Москва: РГГУ; 1993:25–42.
36. Сем Т.Ю. *Верховный пантеон тунгусо-маньчжурских народов Сибири и Дальнего Востока (XIX–XX вв.): типология и семантика образов*. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Санкт-Петербург; 2007:29.
37. Березницкий С.В. *Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-сахалинского региона*. Владивосток: Дальнаука; 2003:485.
38. Линденау Я.И. *Описание народов Сибири*. Магадан: Магаданское книжное изд-во; 1983:175.
39. Бравина Р.И. «Сюгэ-балта тыл»: символ топора в традиционной культуре якутов. *Эпосоведение*. 2023;2(30):16–25. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.57.78.002>.
40. Алексеенко Е.А. *Кеты*. Ленинград: Наука; 1967:262.
41. Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. *Этнографическое обозрение*. Кн. XLVI. 1900;(3):1–122.

References

1. Vrtanesyan GS. The depiction of the St. Elijah's Day in epic and folklore texts. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies*. 2021;3(0):43–57 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/m2885-1284-3790-o>.

2. Kosarev MF. *Ancient history of Western Siberia*. Moscow: Nauka Publ., 1991:302 (in Russian).
3. Berezkin YuE. Borders and contacts: models of distribution of folklore and mythology in Eurasia. *Ethnography*. 2021;4(14):6–23 (in Russian).
4. Rodionov MA. (ed.) *Bestiary III. Zoomorphisms in the traditional universe*. Saint Petersburg: MAE RAS Publ. House; 2014:250 (in Russian).
5. Volkov VG. Ancient migrations of Samoyeds and Yeniseians in the light of genetic data. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2013;1(1):79–96 (in Russian).
6. Dashkovsky PK. (ed.) *Religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia. V. 1. Late antiquity – early 20th century*. Barnaul: AltSU Publ. House; 2014:214 (in Russian).
7. Gamkrelidze TV., Ivanov VV. *Indo-European language and Indo-Europeans*. P. 1. Tbilisi: Tbilisi University Publ. House; 1984:1328 (in Russian).
8. Dinesman LG., Kiseleva NK., Knyazev AV. *History of steppe ecosystems of the Mongolian People's Republic*. Moscow: Nauka Publ.; 1989:215 (in Russian).
9. Ivanov VV., Toporov VN. *Research in the field of Slavic antiquities*. Moscow: Nauka Publ.; 1974:342 (in Russian).
10. Berezkin YuE., Duvakin EN. *Analytical catalog of fairy-tale plots* [Web source] (in Russian). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed February 12, 2025).
11. Vrtanesyan GS. Variations of the “basic myth” of the Indo-Europeans in Western Siberia. In: Tomilov NA. (ed.) *Integration of archaeological and ethnographic research: collection of scientific papers*. Omsk; Tyumen: “Publisher-Polygraphist”; 2022:8–12 (in Russian).
12. Spassky GI. The Teleutes or the White Kalmyks. *Siberian Bulletin*. Saint Petersburg: P. 13. B. 1; 1821:1–14 (in Russian).
13. Castren MA. *Versuch einer jemissei-ostjakischen und kottischen Sprachlehre nebst Worterverzeichnissen aus den genannten Sprachen*. XIX. Saint Petersburg: Buchdr. der Kaiserlichen Akad. der Wiss.; 1858:264 (in German).
14. Vrtanesyan GS. Traditional calendars of the Turkic-speaking peoples of Southern Siberia according to records of the 18–19 centuries: general and special. In: Tychinskih ZA. (ed.) *Siberian Collection*. Iss. 9. Tobolsk: Ural Branch of the Russian Academy of Sciences; 2024:175–275 (in Russian).
15. Potanin GN. *Essays on North-Western Mongolia. Iss. 4: Ethnographic journals*. Saint Petersburg: Printing House of V. Bezobrazov; 1883:1026 (in Russian).
16. Donner K. *Ethnological Notes about the Yenisei-Ostyak*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura; 1933:103.
17. Anuchin VI. *An essay on the shamanism of the Yenisei Ostyaks*. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1914:89 (in Russian). (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences; Vol. 2, P. 2).
18. Manzhigeev IA. *Buryat shamanic and pre-shamanic terms. The experience of atheistic interpretation*. Moscow: Nauka Publ.; 1978:127 (in Russian).
19. Surazakov SS. Similar features of style in Orkhon inscriptions and the epic of Turkic-speaking peoples. In: Gatsak VM. (ed.) *Typology of folk epic*. Moscow: Nauka Publ.; 1975:45–47 (in Russian).
20. Anokhin AV. *Materials on shamanism among the Altaians*. Saint Petersburg: Russian Academy of Sciences Publ. House; 1924:148 (in Russian). (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography at the Imperial Academy of Sciences; Vol. 2, Iss. 2).
21. Alekseev NA. *Traditional religious beliefs of the Turkic-speaking peoples of Siberia*. Moscow: Nauka Publ.; 1992:242 (in Russian).
22. Tenishev ER., Blagova GF. (eds.) *Comparative-historical grammar of the Turkic languages*. Moscow: Nauka Publ.; 2006:908 (in Russian).
23. Nadelyaev VM., Nasilov DM. (eds.) *Ancient Turkic Dictionary*. Leningrad: Nauka Publ.; 1969:676 (in Russian).
24. Balakina ON., Dedeeva VS. (eds.) *Altaiisk-Russian dictionary*. Gorno-Altaysk: NGO “Lepta”; 2015:167 (in Russian).
25. Radlov VV. *From Siberia. Diary pages*. Moscow: Nauka Publ.; 1989:740 (in Russian).
26. Slavnin VD. Archaism in the spiritual culture of the Kumandins: the universe and man, time and calendar. In: Kholyushkin YuP. (ed.) *Methods of reconstruction in archeology*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1991:179–218 (in Russian).

27. Patkanov SK. *Ostyak prayer*. Vol. 1. Tyumen: Yu. Mandryka's Publ. House; 1999:400 (in Russian).
28. Martynova EP. *Essays on the history and culture of the Khanty*. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS; 1998:235 (in Russian).
29. Sundueva EV. The semantic sphere of love in the Mongolian languages. *Humanitarian vector. Series Philology. Oriental studies*. 2016;11(3):189–193 (in Russian).
30. Potanin GN. Gromovnik on the beliefs and legends of the tribes of Southern Siberia and Northern Mongolia. *Journal of the Ministry of Public Education*. Saint Petersburg: 1882; P. CCXX:116–331 (in Russian).
31. Dampilova LS. Theonym Khairkhan in Turkic-Mongolian mythology. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2020;2(28):118–126 (in Russian).
32. Vrtanesyan GS. Epic heroes and tricksters in the aspect of calendar myth. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Series Epic Studies*. 2019;1(13):5–23 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27294>.
33. Shcheglov PV. *Myths of the earth reflected in the sky*. Moscow: Nauka Publ.; 1996:142 (in Russian).
34. Prokopyeva PE. *The oral untold tradition of the Yukaghirs*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2018:308 (in Russian).
35. Toporov VN. About the “ectropical” space of poetry. In: Neklyudov YuS, Novik ES. (eds.) *From myth to literature. Collection in honor of the 70th anniversary of E.M. Meletinsky*. Moscow: RSHU Publ. House; 1993:25–42 (in Russian).
36. Sem TY. *The supreme pantheon of the Tungus-Manchurian peoples of Siberia and the Far East (XIX–XX centuries): typology and semantics of images*. Summary of Candidate's dissertation (History). Saint Petersburg. 2007:29 (in Russian).
37. Bereznitskiy SV. *Ethnic components of beliefs and rituals of indigenous peoples of the Amur-Sakhalin region*. Vladivostok: Dalnauka Publ.; 2003:485 (in Russian).
38. Lindenau YaI. *Description of the peoples of Siberia*. Magadan: Magadan Book House, 1983:175 (in Russian).
39. Bravina RI. “Suge-balta rear”: the symbol of the axe in the traditional culture of the Yakuts. *Epic Studies*. 2023;2(30):16–25 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2023.57.78.002>.
40. Alekseenko EA. *Kets*. Leningrad: Nauka Publ.; 1967:262 (in Russian).
41. Yakovlev EK. An ethnographic review of the non-native population of the Southern Yenisei Valley. *Ethnographic review*. Book XLVI. 1900;(3):1–122 (in Russian).

Об авторе

Вртанесян Гарегин Суренович, кандидат технических наук, консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, ORCID: 0000-0002-1044-9587, e-mail: veges2011@yandex.ru.



About the author

Garegin S. Vrtanesian, Cand. Sci. (Technical Sciences), Consultant of the Centre for the study of religions, Russian State University for the Humanities, ORCID: 0000-0002-1044-9587, e-mail: veges2011@yandex.ru.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no relevant conflict of interests.

Поступила в редакцию 18.02.2025 / Submitted 18.02.2025

Принята к публикации 10.03.2025 / Accepted 10.03.2025