



ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СТАТЬЯ RESEARCH ARTICLE



ЛАНЦОВ Леонид Алексеевич
Институт истории и международных отношений,
Южного федерального университета,
Ростов-на-Дону, Российская Федерация
leonidlancov@gmail.com



УДК/UDC: 291.21: 398.21(=161.1)
ГРНТИ: 03.61.91
БАК: 5.6.1.
<https://doi.org/10.36343/SB.2025.41.1.007>

Миф о Яриле и фольклорный нарратив: языческие мотивы в сказке «Заколдованная королева» из сборника А. Н. Афанасьева

Аннотация. В работе проведена реконструкция отдельных мифологических представлений о Яриле на основе анализа сказки № 272 из сборника А. Н. Афанасьева. Источниками послужили этнографические записи, сказочный фольклор, мифы народов Европы. Проведен анализ сказки и выделены отдельные мотивы в ее сюжете, которые сравнены с похожими нарративами в других мифологических системах. Определена обрядовая корреляция и межисточниковая когерентность мотивов, позволившие установить контекст мифа. Охарактеризованы обрядовые практики, неразрывно связанные с изученным сюжетом. Синтез данных и их целостная интерпретация позволили реконструировать одну из версий мифа о Яриле, соответствующего широко известному архетипу умирающего и воскресающего божества. Изученные сказочные эпизоды являются репрезентацией языческих обрядов, так или иначе связанных с весенне-летними сезонными празднествами. Установлено, что исследованный сказочный нарратив является полноценным мифом, подвергшимся искажению.

Ключевые слова: волшебные сказки А. Н. Афанасьева, волшебная сказка, «Заколдованная королева», восточнославянская мифология, русский фольклор, Ярило, Яровит, обряды плодородия.

© Ланцов Л. А., 2025

Введение. В современном обществе существует устойчивый запрос на реконструкцию дохристианских мифологических представлений, отражающих глубинные истоки культурного наследия. К сожалению, несмотря на обилие исследований, посвященных славянской мифологии, их все еще недостаточно для полноценного удовлетворения спроса на данную тематику. Это связано в первую очередь с актуализацией потребности в доступном изложении мифов и сюжетов о богах и героях, тогда как систематизированной информации в достаточном объеме по ряду причин не хватает. Данная работа направлена на частичное решение этой проблемы путем реконструкции элементов мифа о Яриле – одном из ключевых персонажей, ассоциирующихся с системой языческих представлений восточных славян.

В академической среде существуют различные точки зрения на персонажа, известного под именем Ярилы. А. Н. Афанасьев видел в нем «бога-оплодотворителя», представителя благодатной весны, аналогом скандинавского Фрейра [4, с. 262] и отождествлял его с «дождящим Перуном» [4, с. 265]. Подобное сопоставление связано с взглядами исследователя на славянскую мифологию, где божества в первую очередь сводились к поэтическим образам, оторванным от своей первоначальной сути: «Вначале народ еще удерживал сознание о тождестве созданных им поэтических образов с явлениями природы, но с течением времени это сознание более и более ослабевало и наконец совершенно терялось; мифические представления отделялись от своих стихийных основ и принимались как нечто особое, независимо от них существующее» [4, с. 18]. Эту аксиому мифологической теории лаконично сформулировал Ф. И. Буслаев: «Сама мифология есть не что иное, как народное сознание природы и духа, выразившееся в определенных образах» (цит. по: [28, с. 94]).

Другие исследователи считали, что Ярило – это не отдельное божество, а в первую очередь остаток культа одного из основных богов. Так, Л. С. Клейн видел в похоронах Ярилы отголоски мифической смерти Перуна как части архетипа умирающего и воскресающего божества [11, с. 382]. Е. Л. Мадлевская рас-

сматривала Ярилу в контексте обрядности XIX – начала XX в. как сезонного персонажа, связанного с земледельческим культом и воплощающего плодородие, сохраняющего отзвуки древнеславянского культа языческого божества весеннего плодородия [21, с. 129]. В. К. Соколова полагал, что между Ярилой и Купало можно поставить знак равенства, с тем лишь отличием, что последнее название «более позднее, появившееся у восточных славян, когда праздник, как и у других христианских народов, был приурочен ко дню Иоанна Крестителя» [25, с. 252]. Аналогичную позицию занимал Л. С. Клейн [11, с. 331]. Е. Е. Левкиевская воспринимала Ярило как божество, властвовавшее над плодородием людей и скота, урожаем на полях, плодородием почвы [13, с. 47]. В. Я. Петрухин понимал этого славянского персонажа в первую очередь как «персонификацию одного из летних праздников в славянском народном календаре» [17]. Некоторые полагают, что значение Ярилы в славянской мифологии переоценено, ссылаясь в частности на то, что один из основных источников сведений о нем – работа П. Древлянского «Белорусские народные предания» – является романтической мистификацией [17] и выдает фантазии самого автора за записи устного народного творчества [27].

Еще одна точка зрения опирается на так называемую демонологическую концепцию [11, с. 65], исходя из которой постулируется невозможность подобной (как в случае Ярилы) реконструкции высшей мифологии на основе фольклорных источников. Одним из главных сторонников данного подхода является Н. И. Толстой. Оппонируя его эпистемологической позиции, Л. С. Клейн пишет: «Русской мифологии просто не повезло – она не была “отражена в скульптуре, изобразительном искусстве” и т.д. Русская мифология – не мифология без мифов, а только без записей этих мифов. Но все явления, приводимые Толстым как специфические, на которых славянская мифология основана якобы в отличие от классических – одухотворение сил природы, культ предков, культ домашнего очага и т.д., – все они также имелись и в римской, греческой, германской и других мифологиях. А то, чем были богаты те мифологические системы, в русской

все-таки присутствует – следами и остатками. Дело за тем, чтобы их обнаружить, и за реконструкцией по следам, остаткам и аналогиям» [11, с. 68]. Именно анализу подобных «следов, остатков» и будет посвящена данная статья.

Отсутствие работ, сфокусированных на анализе сказочного фольклора с целью реконструкции мифологических воззрений о Яриле, говорит о слабой изученности данной темы, поэтому целью исследования является реконструкция мифа об этом ритуально-обрядовом персонаже на основе этнографических и фольклорных источников. В частности, объектом данного исследования является сказка «Заколдованная королева» из сборника А. Н. Афанасьева под № 272, которая представляется именно таким «остатком» мифологических воззрений о Яриле, ранее не затронутым в посвященных ему исследованиях.

Особенностью приведенной в статье реконструкции, отличающей ее от других подобных работ, будет являться ориентация на углубленный анализ сказочного фольклора, в частности, на исследуемый сказочный сюжет. Для комплексного изучения и описания данной тематики помимо сказки будут использованы и иные типы источников (мифы, этнографические записи, летописи, житие), позволяющие наиболее полно раскрыть предмет настоящего исследования. В частности, для сравнительного анализа привлечены германские, греческие и хеттские мифы. Для установления обрядовой корреляции использована научная литература и взяты этнографические записи, описывающие такие события русского народного календаря, как похороны Ярило, Егорий Вешний. В качестве средневековых источников привлечено житие епископа Оттона Бременского. В данном исследовании из источников сознательно исключены «Белорусские народные предания» П. Древлянского. В первую очередь для того, чтобы продемонстрировать, что реконструкция мифологических воззрений о Яриле возможна и без привлечения источников, вызывающих сомнения касательно их содержания.

Сказки содержат в себе куда больше мифологических воззрений, чем может показаться на первый взгляд. Как писал Л. С. Клейн, «русская мифология – особая равно в той же

мере, в какой специфична мифологическая система каждого народа, и в той же мере она сопоставима с ними, обладая родственными компонентами и общими чертами» [11, с. 68]. Именно поэтому в настоящем исследовании будут применяться методы сравнительного религиоведения. Их использование необходимо не только для того, чтобы лучше раскрыть тот или иной мифологический мотив, но и за тем, чтобы продемонстрировать высокую степень их аутентичности. Так, если те или иные мотивы в сказках имеют свои аналоги в мифологиях других народов, то предположение о каких-либо влияниях, «отравляющих» фольклорный источник, попросту избыточны и, исходя из принципа бритвы Оккама, должны быть отвергнуты.

Это в свою очередь не означает, что дошедшая до нас сказка является нарративом, в полном объеме отражающим дохристианские воззрения славянских народов. Она, конечно же, представляет собой продукт своей эпохи и содержит многие сведения, экстраполяция которых на более ранние эпохи не представляется возможной. Помимо сравнительного метода будут использованы и другие инструменты для комплексного анализа данной тематики.

Если сказка является искаженным мифом, то обряды, зафиксированные в этнографических источниках, текстовая взаимосвязь которых установлена, должны выступать репрезентацией самого повествования. Это в настоящем исследовании будет называться обрядовой корреляцией. Данное положение следует применить и по отношению к более ранним источникам – летописям, хроникам, житиям и т.д. Языческие фрагменты, известные нам из средневековых источников, являются частью славянской мифологии и потому должны отражать тот или иной аспект реконструируемой мифологемы, если она касается аналогичной или смежной тематики. Источником таких фрагментов могут являться и упоминавшиеся выше обряды. В настоящем исследовании это будет называться межисточниковой когерентностью.

Структура работы на начальном этапе предполагает детальный анализ сказки А. Н. Афанасьева «Заколдованная королева»

на» и выделение в ее сюжете отдельных мотивов. Затем каждый мотив в отдельности предполагается сравнить с похожими нарративами в других мифологических системах. Подобный анализ покажет, что объект исследования – сказка «Заколдованная королева» – является полноценным мифом, хотя и искаженным в ряде аспектов. Далее применительно к этим же мотивам будет определена обрядовая корреляция и межисточниковая когерентность, о которых упоминалось выше. Это позволит установить контекст мифа, находящегося в системе русской традиционной культуры. В результате синтеза данных и их целостной интерпретации будет осуществлена реконструкция упомянутой сказки как мифа о Яриле. Таким образом, подытоживая методологические рассуждения, можно отметить, что инструментарий настоящего исследования включает сравнительный, историко-генетический, типологический, а также системный методы анализа и синтеза данных.

Представляется, что проведенная в данном исследовании реконструкция дополнит перечень оснований для включения восточнославянской мифологии в общеиндоевропейский мифологический континуум, способствуя тем самым преодолению изоляционистских концепций и отражая сопоставимость мифологических представлений восточных славян с более документированными традициями. Обогащая новым материалом сравнительную мифологию, настоящая работа, как кажется, вносит вклад в решение проблемы интерпретации сказочного фольклора как носителя мифологических архетипов и реализует конкретную методологию «декодирования» мифологического слоя в сказочных текстах. Именно последний тезис, помимо самой реконструкции мифа, представляется одним из важнейших итогов исследования, во многом определяющим его научную новизну.

Сказка «Заколдованная королева» приведена в сборнике А. Н. Афанасьева под № 272 [3, с. 276–280]. Место ее записи – неизвестно. В сравнительном указателе сюжетов (далее по тексту работы – СУС) [6] соответствует индексам 401 (Заколдованная (превращенная) царица) и 518 (Обманутые черти (лешие))

[15, с. 436]. Главный герой – солдат конной гвардии, который по дороге домой заезжает в большой замок. Изрядно изголодавшись, он находит там изобилие всякого продовольствия: «В палатах стол накрыт, на столе и вина и ества, чего только душа хочет!». Утолив голод, он сталкивается с медведицей, которая оказывается заколдованной королевой. Чтобы снять с нее заклятие, необходимо переночевать в замке три ночи. Герой соглашается, но как только девица покидает его, на него набрасывается скука: «Тут напала на него такая тоска, что на свет бы не смотрел, а чем дальше – тем сильнее; если б не вино, кажись бы одной ночи не выдержал!». Герой пытается выбраться из замка, но ничего у него не получается. Вскоре возвращается заколдованная королева, и они женятся. Однако на этот раз герой начинает тосковать по своей родной стороне и изъявляет желание вернуться домой. Королева же его отговаривает, но у нее ничего не получается.

Аналогичный эпизод можно обнаружить в мифе об Амуре и Психее. Для демонстрации сходства следует выделить в повествовании четыре основополагающие категории, которые будут присутствовать в обоих текстах.

Первая категория – это пространство развития сюжета. В мифе об Амуре и Психее локус представлен как одиноко стоящий замок / дворец с изобилием яств: «И тотчас вина, подобные нектару, и множество блюд с разнообразными кушаньями подаются, будто гонимые каким-то ветром, а слуг никаких нет. Никого не удалось ей увидеть, лишь слышала, как слова раздавались, и только голоса имела к своим услугам» [1, с. 173]. Вторую категорию можно охарактеризовать как наличие «супруга-чудовища-оборотня»: «Вспомни предсказания пифийского оракула, что провозвестил тебе брак с диким чудовищем» [1, с. 181]. Впоследствии в ходе развития сюжета оказывается, что дикое чудовище есть не кто иной, как прекрасный бог любви – Амур. В случае же русской сказки медведица по истечении срока превращается в прекрасную королеву [3, с. 276]. Третья категория – это предостережение, которое дается супругом или супругой и заключается в том, чтобы не покидать чудесный замок или дворец: «Сестры твои, счи-

тающие тебя мертвой и с тревогой ищущие следов твоих, скоро придут на тот утес; если услышишь случайно их жалобы, не отвечай им и не пытайся даже взглянуть на них, иначе причинишь мне жестокую скорбь, а себе верную гибель» [1, с. 174]. Четвертая категория – это невыносимая тоска, наступившая после ухода супруга, которая и становится одним из катализаторов дальнейшего развития сюжета – нарушения просьбы остаться в доме. В греческом мифе она выглядит следующим образом: «Она кивнула в знак согласия и обещала следовать советам мужа, но, как только он исчез вместе с окончанием ночи, бедняжка весь день провела в слезах и стенаниях» [1, с. 174]. Эти и подобные параллели в дальнейшем говорят не о заимствованиях, а об общности мифологического континуума. Далее, в ходе развития сюжета будет показано, что главный герой – это божество плодородия Ярило. Он, заточенный в замке прекрасной королевны, подобен Персефоне, украденной Аидом и помещенной в его царство. По мнению Дж. Фрэзера, Персефона в греческом мифе о ее похищении является аллегорией растительности, молодым зерном, находившимся под землей определенный промежуток времени [29, с. 371]. В случае русской сказки аналогичное описание следует применить к Яриле. Более полно этот образ и лейтмотив всего повествования раскроется в дальнейшем.

Не в силах отговорить супруга, королева дает ему волшебный предмет: «Прощается она с мужем, дает ему мешочек – сполна семечком насыпан, и говорит: “По какой дороге поедешь, по обеим сторонам кидай это семя: где оно упадет, там в ту же минуту деревья повырастут; на деревьях станут дорогие плоды красоваться, разные птицы песни петь, а заморские коты сказки сказывать”» [3, с. 277]. Собственно, репрезентацией этого мотива является обряд посева. Однако связь не столь очевидна, как может показаться на первый взгляд. Этот эпизод мог быть приурочен к конкретному празднику, когда начинали сеять хлеб. К таким возможным датам относится, например, Егорий Вешний, когда в некоторых местностях начинался посев [16, с. 18]. Именно на этот день укажет и другой мотив, находящийся в конце сказки. Таким об-

разом, данный мотив следует воспринимать, скорее, как предписание к началу пашни, что, впрочем, не отменяет его связи с вышеуказанным обрядом. Так или иначе, об этом аспекте будет сказано в дальнейшем.

Идя по лесу, герой находит играющих в карты нечистых в образе купцов рядом с горящим без огня волшебным котлом. Волшебный котел встречается в мифологии как мотив у других народов, в частности у кельтов. Так, у бога Дагда был котел изобилия – один из главнейших артефактов племени богини Дану [15, с. 346]. По всей видимости, репрезентацией этого сказочного эпизода являются приготовления к празднованию Ярилы: «После обеда все шли на берег реки или озера, женщины несли котелки с яйцами; на берегу разводили костры и варили яйца, их обычно красили луковыми перьями» [25, с. 251]. Если такая связь верна, то становится понятно, почему эти купцы-нечистые играют в карты. Эта деталь явно более позднего происхождения и могла появиться вследствие того, что само времяпровождение накануне праздника менялось и в уже измененном виде оказало влияние на текст повествования. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что подобная трансформация может являться не искажением, а мифологической метаморфозой.

Герой сказки хвастается перед нечистыми волшебным мешком: «Вынул из мешка одно зернышко и бросил наземь – в ту же минуту выросло вековое дерево, на том дереве дорогие плоды красуются, разные птицы песни поют, заморские коты сказки сказывают» [3, с. 277]. Они узнают в нем избавителя заколдованной королевны и решают опоить его волшебным зельем, от которого герой погружается в сон на *полгода*.

Природа реагирует на сон персонажа и начинает увядать: «Вскоре после того вышла королева в сад погулять; смотрит – на всех деревьях стали верхушки сохнуть. “Не к добру! – думает. – Видно, с мужем что худое приключилось! Три месяца прошло, пора бы ему и назад вернуться, а его нет как нету!”» [3, с. 277]. Героиня отправляется по той тропе, по которой шел герой (где еще растут деревья, поют птицы) и таким образом находит его спящего у чудесного дерева.

Королевна пытается разбудить своего мужа (толкает, щиплет, колет булавкой), но он так и не просыпается. В сердцах она произносит проклятье: «Чтоб тебя, соню негодного, буйным ветром подхватило, в неизвестные страны занесло!» [3, с. 277]. Сказанные слова тотчас же исполняются: «А бедного солдата занесло вихрем далеко-далеко, за тридевять земель, в тридешатое государство, и бросило на косе промеж двух морей» [3, с. 277]. В русской традиционной культуре существовало верование в роковое время, «лихую минуту», когда сказанное проклятье сбывается. Оно могло быть приурочено к различным переходным стадиям суточного цикла, будь то рассвет или закат, полночь или полдень [5]. В сказке отсутствуют какие-либо упоминания, позволяющие соотнести момент произнесения злого слова и так называемый «недобрый час». Однако поскольку мы имеем дело с мифом, то само это событие могло быть интерпретировано как возникновение того самого рокового времени, приводящего к осуществлению проклятия. Как-либо подтвердить это предположение, по крайней мере в рамках данного сюжета, не представляется возможным.

Теперь следует вспомнить, что сон героя длится полгода. Репрезентацией этого мотива являются похороны Ярилы. Его погребали с «плачем и воем» [23, с. 759], женщины подходили к гробу и «плакали голосом» [12, с. 365], но при этом само празднование сопровождалось весельем [7, с. 41]. По мнению В. Я. Проппа, «все эти знаки почтения, траура, горестное пение и причитания носят нарочито притворный и иногда фарсовый характер» [20, с. 98]. Представляется очевидным, что крестьяне, справляющие обрядовые действия, в полной мере не могли отразить существующую традицию в связи с ее забвением и медленной деконструкцией. Наличие столь различного эмоционального фона свидетельствует скорее о том, что аутентичным было празднование и веселье, а траур возник вследствие ассоциации похоронной процессии с оплакиванием умершего.

Поскольку данный миф носит отчасти циклический характер, то смерть Ярилы есть манифестация естественного порядка вещей, знаменующая грядущее возвращение. Смерть

божества есть всего лишь сон, эти явления в рамках русской традиционной культуры часто отождествляются. Так, в сказках широко распространен мотив, где герой оживает после обрызгивания его мертвого тела живой водой: «Начали его лечить, живой водой вспрыскивать. Иван-царевич встал: “Ах, моя милая невеста! Как долго я спал”. – “Спать бы тебе вечным сном, кабы не я!” – отвечала невеста и рассказала все, что с ним мать сделала» [3, с. 91].

Далее герой оказывается на высокой горе «верхушкою до облаков хватает, а на горе лежит большой камень» [3, с. 278]. На этой горе между собой дерутся три черта за отцовское наследство: ковер-самолет, сапоги-скороходы и шапку-невидимку. Они просят солдата поделить наследство между ними. Тот отправляет их собрать в сосновых лесах 300 пудов смолы и, забрав из пекла самый большой котел, растопить в нем эту смолу. Затем они, дотащив котел до вершины горы, должны полить ее смолой, спихнуть большой камень и бежать наперегонки за ним. Кто первый добежит – тот и выбирает волшебный предмет, который ему захочется. Этот мотив широко распространен в восточнославянском фольклоре (СУС 518) [6], но имеет ряд оригинальных эпизодов. Обычно герой три раза стреляет из лука в разные стороны и отправляет наследников на поиски стрел. Кто принесет ее быстрее, тому достанется более ценное наследство [2, с. 209].

Для понимания этого оригинального мотива следует обратиться к скандинавской мифологии. Согласно текстам Эдд, в Нифелхейме протекает поток Хвергельмир («Кипящий котел») из которого протекает множество рек, включая реку смерти Гьёлль [24, с. 20]. В нем же обитает Нидхёгг: «Но хуже всего в потоке Кипящий Котел: “Нидхёгг там гложет трупы умерших”» [24, с. 94]. Это место называется также Берег Мертвых [26, с. 13]. Через реку мертвых проложен мост Гьялларбру, по которому Хермод пробирается в мир мертвых [24, с. 84].

Аналогами моста Гьялларбру и реки Гьёлль в русской традиционной культуре выступают Калиновый мост и река Смородина, название которой, по наиболее распространенному мнению, производят из корня

«смрад» («смород») – «сильный, неприятный, удушливый запах» [30, с. 184]. Она является границей между миром живых и миром мертвых [19, с. 445]. В сказке «Иван Быкович» из сборника А. Н. Афанасьева есть описание этой реки, где должна произойти битва с Чудо-Юдами на Калиновом мосту: «Приезжают к реке Смородине; по всему берегу лежат кости человеческие, по колено будет навале-но! Увидали они избушку, вошли в нее – пустехонька, и вздумали тут остановиться» [2, с. 227]. Река Смородина в других фольклорных источниках может фигурировать как черная [30, с. 184]. Следует отметить, что в других версиях сказки типа «Битва на Калиновом мосту» перед избушкой следует произнести заветную сказочную форму: «Осмотрелся кругом – около моста избушка на курьих ножках, на петуховой головке, к лесу передом, а к ним задом. Буря-богатырь и закричал: “Избушка, избушка! Устойся да улягся к лесу задом, а к нам передом”» [2, с. 218].

По мнению В. Я. Проппа, сказочная избушка Бабы-Яги – это сторожевая застава на границе мира живых и мира мертвых. Герой сказки не может просто обойти эту избушку, ему обязательно необходимо произнести заклинание, так как двери изначально обращены в тридцатое царство – царство смерти [19, с. 248]. В Старшей Эдде упоминается, что у «змеиного дома» двери расположены на север, со стороны царства мертвых – Хельхейма:

*Видела дом,
далекий от солнца,
на Береге Мертвых,
дверью на север;
падали капли
яда сквозь дымник,
из змей живых сплетен этот дом*

[26, с. 13].

Таким образом, в скандинавской и русской мифологиях наблюдается ряд схожих мифологем, связанных с представлениями о реке смерти: река Гьёлль – река Смородина, мост Гьялларбру – Калинов мост, змей Нидхёгг – змей Чудо-Юдо, «змеиный дом» с дверью на север возле реки на Берегу Мертвых – дом Бабы-Яги возле реки Смородины.

Исходя из ряда общих мифологических черт, следует предположить, что и кипящий

котел, из которого льется смола в сказке «Заколдованная королева» является аналогом скандинавского Хвергельмира («кипящего котла»), из которого, в том числе, вытекает огненная река. Если это так, то смола, вытекающая из самого большого котла в пекле, есть прямое описание огненной реки, а сам эпизод в контексте сказки является мифом о происхождении реки Смородины.

Далее сказочный герой забирает у чертей волшебные предметы и отправляется в избушку к Бабе-Яге, чтобы спросить у нее, как ему отыскать свою супругу. Однако она не знает и отправляет героя к своей старшей сестре на край света: «наконец прилетел на край света, стоит избушка, а дальше никакого ходу нет – одна тьма крошечная, ничего не видеть!» [3, с. 178–179]. Это является вполне традиционным описанием края света. Подобное, например, присутствует в скандинавской мифологии, в мифе о путешествии Торкилля (Тора) в царство Угардилока (Утгард-Локи): «Они отправились в путь и приплыли в страну, над которой никогда не бывает солнца, которая не знает звезд и которую не наполняет свет, в страну, которая покрыта мраком вечной ночи» [22, с. 315].

Чтобы помочь герою и узнать, где находится королева, Баба-Яга созывает ветра. (Ей и избушке, локусу ее обитания, в сказочном фольклоре посвящено немало исследований, в данном случае Баба-Яга выступает в роли духа-хозяина ветров – волшебных помощников). Никто из ветров, кроме Южного, не может помочь. Он же с опозданием приходит и рассказывает, где найти королеву: «Виноват, бабушка! Я зашел в новое царство, где живет прекрасная королева; муж у ней без вести пропал, так теперь сватают ее разные цари и царевичи, короли и королевичи» [3, с. 279].

Солдат просит Южный ветер отнести его к супруге, и тот соглашается, но с одним условием: «Я тебя донесу, коли дашь мне волю погулять в твоём царстве три дня и три ночи», герой же разрешает ему гулять по своему царству «хоть три недели» [3, с. 279]. Южный ветер доносит солдата до его царства, но не остается там на оговоренный ранее срок, дабы не навредить: «Потому – если я загуляю,

ни одного дома в городе, ни одного дерева в садах не останется; все вверх дном поставлю!» [3, с. 279]. Этот эпизод был, по всей видимости, связан с персонификацией розы ветров определенного календарного периода, когда наступает потепление. Возможно, речь идет о 6 марта, в народном календаре названном Тимофеем-Весновеем, когда ожидали прихода теплых, южных ветров [16, с. 131].

В контексте этого эпизода интересным представляется поверие о весенних ветрах, дующих из ясеня и разбивающих почки деревьев [4, с. 259]. Аналогичный мотив, где герой использует ветра для передвижения можно обнаружить в хеттской мифологии, где Кумбара обратился к Импалури со словами: «О Импалури! Слова, которые я говорю тебе, к моим словам склони свое ухо! Возьми посох в свои руки, надень быстрые ветры как обувь на твои ноги!» [14, с. 187]. Интересно, что сапоги-скороходы, аналогом которых являются сандалии Гермеса – в данном сюжете героем приобретаются, но не используются, поскольку аналогичные функции выполняет ковер-самолет и южный ветер. Этот же мотив присутствует и в уже упомянутом выше мифе об Амуре и Психее: «Психею же, боящуюся, трепещущую, плачущую на самой вершине скалы, нежное веяние мягкого Зефира, всколыхнув ей полы и вздув одежду, слегка подымает, спокойным дуновением понемногу со склона высокой скалы уносит и в глубокой долине на лоно цветущего луга, медленно опуская, кладет» [1, с. 171].

Здесь можно обнаружить одну интересную черту различия. Дело в том, что в греческой мифологии именно бог западного ветра Зефир обладает «плодоносными» функциями. Так, у Плиния Старшего можно встретить следующую садоводческую рекомендацию: «Этот ветер, однако, приносит небольшие дожди; фавоний суше; он дует со стороны, противоположной к тому с равноденственного запада и называется у греков *zephyros*. Катон советовал разбивать оливковые сады таким образом, чтобы они были обращены в его сторону. С его появлением начинается весна; со своей здоровой прохладой открывается лоно земли, и по его появлению определяют, когда обрезать лозы, пропахивать хлеба, сажать деревья,

прививать яблони, обрабатывать оливковые сады; дыханием своим он питает все» [10, с. 281]. В случае же славянской мифологии «плодоносными» функциями обладает именно южный ветер. Данное свойство южного ветра, ассоциируемое с теплом, можно обнаружить и в других источниках [12, с. 464] [16, с. 131]. Эта деталь очень ценна, поскольку свидетельствует о том, что в двух мифологических сюжетах существует общий мотив, который сохраняет свою семантику (то есть функцию «плодоносного» ветра), однако персонификация этого явления отлична и детерминирована географическим положением (в случае русской сказки говорится о южном ветре, в греческом варианте – о западном). Ранее было сказано, что подобные параллели указывают, скорее, на общий мифологический континуум, а не на культурные заимствования. Если же исходить из диффузионного подхода, то данная параллель, приведенная выше, говорит о том, что если заимствование и происходило, то осуществлялось оно отнюдь не в русле профанного рассказа, но с сохранением мифологической семантики повествования, что, в свою очередь, еще раз демонстрирует мифическую основу анализируемого сказочного сюжета. Интересно и то, что после злого слова королевны сонного героя похищает вихрь, а возвращает южный ветер. И если последний в традиционной культуре наделяется положительными коннотациями, то вихрю и вихрям приписываются негативные и демонические черты. Так, согласно некоторым легендам, вихри устраивают падшие ангелы, чтобы навредить человеку [13, с. 154]. Он же считался источником болезней [21, с. 189].

Когда герой возвращается – природа вновь возрождается: «Вот пока его не было в царстве, в саду все деревья стояли с сухими верхушками; а как он явился, тотчас ожили и начали цвести» [3, с. 279].

Итак, лейтмотивом данного повествования является так называемый миф о воскресающем и умирающем божестве плодородия. В случае данной сказки персонаж не умирает, но засыпает на полгода. Это следует сравнить с таинством элевсинских мистерий, суть которых передает Блаженный Августин, ссылаясь на Варрона: «Элевсинские мистерии це-

ликом посвящены хлебу, открытому Церерой (Деметрой), и похищению Прозерпины (Персефоны) Плутоном. Прозерпина же, по его [Варрона] мнению, олицетворяет плодородие семян. Неурожаи некогда заставили Землю оплакивать свое бесплодие и породили представление о том, что дочь Цереры, то есть само плодородие, была похищена Плутоном и задержана им в подземном царстве. Когда люди стали открыто сетовать по этому поводу, к ним вновь вернулось изобилие. По случаю возвращения Прозерпины воцарилась радость и были учреждены священные обряды. После этого он (то есть Варрон) сообщает, что во время мистерий учили многому, что имеет отношение исключительно к открытию земледелия» [29, с. 372].

Более того, сказка в точности передает мотив, связанный с функциональной сущностью божества плодородия, во фрагменте, где представлена речь жреца, согласно которой Яровит (Ярило) властвует над плодами земли и зеленью: «Я есть тот, кто покрывает травами луга и листьями леса; урожай с полей и с деревьев, приплод скота и все, что служит нуждам людей, находится в моей власти» [9]. Аналогичными функциями наделяется балтийское божество Пергрубрюс, которого сопоставляют с Ярилой [15, с. 302]. Эта же функция встречается и в песнях, посвященных Яриле:

*Валачывся Ярыло
Па усему свету,
Полю жито радзив,
Людзям дзеци пладзив.
А гдзе ж он нагою,
Там жито капою,
А гдзе же он ни зырне,
Там колас зацвице...*

[21, с. 127].

Отдельно стоит отметить образы птиц и котов. Ранее в сказке было сказано, что от разбросанных героем семян начинают тотчас же расти деревья, петь птицы и сказывать сказки коты. Прилет птиц в традиционной культуре связан с приходом весны [16, с. 13] и приурочен к разным дням. Так, на 17 марта, в день Герасима-грачевника прилетают грачи [16, с. 144]; на 19 марта, в Каллистов день, прилетает аист [16, с. 147]; на 22 марта, в день Сорока мучеников, прилетают жаворонки и ла-

сточки [16, с. 153] и т.д. Ранее было сказано, что приход южных ветров также был приурочен к началу весны. Коты же, рассказывающие сказки в данном эпизоде, по всей видимости, являются мартовскими котами, которым именно в этот промежуток времени присуще начинать «петь» свои «серенады». Данное обстоятельство говорит о том, что действия героя по разбрасыванию семян следует рассматривать как многогранную этиологическую мифологию, охватывающую сразу несколько явлений. Здесь же следует упомянуть и то, что сон героя приводит только к засыханию деревьев, об отлете птиц и «замолкании» котов не упоминается. Поэтому говорить, что похищению вихрем героя, как и отлету птиц, есть этиологическое объяснение, можно только гипотетически.

Далее герой возвращается домой: «Входит он в большую комнату, там и сидят за столом разные цари и царевичи, короли и королевичи, что приехали за прекрасную королевну свататься; сидят да сладкими винами угощаются» [3, с. 279]. Аналогичный мотив можно обнаружить в «Одиссее», где герой возвращается к своей Пенелопе и проходит испытание с луком, предложенное верной женой для женихов [15, с. 299]. В рассматриваемой сказке в качестве такого испытания королевна задает загадку: «Была у меня шкатулочка самодельная с золотым ключом; я тот ключ потеряла и найти не чаяла, а теперь тот ключ сам нашелся. Кто отгадает эту загадку, за того замуж пойду» [3, с. 279]. Цари и царевичи, короли и королевичи долго над тою загадкою ломали свои мудрые головы, а разгадать никак не могли. Говорит королевна: «Покажись, мой милый друг!» Солдат снял с себя шапку-невидимку, взял супругу за белые руки и стал целовать в уста сахарные. «Вот вам и разгадка! – сказала прекрасная королевна. – Самодельная шкатулочка – это я, а золотой ключик – это мой верный муж» [3, с. 280]. На этом сказка заканчивается. Именно Егорию Вешнему, по мнению многих исследователей [21, с. 130] [13, с. 49], унаследовавшему черты и характеристики Ярило, приписывается мотив отмыкания земли весной [16, с. 216].

Другие вариации сюжетного типа (СУС 401) в некоторых деталях сильно отличаются

и требуют отдельного исследования. Однако все же сохранились некоторые детали, дополняющие данный сюжетный тип. А. Н. Афанасьев представил еще два варианта начал данной сказки, но в них по большей части содержатся мотивы, носящие не мифологический, а бытовой характер. В контексте анализа данного сюжета нас интересует один интересный эпизод: «Вдруг поднялась сильная буря – катит огромная колесница, в двенадцать лошадей запряжена, лошади словно змеи извиваются, позади двенадцать волков, да столько ж медведей на железных цепях приковано. Быстро пронеслась колесница по полю; где росла-зеленела пшеница, там черная земля повыступила; не осталось ни единой былинки!» [3, с. 437]. Этот мотив расширяет и более наглядно демонстрирует семантику начального эпизода – пропажу растительности, что в очередной раз подтверждает связь данной сказки с мифологическими воззрениями об умирающем и воскресающем боге плодородия. Похожую мифологему, хоть и диаметрально противоположную по содержащейся в ней функции, можно обнаружить в скандинавских и германских мифологических воззрениях. Речь идет о Дикой охоте, по некоторым представлениям она появляется в урожайные годы, в тех же местах на поле, где проходит Роденштайнер, рожь вырастает выше обычного [8, с. 529].

В ходе проведенного исследования была детально проанализирована сказка «Заколдованная королева» под № 272 из сборника А. Н. Афанасьева. Применение методов сравнительного религиоведения позволило прийти к заключению о том, что мотивы, сконцентрированные в изученном фольклорном сюжете, равно как и цельный сюжет, аналогичны по своей форме и содержанию мифологическим мотивам других народов мира. В частности, установлены мифологические параллели между сказкой «Заколдованная королева» и целым рядом других мифологических сюжетов и мотивов, среди которых: миф об Амуре и Психее, история похищения Персефоны, путешествие Тора в царство Утгард-Локи, мотив Дикой охоты, хеттский миф о Кумбаре и представления кельтов о Котле Изобилия. Проведенная работа показала, что исследуемые

сказочные эпизоды являются репрезентацией восточнославянских обрядов, так или иначе связанных с весенне-летними сезонными празднествами, известными как Ярило и Егорий Вешний.

Исследование данного сюжета обнаружило его чрезвычайно глубокую семантическую нагруженность. Сравнительный анализ дает основание утверждать, что почти каждый мотив имеет свой аналог в других мифологиях и / или репрезентируется в традиционной культуре. Некоторые детали, безусловно, имеют более позднее происхождение. К их числу следует отнести эпизод с нечистыми в образе купцов, играющих в карты у костра. Однако подобные метаморфозы не оказали существенного влияния на саму суть повествования, они лишь указывают на живую изменчивость самого сюжета, его способность меняться и адаптироваться к новым реалиям. Конкретным механизмом сохранения и адаптации мифа в сказке является и сохранение его глубинной семантической структуры (архетип, цикличность, связь с плодородием) под «бытовым» слоем.

Следует задаться вопросом, есть ли какие-либо основания не называть данный рассказ мифом? Подобный аргумент действительно есть, поскольку главный герой – не мифологический персонаж, а солдат конной гвардии. Между тем под влиянием эвгемеристической¹ парадигмы миф лишился божественного персонажа, поставив на его место безликого солдата. Следовательно, восстановление имени этого персонажа и позволит нам говорить о данном нарративе как о мифе. Комплексный и, можно сказать, построченный анализ данного сюжета дает все основания утверждать, что данным персонажем является Ярило.

В настоящем исследовании была проведена реконструкция лишь одной вариации мифа о данном божестве. В русском сказочном фольклоре за рамками анализируемого сюжета обнаруживаются и другие элементы «присутствия» Ярилы. Так, например, в одной из сказок можно обнаружить теоним «Яро-

¹ Под эвгемеризацией в настоящем исследовании понимается процесс утраты божественных и сакральных черт персонажа. (Прим. авт.)

вит»: «Потом приказал привести себе доброго коня, и как привели, то клал на него седельчко черкасское, подпружечку бухарскую, двенадцать подпруг с подпругами шелку шамаханского; шелк не рвется, булат не трется, яровитское золото на грязи не ржавеет. И как оседлал

своего доброго коня, то приказал подать себе копьё булатное, палицу боевую и меч-кладенец» [18, с. 129]. Этот факт свидетельствует о том, что данная тема себя не исчерпала и нуждается в дальнейшей исследовательской разработке.

Leonid A. LANTSOV

Institute of History and International Relations,
Southern Federal University,
Rostov-on-Don, Russian Federation
leonidlancov@gmail.com

***The Myth of Yarilo and Folklore Narrative: Pagan Motifs
in the Tale "The Enchanted Princess"
from Alexander Afanasyev's Collection***

Abstract. This study aims to conduct a mythological reconstruction of the image of Yarilo through a comprehensive analysis of Tale No. 272, "The Enchanted Princess", from Alexander Afanasyev's collection of Russian folk tales. In addition to this primary narrative, comparative materials drawn from classical, Germanic-Scandinavian, Celtic, and Hittite mythological traditions serve as sources. Ethnographic sources pertaining to the calendar festivals *Yarilo's Day* and *St. George's Spring Day* (Yegoriy Veshniy) are analyzed. The methodological framework of the study encompasses the comparative, historical-genetic, typological, and systemic methods of data analysis, and synthesis. The analysis entailed a detailed examination of the tale and the decomposition of its plot into distinct motifs. These identified motifs were then compared with similar narratives found in other mythological systems. Numerous parallels with pan-Indo-European mythological plots were established, including the myth of Cupid and Psyche, the story of Persephone's abduction, Thor's journey to the realm of *Útgarda-Loki*, the motif of the *Wild Hunt*, the Hittite myth of Kumarbi, and Celtic beliefs concerning the Cauldron of Abundance alongside Scandinavian conceptions of the river of death, *Gjöll*. The ritual correlation and inter-source coherence of these motifs were determined, enabling the establishment of the myth's context. Through the analysis of ethnographic materials related to the Yarilo and Yegoriy Veshniy festivals, it was possible to trace the connection between spring-cycle ritual practices and plot elements of the tale. This confirms the preservation of an archaic mythological substratum within the folkloric tradition. The synthesis of data and their holistic interpretation allowed for the reconstruction of one version of the Yarilo myth, corresponding to the widely recognized archetype of the dying and resurrecting deity. The examined fairy-tale episodes represent a manifestation of pagan rites intrinsically linked to spring-summer seasonal festivities. It has been demonstrated that the fairy-tale narrative constitutes a complete myth that has undergone some degree of distortion over time. The results indicate the presence of specific mechanisms for the myth's preservation and adaptation within the fairy tale: euhemerization, the metamorphosis of individual plot elements, and the retention of the myth's deep semantic structure beneath a "domestic" narrative layer. "The Enchanted Princess" attests to the remarkable preservation of archaic mythological structures, rendering it a valuable source for the reconstruction of the Yarilo cult.

Keywords: fairy tales by Alexander Afanasyev, fairy tale, "The Enchanted Princess", Slavic mythology, Russian folklore, Yarilo, Yarovit, fertility rituals.

Литература:

1. Апулей Люций. Золотой осел: метаморфозы: в 11 кн. / пер. с лат. М. Кузмина, вступ. ст. и коммент. С. Маркиша. М.: Гослитиздат, 1956. 279 с.
2. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: в 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984. 512 с.
3. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки: в 3 т. Т. 2. М.: Наука, 1984. 464 с.
4. Афанасьев А. Н. Славянская мифология. М.: Эксмо; СПб.: Мидгарт, 2008. 1520 с.
5. Виноградова Л. Н., Седакова И. А. Проклятие // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009. С. 291.
6. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. Л.: Наука, 1979. 437 с.
7. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков: Епархиал. тип., 1916. 376 с.
8. Гримм Я. Германская мифология. Т. 2 / под ред. Ф. Б. Успенского; пер., коммент. Д. С. Колчигина. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2018. 976 с.
9. Жизнеописание Оттона Бамбергского в церковных сочинениях и преданиях / пер. с лат., исслед. и коммент. А. С. Досаева и О. В. Кутарева. СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. 912 с.
10. Катон, Варрон, Колумелла, Плиний о сельском хозяйстве (Cato, Varro, Columella, Plinius. De agri cultura) / под ред. М. И. Бурского. М.; Л.: Сельхозгис, 1937. 302 с.
11. Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб.: Евразия, 2004. 480 с.
12. Коринфский А. А. Народная Русь / сост., предисл., примеч. А. Д. Каплина; отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2013. 944 с.
13. Левкиевская Е. Е. Мифы русского народа. М.: Астрель; АСТ, 2000. 528 с.
14. Мифологии древнего мира / пер. с англ., предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. 455 с.
15. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. Т. I: А–И. М.: Рос. энциклопедия, 1994. 680 с.
16. Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб.: Азбука-классика, 2007. 768 с.
17. Петрухин В. Я. Ярила // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого; Ин-т славяноведения Рос. акад. наук. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Междунар. отношения, 2012. С. 637.
18. Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI–XVIII века) / отв. ред. Э. В. Померанцева; подгот. текста и коммент. Н. В. Новикова Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1971. 288 с.
19. Пропп В. Я. Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки. СПб.: Питер, 2021. 560 с.
20. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). СПб.: Terra-Azбука, 1995. 176 с.
21. Русская мифология: энциклопедия / сост., общ. ред. и предисл. Е. Мадлевской. М.: Эксмо; СПб.: Мидгарт, 2005. 780 с.

References:

1. Apuleius, L. (1956) *Zolotoy osel: metamorfozy* [The Golden Ass: Metamorphoses]. Translated from Latin by M. Kuzmin. Moscow: Goslitizdat. 279 p.
2. Afanas'yev, A.N. (1984) *Narodnye russkie skazki* [Russian Folk Tales]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 512 p.
3. Afanas'yev, A.N. (1984) *Narodnye russkie skazki* [Russian Folk Tales]. Vol. 2. Moscow: Nauka. 464 p.
4. Afanas'ev, A.N. (2008) *Slavyanskaya mifologiya* [Slavic Mythology]. Moscow: Eksmo; St. Petersburg: Midgard. 1520 p.
5. Vinogradova, L.N. & Sedakova, I.A. (2009) Proklyatie [Curse]. In: *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 4. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. p. 291.
6. Barag, L.G. et al. (1979) *Sravnitel'nyy ukazatel' syuzhetov. Vostochnoslavianskaya skazka* [Comparative Index of Plots: East Slavic Fairy Tale]. Leningrad: Nauka. 437 p.
7. Gal'kovskiy, N.M. (1916) *Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v drevney Rusi* [The Struggle of Christianity Against the Remnants of Paganism in Ancient Rus']. Vol. 1. Kharkiv: Eparkhial'naya tipografiya. 376 p.
8. Grimm, J. (2018) *Germanская mifologiya* [Teutonic Mythology]. Translated from German by D. S. Kolchigin. Vol. 2. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK. 976 p.
9. Anon. (2021) *Zhizneopisanie Ottona Bambergskogo v tserkovnykh sochineniyakh i predaniyakh* [The Life of Otto of Bamberg in Ecclesiastical Writings and Traditions]. Translated from Latin by A. S. Dosaev and O. V. Kutarev. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin. 912 p.
10. Burskiy, M.I. (ed.) (1937) *Cato, Varro, Columella, Pliny o sel'skom khozyaystve* [Cato, Varro, Columella, Pliny on Agriculture]. Moscow-Leningrad: Sel'khozgiz. 302 p.
11. Klein, L.S. (2004) *Voskreshenie Peruna. K rekonstruktsii vostochnoslavianskogo yazychestva* [The Resurrection of Perun: Toward a Reconstruction of East Slavic Paganism]. St. Petersburg: Evraziya. 480 p.
12. Korinskii, A.A. (2013) *Narodnaya Rus'* [Folk Rus']. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. 944 p.
13. Levkievskaya, E.E. (2000) *Mify russkogo naroda* [Myths of the Russian People]. Moscow: Astrel'; AST. 528 p.
14. Anon. (1977) *Mifologii drevnego mira* [Mythologies of the Ancient World]. Translated from English by I.M. D'yakonov. Moscow: Nauka. 455 p.
15. Tokarev, S.A. (ed.) (1994) *Mify narodov mira. Entsiklopediya* [Myths of the World's Peoples: Encyclopedia]. Vol. 1. Moscow: Rossiyskaya entsiklopediya. 680 p.
16. Nekrylova, A.F. (2007) *Russkiy traditsionnyy kalendar' na kazhdy den' i dlya kazhdogo doma* [Russian Traditional Calendar for Every Day and Every Home]. St. Petersburg: Azbuka-klassika. 768 p.
17. Petrukhin, V.Ya. (2012) Yarilo. In: *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 5. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya. p. 637.
18. Pomerantseva, E.V. (ed.) (1971) *Russkie skazki v rannikh zapisyakh i publikatsiyakh (XVI–XVIII veka)* [Russian Fairy Tales in Early Records and Publications (16th-18th Centuries)]. Leningrad: Nauka. 288 p.
19. Propp, V.Ya. (2021) *Morfologiya skazki. Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [Morphology of the Folktale. Historical Roots of the Fairy Tale]. St. Petersburg: Piter. 560 p.
20. Propp, V.Ya. (1995) *Russkie agrarnye prazdniki* [Russian Agrarian Holidays]. St. Petersburg: Terra-Azbuka. 176 p.

22. Саксон Грамматик. Деяния данов: В 2 т. (16 кн.). Т. 1: Кн. I–IX/Пер. и комм. А.С. Досаева, под ред. И. А. Настенко. М.: Русская панорама, 2017. 607 с.
- 23.. Сахаров И. П. Сказания русского народа / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. Т. 1. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2013. 800 с.
24. Смирницкая О. А. Младшая Эдда / изд. подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л.: Наука, 1970. 137 с.
25. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. 287 с.
26. Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях / пер. А. И. Корсуна; ред., вступ. ст. и коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 259 с.
27. Топорков А. Л. О «Белорусских народных преданиях» и их авторе // Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора. М.: Ладомир, 2002. С. 245–254.
28. Топорков А. Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997. 456 с.
29. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / пер. с англ.; ред., послесл. и коммент. С. А. Токарева. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
30. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М.: Моск. обществ. науч. фонд, 1997. 319 с.
21. Madlevskaya, E. (ed.) (2005) *Russkaya mifologiya: entsiklopediya* [Russian Mythology: Encyclopedia]. Moscow: Eksmo; St. Petersburg: Midgard. 780 p.
22. Saxo Grammaticus. (2017) *Deyaniya danov*. [Gesta Danorum] . Vol. 1: Bks. I–IX. Translated and notes by A.S. Dosayev; edited by I.A. Nastenka. Moscow: Russkaya panorama. 607 p.
23. Sakharov, I.P. (2013) *Skazaniya russkogo naroda* [Tales of the Russian People]. Vol. 1. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii. 800 p.
24. Smirnitckaya, O.A. & Steblin-Kamenskiy, M.I. (eds) (1970) *Mladshaya Edda* [The Younger Edda]. Leningrad: Nauka. 137 p.
25. Sokolova, V.K. (1979) *Vesenne-letnie kalendarnye obryady russkikh, ukrainitsev i belorusov* [Spring-Summer Calendar Rites of Russians, Ukrainians and Belarusians]. Moscow: Nauka. 287 p.
26. *Starshaya Edda* [The Poetic Edda]. (1963) Translated by A.I. Korsun. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 259 p.
27. Toporkov, A.L. (2002) O "Belorusskikh narodnykh predaniyakh" i ikh avtore [About "Belarusian Folk Legends" and Their Author]. In: *Rukopisi, kotorykh ne bylo* [Manuscripts That Never Existed]. Moscow: Ladomir. pp. 245–254.
28. Toporkov, A.L. (1997) *Teoriya mifa v russkoy filologicheskoy nauke XIX veka* [The Theory of Myth in Russian Philological Science of the 19th Century]. Moscow: Indrik. 456 p.
29. Frazer, J.G. (1983) *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Translated from English. Moscow: Politizdat. 703 p.
30. Yudin, A.V. (1997) *Onomastikon russkikh zagovorov* [Onomasticon of Russian Spells]. Moscow: Moskovskiy obshchestvennyy nauchnyy fond. 319 p.

Потенциальный конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Conflict of interest disclosure

The author declares no conflict of interest

Доступность данных и материалов

Данные, использованные и/или проанализированные в ходе данного исследования, можно получить у автора по обоснованному запросу

Data availability statement

Data used and/or analysed during this study can be obtained from the author on a reasonable request

Ссылка для цитирования (ГОСТ Р 7.0.5-2008):

Ланцов Л. А. Миф о Яриле и фольклорный нарратив: языческие мотивы в сказке «Заколдованная королева» из сборника А. Н. Афанасьева // Наследие веков. 2025. № 1. С. 89–101. DOI: 10.36343/SB.2025.41.1.007

For citation:

Lantsov, L. A. (2025) The Myth of Yarilo and Folklore Narrative: Pagan Motifs in the Tale "The Enchanted Princess" from Alexander Afanasyev's Collection. *Nasledie vekov – Heritage of Centuries*. 1. pp. 89–101. (In Russian). DOI: 10.36343/SB.2025.41.1.007

Поступила в редакцию / The article was submitted 13.01.2025

Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing 04.03.2025

Принята к публикации / Accepted for publication 11.03.2025

Опубликована / Published 31.03.2025