

Архаические истоки образа верховного бога якутского пантеона божеств в эпосе олонхо

Марианна Т. Сатанар

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Российская Федерация



В статье анализируются архаические истоки одного из сложных по происхождению мифологических образов — Юрюнг Айыы Тойона, верховного владыки божеств якутского пантеона. Важность обращения к теме вызвана стремлением изучить механизм формирования мифа. Новизна работы объясняется отсутствием попыток верификаций истоков появления рассматриваемого образа в якутской фольклористике. Источниковой базой исследования выступили тексты лучших образцов эпических памятников якутов на якутском, русском языках, фиксированные и опубликованные в разные годы.

На основе комплексного подхода к предмету изучения, учитывающего данные истории, этнографии, археологии, языкознания, обозначаются древние стадильные представления об образе. Анализ атрибутивных рудиментов образа (трости, седалища, дерева, шапки, живой воды, коня, орла) показал, что в первооснове истоков образа прослеживается тотальное господство фрагментов недуального мировоззрения, далеких от поляризации оппозиций. Отмечены предпосылки появления образа, отражающие элементы космогонической картины мира — первостихии, трость, живая вода, камень-седалище с отверстием. Показано, что в исторических пластах образа содержатся некогда бытовавшие фитоморфное, орнитоморфное, зооморфное понимание образа верховного бога как продукта древних ступеней сознания (магизм, фетишизм, хтонизм, тотемизм, анимизм).

Доминантной функцией бога, отличающейся устойчивостью на протяжении всего этапа матриархального развития, отмечается творение, в целом же, наблюдается постепенное усложнение функциональной специфики образа — от подателя жизни, хозяина погоды и природных явлений до помощника и воспитателя, носителя тайных знаний, наказывающего образа, подателя душ людей.

Сделано заключение, что образ верховного бога имеет общие корни с древними культурами скифов и гуннов, древнеиндийской и древнетюркской культурой. Сложный и длительный путь становления образа — от андрогинного прообраза до антропоморфного бога в мужской ипостаси стимулирует дальнейшие исследования в сторону реконструкции линии исторической эволюции образа Юрюнг Айыы Тойона.

Ключевые слова: якуты; якутский фольклор; Юрюнг Айыы Тойон; олонхо; якутская мифология; верховный бог; архаическое мировоззрение; атрибутивный рудимент; мифологический образ

Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ им. М. К. Аммосова «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации» (2025–2027 гг.).



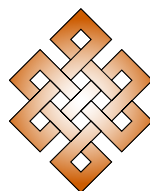
Для цитирования:

Сатанар М. Т. Архаические истоки образа верховного бога якутского пантеона божеств в эпосе олонхо // Новые исследования Тувы. 2026. № 2. С. 192–211. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.2.13>

Сатанар Марианна Тимофеевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора «Олонховеде-ние» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Адрес: 677000, Россия, г. Якутск, пр. Ленина, д. 2. Эл. адрес: satanar68@mail.ru

SATANAR, Marianna Timofeevna, Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector “Olonkho Studies”, Research Institute of the Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University. Postal address: 2 Lenina Ave., 677000, Yakutsk, Russian Federation. E-mail: satanar68@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3546-7343



Archaic Origins of the Image of the Supreme Deity of the Yakut Pantheon in the Olonkho epic

Marianna T. Satanar

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Russian Federation

The article examines the archaic origins of one of the most complex mythological figures — the image of Yuryung Aiyy Toyon, the supreme ruler of the Yakut pantheon of deities. The relevance of the study is обусловлена стремлением (driven by the intention) to investigate the mechanisms underlying myth formation. The novelty of the work lies in the absence of prior attempts within Yakut folklore studies to verify the origins of this image.

The source base of the research consists of texts representing the finest examples of Yakut epic tradition (olonkho), recorded and published in different years in both Yakut and Russian languages. Employing a comprehensive interdisciplinary approach that incorporates data from history, ethnography, archaeology, and linguistics, the study identifies early-stage conceptualizations of the image.

An analysis of the attributive rudiments associated with the figure (staff, seat, tree, hat, living water, horse, eagle) demonstrates that the foundational layer of the image reflects the dominance of elements of a non-dualistic worldview, far removed from polarized oppositions. The study highlights the preconditions for the emergence of the image, reflecting components of a cosmogonic worldview — primary elements, the staff, living water, and a stone seat with an омъерцмие (opening).

It is shown that historical layers of the image preserve earlier phytomorphic, ornithomorphic, and zoomorphic interpretations of the supreme deity as a product of early stages of consciousness (magism, fetishism, chthonic beliefs, totemism, animism). The dominant function of the deity, stable throughout the matriarchal stage of development, is identified as creation. More broadly, the functional specificity of the image becomes progressively more complex — from a giver of life and master of weather and natural phenomena to a helper and mentor, bearer of secret knowledge, punishing force, and giver of human souls.

The study concludes that the image of the supreme deity shares common roots with the ancient cultures of the Scythians and Huns, as well as with ancient Indian and Turkic traditions. The complex and lengthy process of the image's formation—from an androgynous prototype to an anthropomorphic male deity—opens перспективы (prospects) for further research aimed at reconstructing the historical evolution of Yuryung Aiyy Toyon.

Keywords: Yakuts; Yakut folklore; Yuryung Aiyy Toyon; Olonkho; Yakut mythology; supreme deity; archaic worldview; attributive rudiment; mythological image

Financing

The research was carried out within the framework of the research project of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, “Cultural Universals and Regional-Local Uniqueness of the Yakut Epic Tradition: Interdisciplinary Studies, Digitalization, and Popularization Technologies” (2025–2027).



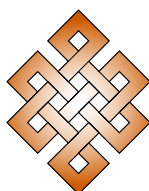
For citation:

Satanar M. T. Archaic Origins of the Image of the Supreme Deity of the Yakut Pantheon in the Olonkho epic. *New Research of Tuva*, 2026, no. 2, pp. 192–211. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2026.2.13>

Введение

Вопрос изучения генетических истоков мифологических образов в неотрывной связи с «породившей их исторической средой» (Лосев, 1957: 7) в якутской эпосоведческой науке был и остается полем пристального внимания историков, этнографов, фольклористов.

Так, предположения о «южном происхождении» эпоса олонхо были выдвинуты В. Л. Серошевским на основе языка олонхо (Серошевский, 1993: 182–187, 589), Г. В. Ксенофоновым — сюжетов и имен образов мифологической канвы (Ксенофонов, 1992: 186–187, 192–193, 352, 365), П. А. Ойунским —



эпического историзма (Ойунский, 2013: 13), А. П. Окладниковым — генетической связи этногенеза якутов с возникновением олонхо (Окладников, 1955: 257–281). Продолжая идеи предшественников, фольклорист И. В. Пухов изучил истоки эпоса олонхо, используя историко-генетический подход, в результате чего были выявлены типологические сходства между эпосами тюркских народов и олонхо на уровне композиции, поэтики, имен персонажей, деталей картин мира (Пухов, 1975: 12–62). Позднее, в якутском эпосоведении В. Н. Ивановым и его соавторами была осуществлена постановка проблемы генезиса героического эпоса олонхо в ракурсе сравнительно-исторических исследований, что позволило получить выводы более обобщенного уровня: фиксация единых истоков возникновения олонхо с эпосами тюркских народов, датируемых 1 тысячелетием до н. э.; возникновение олонхо в тесной связи с эпосом хуннов; развитие олонхо в период Тюркского каганата в VII–VIII вв. н. э.; отпочкование и отдельное бытование олонхо с 40-х гг. VIII в., связанные с переселением исторических предков якутов на север (Иванов, Корякина, Анисимов, 2021: 167).

В имеющихся работах не рассматривались генетические корни образа главного бога якутского пантеона божеств — Юрюнг Айыы Тойона, наиболее цельные представления о котором сохранились в архаических памятниках олонхо (Эргис, 2008: 112). Актуальность обращения к теме вызвана необходимостью углубленного изучения, стремлением осмыслить природную суть архаики, в виде изначальных «меченых атомов традиции», обеспечивающих работу типологии¹, решение которой невозможно без реконструкции² генезиса мифа. Согласно К. Г. Юнгу, в общественном сознании наследуется не сама мифология, а мифотворческий процесс вкупе с устойчивыми доминантными символами из сферы коллективного бессознательного (Юнг, 2010: 43–48).

Работа является продолжением исследования образа верховного бога Юрюнг Айыы Тойона, в рамках которого уже обсуждались семантические признаки статики и динамики (Сатанар, 2025). В заключении этого исследования был установлен набор устойчивых семантических характеристик образа Юрюнг Айыы Тойона в статическом (описательной трактовке) и динамическом (в сюжетном развитии) состояниях, представляющими разновременными рудиментами³ в рамках мифа о верховном боге (там же: 275). Еще одним аспектом исследования является проведение глубинного анализа рудиментов (сопровождающих содержание этого мифа), позволяющего детализировать общую картину об Юрюнг Айыы Тойоне.

Цель данной работы — выявить архаические корни появления и становления мифологического образа Юрюнг Айыы Тойона, отражающегося в текстах эпоса олонхо. Достижение цели подразумевает решение задач: провести структурно-семантический и семиотический анализы трости, сидалища, дерева, шапки, живой воды, коня, орла как атрибутивных рудиментов⁴ рассматриваемого образа; обозначить истоки функциональных особенностей образа в рамках воззрений матриархальной мифологии.

Теоретико-методологическую основу исследования составляет установка Е. М. Мелетинского о том, что при обращении к исторической поэтике структурное изучение невольно принимает этнографическую окраску (Мелетинский, 2018: 21–22). Комплексный подход к предмету изучения обуславливает обращение к данным смежных дисциплин — истории, этнографии, археологии, языкознания.

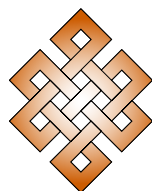
Ведущим принципом работы служит подход к мифу с исторического ракурса рассмотрения, как к постоянно развивающемуся мышлению человека, представляющему вечно текущей, беспокойной, творчески развивающейся исторической действительностью (Лосев, 1957: 11). По В. Я. Проппу, окончательный образ в народном воззрении формируется в результате длительного процесса (Пропп,

¹ Неклюдов С. Ю. Почему мифы разных народов похожи друг на друга [Электронный ресурс] // Arzamas. Курс № 6: Мифы Южной Америки. 2015. URL: <http://arzamas.academy/materials/123> (дата обращения: 03.03. 2025).

² «Реконструкция — суть повторение того же пути, что проделала когда-то мысль, постигавшая мир и воссоздавшая его в знаке» (Сагалаев, 1991: 25).

³ А. Ф. Лосев считал это чрезвычайно важным: «В каждом мифе необходимо отыскивать как рудименты, т. е. остатки прежних эпох в той или иной степени своей интенсивности, так и ферменты того нового, что возникает в дальнейшем развитии данного мифа. <...> исследование рудиментов и ферментов должно занять первое место среди всех других научных установок» (Лосев, 1957: 17–18).

⁴ Согласно А. Ф. Лосеву, «атрибутивные рудименты — это те, которые некогда были самим этим божеством, ... впоследствии отделились и застывали в виде внешнего придатка к данной фигуре» (там же: 21).



1999: 26), подразумевающий наличие общей линии «с его зародышевого состояния» до перехода «к его развитой и цветущей форме» (Лосев, 1957: 11). В нашем случае, по концепции А. Ф. Лосева, антропоморфный образ Юрюнг Айыы Тойона в мужской ипостаси уже характеризует его как результат мифотворения в период перехода от господства в общинно-родовом строе женщины к господству мужчины, то есть века патриархата (там же: 70). И первостепенным предстает обозначение элементов архаического (матриархального) прообраза Юрюнг Айыы Тойона, функционирующих в нем в виде окаменелых остатков от «самых разнообразных предыдущих ступеней его развития» (там же: 18). В исследовании применяются структурно-семантический, семиотический, лексический анализы, метод дедукции и контекстного анализа, описания и обобщения.

Источниковой базой исследования послужили тексты лучших образцов эпических памятников якутов, в которых ярко проявляются «кочующие из текста в текст» устойчивые элементы. Это олонхо «Хаан Дьаргыстай», включенное в «Образцы народной литературы якутов» (1913) и переизданное на якутском языке в 2016 г.¹ к Ысыаху Олонхо в Верхоянском районе; «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур», также вошедшее в серию «Образцы народной литературы якутов» на языке оригинала (1916), переизданное затем на двух языках с добавлением русского перевода в 1985 г.²; «Сылгы уола Дьырай Бэргэн» 2013 г.³, изданное в рамках серии «Саха олонхото» («Якутское олонхо») на якутском и русском языках; «Дугуйа Бэҕэ», увидевшее свет XIX томом серии «Саха боотурдара» (Богатыри саха) в 2017 г. и переизданное на двух языках (якутском, русском) в 2023 г.⁴ к Ысыаху Олонхо в Оймяконском районе; «Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр» 2019 г.⁵, изданное на двух языках к ежегодному Ысыаху Олонхо в Намском районе; «Модун Эр Соҕотох» 1996 г.⁶, вышедшее X томом двуязычной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур», опубликованное в 1959–1960 гг. IV, V, VI томами полного семитомного собрания сочинений П. А. Ойунского на якутском языке, и позже переведенное В. В. Державиным и изданное только на русском языке в 1975 г.⁷, а в 2022 г.⁸ переизданное одной книгой на языке оригинала. Выборка материала обусловлена также наличием академических переводов с якутского языка на русский язык.

Трость как атрибутивный рудимент

Информативным в текстах олонхо выступает присутствие атрибутивного рудимента в описании образа — трости как первого орудия творения в самом начале мироустройства. Автором настоящей статьи ранее было отмечено, что этот «первообъект»⁹ наличествует и у духа-хозяйки земли Аан Алахчын Хотун (символа плодородия растительных сил природы), а также у всеведущего старика Сээркээн Сэсэна (символа мудрости) (Сатанар, 2023а: 71; 2022: 57–58), что указывает на: 1) единую древнюю

¹ Хаан Дьаргыстай: олонхо [Хаан Джаргыстай: олонхо] / И. А. Худяков суруйуута [запись И. А. Худякова]; ред. Т. В. Илларионова. Дьокуускай: Алаас, 2016. (На якут. яз.)

² Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Стротивый Кулун Куллустуур: олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов; пер. А. А. Попова, И. В. Пухова, гл. ред. А. А. Петросян. М.: Гл. редакция восточной литературы, 1985. (На русс. и якут. яз.)

³ Сылгы уола Дьырай Бэргэн = Сын лошади богатырь Дьырай / сказитель И. И. Бурнашев; запись Г. У. Эргиса; пер. Е. С. Сидоров. Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2013. (На русс. и якут. яз.)

⁴ Дугуйа Бэҕэ = Дугуйа Бёгё: олонхо / сказитель М. Ф. Аммосов; запись С. И. Боло; пер. А. Е. Шапошникова, отв. ред. М. Т. Сатанар. Якутск: Алаас, 2023. (На русс. и якут. яз.)

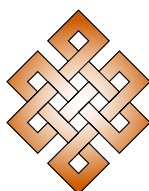
⁵ Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта: олонхо / сказитель П. П. Ядрихинский — Бэдьээлэ; запись П. Н. Дмитриева; ред. В. Н. Иванов. Якутск: Кёмюёл, 2019. (На русс. и якут. яз.)

⁶ Модун Эр Соҕотох = Могучий Эр Соҕотох: якутский героический эпос / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / сказитель В. О. Каратаев; запись В. В. Илларионова; ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Кузьмина. Новосибирск: Наука, 1996. (На русс. и якут. яз.)

⁷ Ньургун Боотур Стремительный: олонхо / сказитель П. А. Ойунский; пер. В. В. Державина. Якутск: Кн. изд-во, 1975. (На русс. яз.)

⁸ Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо [Ньургун Боотур Стремительный: олонхо] / олонхоһут П. А. Ойунунускай [сказитель П. А. Ойунский]; бэч. бэлэмнээтилэр П. Н. Дмитриев, С. П. Ойунская [подг. к печати П. Н. Дмитриев, С. П. Ойунская]. Якутск: Як. респ.-я типография им. Ю. А. Гагарина, 2022. (На якут. яз.)

⁹ «Первообъект» определяется С. Ю. Неклюдовым как объект (предмет), наделенный космическим статусом (Неклюдов, 2019: 150, 167).



основу мифологических образов; 2) устойчивость связи с первостихией земли космогонической картины мира.

Известно, что в ракурсе эпохи чистого фетишизма предмет-фетиш является «символом антропоморфного образа», который затем только переходит в разряд рудимента «давно ушедшего прошлого» (Лосев, 1957: 37). Важно, что именно вследствие использования творцом трости образуется важная деталь небесной сферы — отверстие, о чем свидетельствуют этнографические материалы: Верхний мир состоит из девяти небес-ярусов, «ярусы соединены вертикальным отверстием, которое находится под коновязью высшего доброго божества “Уруң Ајы Тојон” ... отверстие ... совпадает с Полярной звездой» (Попов, 1949: 256). На основе положения Г. У. Эргиса, из всех космогонических мифов сибирских народов, более близкими к якутским оказываются алтайские мифы (Эргис, 2008: 116). Можно предположить, что в результате однократного действия творца появляется также и важный элемент мифологического ландшафта — щель земли, которая вполне логично (в силу сбалансированности и симметричности мира в представлениях древних людей) связывается с аналогичным отверстием в небе (Сагалаев, 1991: 40).

Итак, в ракурсе первобытного фетишизма речь идет об образах воткнутой в небесную сферу трости и трости на земле (те же мировые полюсы), которые предстают пограничными зонами, собственно обеспечивающими связь (коммуникацию) между мирами. Здесь важно заметить, что «трость», согласно В. Н. Топорову, стадияльно предшествует «становлению образа мирового дерева» (мировой оси) (Топоров, 2010: 212), которое в ментальной репрезентации появится лишь в бронзовую эпоху. К ним также примыкает и образ *сэргэ*-коновязи верховного бога — культурный объект в качестве проекции первичного (аналог).

Связь между образами *сэргэ*-коновязи и мирового дерева, в генетических истоках, возводимых к началу творения, отражается в олонхо в виде коновязи Юрюнг Айыы Тойона, представляющей продолжением верхней ветки Аал Луук мас, а иногда и в переплетении последней с коновязью (Сатанар, 2025: 269). В некоторых текстах, в монологической речи дерева прямо упоминается *буор туруу дойдуга... сэргэ буолан анньылламмын*¹ — ‘Срединного мира... коновязью-сэргэ вонзившись’ (вариант: *алтан сэргэ буолан саайыллан* ‘как медное сэргэ всаженным’), что и отражает единый исток образов, связанных с перводействием «пробивания тростью».

Итак, трость как орудие творения (атрибут) главного бога отражает тему начальной ситуации космогонического акта, отсюда очевидна связь рассматриваемого образа с изначальными субстанциями земли, воздуха и деревом.

Седалище как атрибутивный рудимент

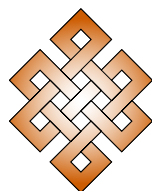
Репликой мифической эпохи первотворения предстает и другой атрибут Юрюнг Айыы Тойона — *үүттээх таас олбох* ‘седалище из бело-молочного камня с отверстием’. Тексты олонхо изобилуют вариантами его названия, типа *үүт таас үктэллээх* ‘с подножкой молочно-каменной’, *үрүмэтийбэт үүттээх таас олбохтоох* ‘камнем-седалищем с не покрывающимся коркой отверстием’, *үүт таас түһүлгэлээх* ‘с молочно-каменной стоянкой’, *үрүмэ долгун олохтоох* ‘с сиденьем пенно-волнистым’ и т. д.² (там же: 265–266). Заметим, словосочетание *үүттээх таас олбох* в большинстве случаев переводится как ‘седалище из бело-молочного камня’³.

В переводах в основном справедливо акцентируется «молочный» компонент этого атрибута, имплицитно глубинную семантику «перводействия» — взбалтывания неким «первообъектом» («первопредметом») первозданного молочного океана (хаоса), в процессе которого появляется пена. Это действие также объясняет, почему молочный океан *үрүмэтийбэт* ‘не покрывается коркой’. Известно, что символика белой пены, равнозначная белой пище, связана с идеей плодородия, и символическое значение чистоты, непорочности, невинности приписывается эпитету *үүттээх* ‘молочный’ (Габышева, 2003: 82–84). О связи верховного бога с «белой пеной» свидетельствуют фрагменты мифологических сюжетов: «Юрюнг Айыы Тойон, пребывая над морем, увидел плывущую

¹ Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо ... С. 65.

² Здесь и далее, где нет дополнительных указаний, переводы выполнены автором статьи.

³ Лексема *үүттээх* в якутском языке имеет два значения: «с молоком» и «с отверстием» (омонимы).



пену» (Сагалаев, 1991: 51); «Он (Аар Тойон. — М. С.) раздвинул два белых солнца по сторонам ... и сказал: “Народ якутский, происшедший от трех белых пен, укрепляйся, плодись и преумножайся”» (Гоголев, 1994: 7). По предположениям исследователей, предметом взбалтывания служит мутовка, тождественная мировой оси (Потанин, 1899: 158; Сагалаев, 1991: 50). Дополним, что образ пены в качестве своеобразного «наследия» времени первотворения отражается далее в текстах олонхо. По замечанию А. П. Окладникова:

«Около коновязи пируют боги, по семи суток пьют они вкруговую: передают друг другу чаши и обмениваются кубками. Словно остров березняка, водружают боги частокол у верха священного дерева. И познается, говорят, знак этого олимпийского пиршества: яйцами гоголя журчат и бурчат капли, падая на землю, чтобы стать непокрываемым пеною молочным озером» (Окладников, 1955: 263).

Однако, на наш взгляд, за «событийной» канвой космогенеза из виду упускается другая важная внутренняя направленность содержания атрибута. Действие «взбалтывания» молочного океана, связанное с образом *үрүмэ долгун олох* ‘сиденье пенно-волнистое’ вторично по отношению к самому акту удара тростью по камню (трость — первое орудие), в результате которого собственно и появляется камень с отверстием.

Обратимся к словарю мифологической символики в индоевропейских языках, учитывая то, что к ним относится пратюрский язык (Гоголев, 2017: 24). Камень в мышлении древних людей, соотносящийся со значением горы¹, предстает символом Вселенной². Отмечается, что: «Первый космогонический акт есть акт насилия... С разрыванием божественного существа соотносится раскалывание (“пробивание”) скалы, из которой изливается вода жизни... <...> условием появления воды является раскалывание “камня”» (Маковский, 1996: 99).

Согласно В. Н. Топорову, в некоторых традициях яйцо заменяется горой, а связь яйца с водой (мировым океаном) необходимо принять за исходную ситуацию, «предшествовавшую сотворению мира» (Топоров, 2010: 398). Примечательно, что в северных версиях эпоса олонхо сохранились сведения, приглушенно «очерчивающие» этот мотив:

<p><i>Маағы үйэҕэ халырык сөрөөн көтүтэн таһаарда Көнчүө Бөҕө оҕотун. Бу сөрөөн көтүтэн таһааран, улахан хангыныыр хара таас үрдүгэр... көтүтэн ильэн түһэрбит. ... хаары-самыыры кытта Үрүң Айыы Тойон үрүң сүлүгэйиттэн тамалатан бизрэринэн иитиллибит. Сыппыта уон сыл буолан баран, ... сымыыт хаҕын курдук уһуллан тахсан, сыһыыга сүүрэн батыграан киирдэ³.</i></p>	<p>Дитя Кюёнчэ Бёгё Вихрь закрутив, поднял. И спустил На поверхность большого черного камня... Вместе со снегом-дождем, Капающей молочной пищей Юрюнг Айыы Тойона Питался, вырастая. Через десять лет Оторвался из скорлупы яичной и выбежал на поляну.</p>
---	---

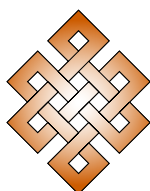
В фрагменте вылупление антропоморфного образа Кюёнчэ Бёгё синхронизируется с появлением мироздания.

Сам акт-действие пробивания творцом камня (яйца) тростью М. Элиаде отмечает как архетипический жест в качестве модели-образца для каждой «ситуации творения» (Элиаде, 2010: 41). В научной литературе подчеркивается, что в мирозерцании язычников фаллические действия имели первостепенную важность. Само сотворение мира божеством представлялось как действие фаллосом: «божество фаллосом разорвало Хаос и сотворило Мироздание» (Маковский, 1996: 376). Таким образом, восседание Юрюнг Айыы Тойона на *үттээх таас олбох* ‘седалище из бело-молочного

¹ Форма горы в виде пирамидальной конструкции отражает космическую модель — статическую модель Вселенной (Сатанар, 2022а: 214).

² Исследователь языческой символики М. М. Маковский подчеркивает, что «др.-инд. *anda*- ‘половые органы’ соотносится с... др.-инд. *adri* ‘камень, гора’ (символ Вселенной)» (Маковский 1996: 376).

³ Хаан Дьаргыстай: олонхо [Хаан Джаргыстай: олонхо] / И. А. Худяков суруйуута [запись И. А. Худякова]; ред. Т. В. Илларионова. Дьюкуускай: Алаас, 2016. С. 145. (На якут. яз.)



камня с отверстием¹, зафиксированное также и в записях А. А. Саввина¹, возможно, транслирует сообщение о первом действии творца — пробивании тростью камня (яйцеобразной формы хаоса). В таком свете весьма ценным предстает фрагмент мифологического текста, записанный И. С. Гурвичем у оленекских якутов² в 1948 г.: «Первоначально вселенная состояла из неба, простирающегося над камнем, в отверстии которого кипела вода» (Гурвич, 1948: 128). Примечательно сохранение в текстах олонхо следов воззрений о мировом яйце в деталях описания Аал Луук мас (см.: Топоров, 2010: 226) в виде лежащего под деревом камня (вариант: камень внутри жилища³, см.: Львова, 2020: 208):

<p><i>Киирбит сирин диэки Кэннигин хайыһан көрдөххүнэ, Сыддык-харанга былдыаһыга Сытар анах саҕа Хара таас баар буолуоҕа. Төһөнөн тиийэннин Төкүнүччү тэбиэлээн аҕаланнын, Дьыэ оттоугар тохтотон бараннын... олороор⁴.</i></p>	<p>Как войдешь, обернувшись, На грани света и тьмы Ты увидишь Черный камень Величиной с корову лежащую. Вернувшись туда, Пинками на середину дома Выкатишь камень, ... И сядешь поверх⁵.</p>
--	---

Этнографы также подчеркивают, что «В Северной Евразии камень с дыркой посередине (үүт-тээх таас), служивший ложем Белого Аар Тойона, с эпохи палеолита почитался символом богини-матери» (Васильев, 2019: 95).

Итак, обобщим: седалище в виде камня с отверстием как атрибут главного бога также отражает тему начальной ситуации космогонического акта, откуда очевидна связь образа Юрюнг Айыы Тойона с изначальными субстанциями воды, камня, а также деревом.

Дерево как атрибутивный рудимент

Образ дерева посредством семантической цепи «трость — божественный фаллос — мировое дерево», далее связывается и с первостихией огня. Известно, что наиболее архаичные пласты мифологии отражают тесную связь огня с противоположными ему стихиями земли и воды (Евсюков, 1988: 23); «понятие дерева соотносится также с понятием первоэлемента Вселенной (огня)» (Маковский, 1996: 378). В мифологическом мирозерцании культ огня берет свои корни со времен первой зари культуры, когда «впервые был найден способ добывать огонь трением двух кусков дерева»⁶ (там же: 23), где ясно проявляется связь между первостихиями. Функция дерева (как фаллического символа) заключалась в воплощении идеи плодородия (рождение огня из дерева). А с другой стороны, именно первое действие творца в виде удара тростью (деревом) раскалывает камень-яйцо, что и служит условием появления воды (см. выше). И хотя первозданный океан — это хаос, тем не менее животворящий хаос, несущий с собой жизнь (свойство оплодотворения земли дождем, далее передающееся на любой вид влаги (семя отца, молоко матери)).

Потому идея плодородия логично проецируется на образ «изобилия, благодати», под деревом Аал Луук мас:

¹ Саввин А. А. Верования якутов. 1937–1941 гг. // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 12, д. 70, с. 256.

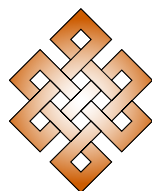
² Оленекский улус является самым северным населенным пунктом Якутии.

³ В структуре родной страны богатыря жилище и мировое дерево занимают место пространственного центра.

⁴ Дугуйа Беҕө = Дугуйа Бёгё: олонхо / сказитель М. Ф. Аммосов; запись С. И. Боло; пер. А. Е. Шапошникова, отв. ред. М. Т. Сатанар. Якутск: Алаас, 2023. С. 62. (На русс. и якут. яз.)

⁵ Там же. С. 63.

⁶ Культ деревянного огнива на территории Якутии отмечается у А. П. Окладникова (Окладников, 1955: 102–104).



<p>Бу мас барахсан Тула өртө тула Сүгэй арыыта Чөңөрө чүөмпэлэрдээх, Хайах арыыта Хараҥа далайдардаах эбит¹.</p>	<p>Вокруг дерева этого Из сливок молочных Омуты глубокие, Из масла сливочного-хайах, Водоемы бездонные².</p>
---	---

Неразличимость для древнего мироощущения объекта (мира) и субъекта (человека), послужила основой для слияния прообраза творца и дерева-тотема, о чем свидетельствуют этнографические, археологические, фольклорные материалы: в древности якуты отождествляли дерево с собой; обнаружение в раскопках вертикально поставленной березы, корнями стоящей на крыше гроба (Сатанар, 2023b: 118); функционирование в поэтике олонхо устойчивой формулы в описании внешности богатыря *хастабыт тиит курдук харылаах, суллабыт тиит курдук сотолоох* ‘будто окоренные стволы лиственницы, руки, будто очищенные стволы лиственницы, голени’³ и т. д. С переходом тотемистической образности в анимистические воззрения, души умерших предков локализуются в дереве (Фрэзер, 2001: 87), здесь дереву, помимо подательницы жизни, приписывается еще владение смертью.

Показательно, что эти представления отражаются и в современных фольклорных текстах:

«Дьөгүөрэптэр диэн ыал сэттэ сылы быһа оҕоломмотохтор. Ону билэр дьон сүбэлээбиттэр: туох эрэ Аал Луук мас курдук, хайаҕастаах мас баар үһү, арык мас диэн, онно баран ... хонун диэн. Бу мастан хомурдуос түһэр эбит ... ону дьахтар ыйыстан кээһиэхтээх. Онно оҕонньорун кытта баран хоммуттар ... Онтон ыла, дьэ, оҕоломмуттар»⁴.

‘Семья Егоровых семь лет была бездетной. И тут знакомые посоветовали, что, мол, есть дерево с отверстием, похожее на Аал Луук мас, называют его *арык мас*, что нужно им провести ночь под этим деревом. С этого дерева падает жук-дровосёк ..., и женщина должна проглотить его. Так и сделали, заночевала она там, с мужем ... И только затем у них родились дети’.

Можно резюмировать, что в прообразе Юрюнг Айыы Тойона «просматривается» и фитоморфная ипостась на ранней стадии развития. Заметим, в архаическом мирозерцании дерево по праву воспринимается как плодоносящий материнский символ.

Шапка как атрибутивный рудимент

Заслуживает внимания рудимент образа в виде головного убора бога, а именно, высокой конусообразной рысино-собольей шапки с перьями. Известно то, что посредством описания одежды в эпосе олонхо передаются сообщения о модели Вселенной, в том числе соответствие семантики головного убора устройству Верхнего мира (Николаева, Готовцева, 2018).

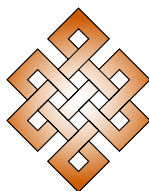
Символическая нагруженность данного атрибута достаточно изучена. Так, отмечается, что высокая шапка в качестве геометрического кода отражает форму Верхнего мира олонхо в динамике (конус) в контексте единой триады миров (Сатанар, 2021: 105–106); лексемы *нуоҕайдаах* и *өтөһөлөөх* в описании шапки синонимичны и означают «с перьями», отражают «знак высшего достоинства и величия» бога, а лексема *өрөһөлөөх* дублирует конусообразную форму шапки (Филиппова, 1980: 73–74). Стоит также указать, что при переводах эпитета Юрюнг Айыы Тойона на русский язык, в большинстве

¹ Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта: олонхо / сказитель П. П. Ядрихинский — Бэдьээлэ; запись П. Н. Дмитриева; ред. В. Н. Иванов. Якутск: Көмүөл, 2019. С. 36. (На русс. и якут. яз.)

² Там же. С. 37.

³ Модун Эр Соҕотох = Могучий Эр Соготох: якутский героический эпос / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока / сказитель В. О. Каратаев; запись В. В. Илларионова; ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Кузьмина. Новосибирск: Наука, 1996. С. 102–103 (На русс. и якут. яз.)

⁴ Кэбээйи фольклора [Кобяйский фольклор] / хомуян онордулар, бэчээккэ бэлэмнээтилэр: М. Т. Сатанар, А. А. Борисова, Л. Н. Герасимова, С. Д. Львова; эпп. эр. М. Т. Сатанар [сбор материалов, подг. к печати: М. Т. Сатанар, А. А. Борисова, Л. Н. Герасимова, С. Д. Львова; отв. ред. М. Т. Сатанар]. Дьокуускай: Айар, 2023. С. 397. (На якут. яз.)



текстов олонхо фиксируется шапка божества из *үс киис тириитэ* 'из меха огузка трех соболей'. К примеру, в переводе В. В. Державина олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» от 1975 г. издания словосочетание *үс киис тириитэ* переводится как «высокая шапка из трех соболей»¹. Мы полагаем, что подобные искажения текста могут допускаться в условиях именно письменной фиксации текстов в силу созвучности лексем *үс* и *үүс*, поскольку в условиях устной коммуникации «соответствующая картина мира входила во всеобщее фоновое знание» (Неклюдов, 2010: 147).

Есть еще одна версия, что включенность числительного «три» в номинацию шапки связана с сакральным значением этого числительного² (Николаева, Готовцева, 2018: 88). Ни в коем случае не оспаривая сакральное значение числа «три», считаем необходимым подчеркнуть, что общеизвестный эпитет *үс киис кыыл тириитэ бэргэһэлээх* 'шапка из трех соболей', скорее, был видоизменен, и на самом деле выглядел как *үүс-киис кыыл тириитэ бэргэһэлээх* 'рысино-соболья шапка'. Устойчивость парного применения и символика образов рыси и соболя (*үүс-киис*) в виде символа огня и плодоносящих сил, а далее и продуцирующего начала (анимизм) была проанализирована в предыдущей работе автора (Сатанар, 2023b: 118–119). Анализ этих символик позволил выявить генетическую связь образов Юрюнг Айыы Тойона, Аан Алахчын Хотун (Дух-хозяйка земли), Айыысыт (Богиня деторождения) на основе функции дарителей плодовитости, почитание же рыси и соболя в народном сознании восходит к тотемистически-промысловому культу (там же).

Таким образом, высокая рысино-соболья шапка с перьями как атрибут верховного бога транслирует с одной стороны, сообщение о геометрической модели Верхнего мира, с другой — связь с идеей плодоносящих сил природы.

Живая вода как атрибутивный рудимент

Связь верховного бога с *өлбөт мөнгө* (*мэнэ, мүнэ, мүгэ, мөгө*) *уута* 'живой водой' (варианты: *сүлэ-гэй, сөлөгэй* 'молочный дар', *үрүң, араҕас илгэ* 'молочный продукт с божественным даром'), а далее и наделение его функцией «дарителя этой волшебной силы» (Сатанар, 2025: 268, 274), также выводит к некогда существовавшему синкретическому единству образов и функций Юрюнг Айыы Тойона и Аан Алахчын Хотун (Сатанар, 2023b: 118). Ясно, что образ «живой воды» в виде молочного дара (с божественным происхождением) имеет связь с первозданным молочным океаном. В фрагментах эпоса олонхо прямо указывается, что *илгэ* имеет белый и желтый цвета, яйцевидную форму и размер с утиное яйцо (Кузьмина, 2024: 101). Заметим, в якутской мифологии утка (гагара) наделена космогоническим статусом, будучи участницей сотворения земли: гагара, ныряя в воду, вытаскивает в клюве песчинки земли, из них создает землю (Гурвич, 1948: 128). В ракурсе анализируемого атрибута небезынтересным предстает текст древнеиндийского «Махабхарата»:

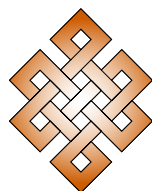
«Некогда боги и демоны-асуры, возжелав добыть амриту — напиток бессмертия, решили пахтать мировой океан. Мутовкой из космической горы... много веков сбивали океан, пока он не превратился в молоко и масло.... И наконец была сотворена амрита» (Евсюков, 1988: 32).

Судя по содержанию текста, компоненты цепи «мировой океан — мотив пахтанья — молоко и масло — напиток бессмертия» представляют собой причинно-следственную связь, находящихся параллель с якутским мирозерцанием³. Устойчивое словосочетание олонхо *араҕас илгэ* имеет следующие лексические значения: 1) дар богов, дающий силу и богатство; 2) желтая божественная влага, сочаща-

¹ Нюргун Боотур Стремительный: олонхо / сказитель П. А. Ойунский; пер. В. В. Державина. Якутск: Кн. изд-во, 1975. С. 8.

² Эпическое числительное «три» может выполнять положительно усиливающую функцию предмета, иметь значение «множества» или «громадности» (Избекова, 2014: 98, 100).

³ Такая экстраполяция возможна на основе следующих научных изысканий: «Вопреки видимому многообразию, мифологические картины мира разных народов удивительно сходны. Лишь в немногих случаях совпадения объясняются контактами между культурами. А отсюда неизбежно напрашивается вывод, что уже с самого начала человеческое познание двигалось по общему магистральному пути» (Евсюков, 1988: 5); «Древняя платформа якутского языка со стандартной древнетюркской основой, ... и с индоевропейским (индоиранским) субстратом, отделилась от остальных тюркских языков-диалектов примерно до VI в. Именно в силу этого в индоевропейской лексике, обнаруживаемой в якутском языке, преобладают индоарийские основы» (Гоголев, 2002: 5).



яся со священного дерева; 3) сливочное масло¹. В научной литературе отмечается, что в сюжетах эпоса олонхо часто встречаются волшебные средства (живая вода, мертвая вода, божественная влага *илгэ*) (Кузьмина, 2024: 99–102). Нам представляется, что перечисленные средства все же имеют единый корень — первозданный молочный океан, представление о котором появилось в пору господства недуального характера мировоззрения². О таком, некогда существовавшем историческом состоянии мировоззрения якутов, свидетельствует фрагмент архаического сказания *Улуу Кудангса* ‘Кудангса Великий’:

«*Борон саха оччотооҕу урукку дьылларга... аныыны онгорон аадка түһүөм диэн, үчүгэйи онгорон ырайга көтүөм диэн битигэр биттэммэт, түүлүгэр түһээбэт эбит*»³.

‘В те стародавние времена якуту... и в приметах не предчувствовалось, и во сне не снилось, что, делая грех попадет в ад, а делая добро улетит в рай’.

Указанные выше разновидности волшебных средств с выраженной поляризацией добра и зла, жизни и смерти (живая вода/мертвая вода, местонахождение в Верхнем мире/в Нижнем мире, см.: Кузьмина, 2024: 99) суть концепты дуальной картины мира. Итак, в нерасчлененном первобытном мышлении, породившем тотальность тождеств противоположных явлений, руководствуемом принципом «все во всё» (Лосев, 1957: 13), очевидно доминирование тесной связи отца-неба с матерью-землей (Сатанар, 2023b: 118), а значит и плодоносящего дара с неба с оплодотворяемым «молоком земли» (Нойманн, 2012: 57). Это фетишистское мировидение имеется в записях И. В. Худякова о ритуале поклонения духам плодоносящих сил природы, свидетельствующем о некогда функционировавшем слитном восприятии отца-неба и матери земли (Худяков, 1969: 289).

Можно обобщить, что космогоническую тему передает и этот устойчивый атрибут бога — *өлбөт мөнө уута* ‘живая вода’, восходящий к представлениям о первозданном молочном океане. В пору фетишистского мирозерцания прообраз в виде безликой абстракции, отвечающий за жизненно важные условия существования, представлялся верховным родителем-отцом *аан дойду аҕата* ‘отец мира’ (Сатанар, 2025: 272), отсюда и воспитателем людей, и регулировщиком жизни.

Конь как атрибутивный рудимент

Тема божественного дара яйцевидной формы, а также коновязи в качестве атрибутивных рудиментов Юрюнг Айыы Тойона своим истоком уводит и к образу одного из почитаемых и любимых народом божества Уордаах Джэсэгэй Тойона⁴, стоящему в одном ряду с Юрюнг Айыы Тойоном, — покровителем конного, рогатого скота, дарующем людям айыы⁵ богатство, изобилие, плодородие.

В научной литературе отмечается, что «Г. В. Ксенофонтов предполагал существование в древности общекутского божества в образе коня-неба, Дьылгы Тойона. В олонхо это божество называется *Түөрт атахтаах Түргэн Айыы* ‘Быстрейшее четырехное божество’» (Гоголев, 1994: 6); в якутском эпосе Вселенная уподоблена молодому жеребцу *айгыр-силик* (Гоголев, 2002: 13); культ коня служит непосредственным участником создания мира (Избекова, 2014: 83). В олонхо устойчиво выражение: *айгыр-силик аан ийэ дойду* ‘красивая-нарядная изначальная мать-земля’⁶. Однако, востоковед Е. С. Сидоров не согласен с этим переводом и приводит анализ этимологии выражения, в итоге устанавливая: слово *айгыр* в переводе с древнетюркского языка означает *жеребец*, а *силик* означает чистый, благородный (Сидоров, 1978: 164–165).

¹ Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2011. Т. III. С. 619–620.

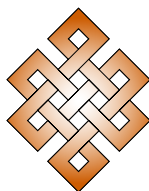
² Рассмотрение архетипа мифологического мирозерцания в свете недуальной картины мира предложено А. М. Сагалаевым (Сагалаев, 1992: 15–35).

³ Ойунский П. А. Улуу Кудангса. Александр Македонский = Кудангса Великий. Александр Македонский = Le Grand Roudansa. Alexandre le Grand / пер. на рус. А. А. Борисовой; пер. на фр. Л. М. Сабарайкиной, Я. Каро. Якутск: Бичик, 2002. С. 7. (На рус., якут. и фр. яз.)

⁴ Уордаах Джэсэгэй, согласно древним преданиям об Эллэе, предок и создатель лошадей (Ксенофонтов, 1977: 170).

⁵ «Люди айыы — якутский народ, доброе племя якутов (в фольк. противопоставляется племени злых духов, *абаасы*)». См.: Толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. Т. I. С. 364.

⁶ Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта: олонхо / сказитель П. П. Ядрихинский — Бэдьээлэ; запись П. Н. Дмитриева; ред. В. Н. Иванов. Якутск: Көмүөл, 2019. С. 12–13. (На рус. и якут. яз.)



Версия А. И. Гоголева и Е. С. Сидорова, указывающая на зооморфную ипостась раннего пласта прообраза Юрюнг Айыы Тойона, подтверждается сведениями из древнеиндийских текстов. Так, конь как создатель мира априори связывается с центром (начальной точкой космогонического акта творения) трехчастной модели мира, стихией огня, мировым древом; из разных частей тела жертвенного коня происходят элементы Вселенной (из трактата «Брихадараньяка упанишаде») (Кузьмина, 1987: 163); космические элементы ассоциируются с частями тела коня: восток с передней частью, запад — с задней, четыре направления света совпадают с четырьмя ногами, небо и бог Агни (огня) отождествлялись с головой, земля — с телом коня, Нижний мир — с его хвостом, сперма — с кровью и т. д. (Акишев, 1984: 31). Следовательно, можно согласиться, что устойчивый эпитет олонхо *түөрт атахтаах* ‘четырёхногий’ относится к образу Вселенной.

В ракурсе вышеотмеченного, внимание привлекают материалы древних преданий якутов, собранные Г. В. Ксенофоновым (тексты № 6, 47, 108, 194, 196, 264), свидетельствующие о поклонении древних якутов небесному жеребцу Уордаах Джёсөгөй Тойону (Ксенофонов, 1977: 20, 52, 97, 170, 171, 229), а также архивные материалы Г. В. Ксенофонтова¹, в которых отмечаются важные тезисы ритуальной части праздника *ысыах* в контексте «белого жреческого культа» якутов, в том числе, моление жреца с восходом солнца, адресованное небесным богам, при котором атрибутом служит конский хвост (Васильев, 2012: 31). Здесь к месту будет процитировать В. Я. Проппа, что в исторической ретроспективе предмет (хвост животного) морфологически родственен с помощником-конем, при котором «часть животного дается в руки и служит средством власти над животным» (Пропп, 2000: 162).

О былом олицетворении Вселенной (космоса, небесного пространства) в образе коня «намекают» и многочисленные тексты якутских загадок:

<p><i>Үрүг (манган) биэ кутуругун түннүгүнэн укпунт (таайыыта: күн сарданата);</i></p> <p><i>Соһо чуоһур атыыр илин халлаантан арбаа халлаанга соһуйан ыстанар үһү (халлаан сырдыыра);</i></p> <p><i>Үрүгнээх хара ат үүннэрэ биир үһү (халлаан сырдыыра уонна харангарара);</i></p> <p><i>Аан дойду ортотугар көмүс сэргэ турар үһү (Хотугу сулус);</i></p> <p><i>Сур сылгы субун туһахталаах (Аранас сулус);</i></p> <p><i>Мангана баран хаалар, харата хаһытымы турар, күөбэ көрөн кэлэр баар үһү (дьыл уларыйыыта) уо. д. а.²</i></p>	<p>Белая (соловая) кобылица хвост в окно просунула (отгадка: лучи солнца);</p> <p>Говорят, рыжевато-пятнистый жеребец с восточных небес на западные небеса с испугу прыгает (рассвет);</p> <p>Говорят, у белого и черного коня одна уздечка (рассвет и сумерки);</p> <p>Говорят, посреди Вселенной золотая коновязь стоит (Полярная звезда);</p> <p>У серой лошади удлиненная лысинка (созвездие Медведицы);</p> <p>Говорят, белое уходит-исчезает, черное кричит-шумит, а зеленое проглядывает (смена времен года) и т. д.³</p>
--	---

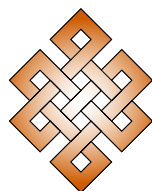
В примерах, применение ключевого образа коня (кобылицы) в представлениях о небесных явлениях как разъятых частей единой Вселенной, иллюстрирует линию преемственности «поэтической техники» (Поливанов, 1963) с мифологическим началом.

Согласно мифологической символике, лошадь наделена фаллической символикой (инвариантной с огнем) (Маковский, 1996: 105), что подтверждается и народными воззрениями. Приведем фрагмент древнего сказания Улуу Куданса ‘Кудангса Великий’: *Уот Дьөөһөгөй буолан сылгы сүөһүнү айбыта* —

¹ Записи Г. В. Ксенофонтова от 1921–1925 гг. под названием «Материалы по верованиям якутов, описание камлания шаманов и праздника Ысыах» хранятся в Архиве ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 1, д. 12, общим объемом в 229 л.

² Саха таабырыннара = Якутские загадки / сост. С. П. Ойунская, ред. Н. В. Емельянов. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1975. С. 27, 30, 31, 34, 70. (На русс. и якут. яз.)

³ Там же.



‘Огонь, воплотившись в Джёсёгёя, сотворил конный скот’¹. Здесь ведущим значением (по А. Ф. Лосеву, «ядром мифа») обозначается функциональный рудимент — творение.

Напластование элементов эпох зооморфизма и антропоморфизма подразумевается и из описаний в текстах олонхо мотива спускания Айыысыт² в облике белой кобылицы при родах женщины, имеющей единый генетический исток с антропоморфным образом Юрюнг Айыы Тойоном (Сатанар, 2023b: 118). Заметим, в олонхо Айыысыт является дочерью верховного бога. Показателен и ряд эпических текстов, где главным героем выступает полуконь-получеловек — внук бога Юрюнг Айыы Тойона³, что подтверждается и записями этнографов: «Сначала бог сотворил коня, от него произошел полуконь-получеловек, а уже от последнего родился человек» (Серошевский, 1993: 253).

Аргументом в пользу вышеотмеченного может выступить забытое ныне народной памятью название божества (покровителя лошадей и рогатого скота) Уордаах Джёсёгёя, фиксированное Г. В. Ксенофоновым — Сююлэ-Хаан, отражающее важную функцию божества Уордаах Джёсёгёя, заключающуюся в оплодотворении земли дождем, сопровождаемым громом и молнией (Ксенофонов, 1977: 239). Безусловно, указанная функция является плодом времен хтонической мифологии.

Информативны и традиционные коновязи-сэргэ с головой лошади на верхней части, находящие тождество с эпическим локусом Юрюнг Айыы Тойона на самой верхней части мирового дерева, переходящего в серебряную коновязь владыки⁴ и т. п.

Итак, обобщим: отмеченная в предыдущем исследовании семантическая цепь «молочный дар (живая вода) размером с яйцо — конь — орленок — мировой столб», выявленная из мотива помощи коня (молочный дар содержится в ухе⁵ спущенного с небес богатырского коня) (Сатанар, 2025: 269), содержит спектр символов, демонстрирующих различные этапы развития прообраза Юрюнг Айыы Тойона.

Орел как атрибутивный рудимент

Среди образов птиц «орнитологического пантеона» традиционных представлений особый статус имеет *тойон кыыл* ‘орел’. С одной стороны, связь Юрюнг Айыы Тойона со стихией огня⁶, а с другой, единый исток с образом Сээркээн Сэсэна (Сатанар, 2022b: 71) уводят к образу орла. Считается, что у ног Юрюнг Айыы Тойона дремлет орел, эмблемой его служит солнце, а «глаголами» являются гром и молния (Серошевский, 1993: 629). Эпический *бар дьаҕыл кыыл* ‘пятнистый небесный орел’ спускается к богатырям с небес «сверкая, как падающая звезда, полыхая столбом огня» (Пропп, 2000: 189). В описании мифической птицы указывается его *атара көмүс кутурук* ‘серебряный хвост в виде огненной остроги’ (Гоголев, 2002: 20), который в качестве реминисценции ранней стадии эволюции образа верховного бога сохраняется в мотиве помощи богатырям айыы (в критический момент схватки бог бросает с небес божественную острогу, см.: Сатанар, 2025: 273–274).

Мифологизации орла в неотрывной связи с огнем (солнцем) вторит и его природное «зоологическое свойство» (Мелетинский, 2018: 197): с прилетом орлов начинается весна, возрождение природы, «весной божественный орел несет в своих когтях солнце» (Бакиров, 2023: 11), то есть эта птица является хозяином смены природного явления. В связи с темой возрождения природы логично, что в народном мировоззрении орел предстает символом плодородия, сродни Уордаах Джёсёгёю, Юрюнг Айыы Тойону: «К орлу обращались бездетные женщины с просьбой о даровании детей... Выпрошенные таким образом дети назывались *хотой төрүттээх* ‘происшедшими от орла’» (Ионов, 1913: 7–8), что отражает воззрения эпохи анимизма. Сказанное подтверждается и данными языка, что «назва-

¹ Ойунский П. А. Улуу Куданса. Александр Македонский = Куданса Великий. Александр Македонский = Le Grand Roudansa. Alexandre le Grand / пер. на рус. А. А. Борисовой; пер. на фр. Л. М. Сабарайкиной, Я. Каро. Якутск: Бичик, 2002. С. 41 (На русс., якут. и фр. яз.).

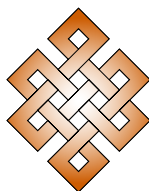
² Айыысыт — богиня плодородия, покровительница рожениц.

³ Сылгы уола Дьырай Бэргэн = Сын лошади богатырь Дьырай / сказитель И. И. Бурнашев; запись Г. У. Эргиса; пер. Е. С. Сидоров. Якутск: Изд-й дом СВФУ, 2013. С. 86, 255–256. (На русс. и якут. яз.)

⁴ Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта: олонхо / сказитель П. Я. Ядрихинский — Бэдьээлэ; запись П. Н. Дмитриева; ред. В. Н. Иванов. Якутск: Кёмюёл, 2019. С. 25. (На русс. и якут. яз.)

⁵ Согласно принципу членения тела коня, голова, как верхняя часть, отождествляется с Верхним миром.

⁶ В народном сознании орел — огненная (солнечная) птица.



ние птицы соотносится со значением “рожать”... птица считалась вместилищем душ умерших, а дух, дыхание по древним представлениям, соотносились с деторождением» (Маковский, 1996: 143). Далее, связь орла с огнем проецируется и в восприятии птицы в качестве тотемного первопредка, некогда спасшего человеческий род от верной гибели, принося людям огонь (Попов, 1949: 281).

Примечательно, что эпос олонхо «законсервировал» в себе фрагмент переходного звена зооморфной и орнитоморфной ипостаси прообраза Юрюнг Айыы Тойона — в его эпитете фигурирует конь с орлиными крыльями (гибридный образ) (Сатанар, 2025: 271). В. Я. Пропп отмечает, что то, что некогда было самим богом, далее становится атрибутом (орлом Зевса и т. д.), дублируя его и выносясь вовне (Пропп, 2000: 46–47), что и прослеживается в эпитетах верховного бога — с орлом на голове, с тремя орлами на лбу, с шапкой с орлом, с золотой короной с орлом и т. д. (Сатанар, 2025: 265, 268).

Архаическую связь дублирует также повествуемая в олонхо девятая ветка древа, на макушке которой клекочет орел — эпизод, который можно расценивать как гибридный образ орнитоморфного столба. Образ орла в качестве классификатора направлений эпического пространства, далее наличествует в описании коновязей подворья богатыря¹, выступая символом Верхнего мира:

Бастын сэргэтэ...

Өксөкүнэн өрүүлэммит...

Ортоку сэргэтэ суорунан сурааһыннаммыт,

Кэлин сэргэтэ кэбэнэн кэрдистэммит эбит².

Передний столб...

Увенчан орлом-ёксёкю...

На среднем столбе ворон нарисован,

На заднем столбе кукушка изображена³.

Птичьи образы в качестве символик трех эпических миров (Верхнего, Среднего, Нижнего) детально изучены Л. Л. Габышевой (Габышева, 2009: 81–108).

И наконец, отдаленное напоминание связи орла со временем первотворения проецируется и в народных поверьях. Так, в материалах А. А. Попова находим, что в старину у вилюйских якутов существовало предписание-ритуал при добывании камня счастья у *бар дьабыл кыыл* ‘орла’, в одном из пунктов которого «испуганная птица роняет камешек, похожий на яйцо» (Попов, 1949: 282). И так, еще одним древним пластом образа можно обозначить орнитоморфное восприятие древними людьми творца мироздания.

В связи с отмеченными выше зооморфным и орнитоморфным ипостасями прообраза анализируемого бога приведем важное дополнение. Согласно, гипотезе В. Е. Васильева, божество *Уордаах Джёсёгёй* (букв. Грозный Джёсёгёй), в некоторых записях этнографов предстает с эпитетом *Уордаах Джагыл* (букв. Грозный пятнистый)⁴. Наличие такого эпитета свидетельствует, что «Джёсёгёй принимал вид тотемного орла беркута *дьагыл тойон*». При этом происхождение Уордаах Джёсёгёя, по результатам этимологического анализа, восходит к культуре предков-матерей (Васильев, 2019: 93–94).

Что касается функционирования в олонхо «спутников бога — зверей с орнитоморфными чертами» (Сатанар, 2025: 275), называемых *кэй кыыл* ‘зверь кэй’, «с сверкающими золотыми крыльями» и «летащих быстрее оперенной стрелы» (там же: 271), то, по всей видимости, эти звери отражают представления предков о древнем символе светила солнца. Распространение культа оленей (появившегося до культа коня⁵) в степях Евразии засвидетельствовано археологическими находками каменных плит-стел с изображением летающих оленей, датируемых эпохой бронзы (Семенов, 2011: 3–6). Интересно, что фрагменты этих древних представлений транслируются также и найденными

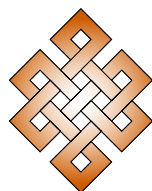
¹ В структуре родной страны богатыря подворье также занимает место пространственного центра.

² Куруубай хааннаах Кулун Куллуштуур = Строптивый Кулун Куллуштуур: олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов; пер. А. А. Попова, И. В. Пухова, гл. ред. А. А. Петросян. М.: Гл. редакция восточной литературы, 1985. С. 13. (На русс. и якут. яз.).

³ Там же. С. 291.

⁴ Здесь второй компонент в составе названия «Джагыл» отражает тождество с эпическим *бар дьабыл кыыл* ‘пятнистым небесным орлом’.

⁵ О сложении религиозных представлений, связанных с конем, появившихся в Евразии в эпоху энеолита см.: Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) / под. ред. Б. Г. Гафурова, Б. А. Литвинского. М.: Наука, 1977. С. 28–52.



в курганах Южной Сибири статуями коней с оленьими рогами, отражающими гибридный субстрат переходного этапа культов (Гоголев, 2002: 14). Исследователь памятников древнетюркской письменности С. Е. Малов указывает, что *kädik* в переводе с древнетюркского означает лань, олень (Малов, 1951: 392). Таким образом, фиксированный в спутниках исследуемого бога зверь *кэй*, возможно, является фрагментом-наследием культа скифо-сибирской эпохи¹. Косвенным доказательством былого восприятия светила Солнца в образе оленя служит текст сохранившейся якутской загадки: *Илин диэжиттэн биир чуоҕур таба киирэн арҕаа диэки баран сүптүт* — ‘Одинокий пятнистый олень с востока на запад уйдя, затерялся’ (солнце)².

Резюмируя, подчеркнем, что еще одним ранним пластом образа предстает орнитоморфный символ бога — орел. Эпическая память сумела сохранить гибридный образ (конь с орлиными крыльями) ипостасей формирующегося прообраза Юрюнг Айыы Тойона. А *кэй кыыл* ‘звери кэй’ с орнитоморфными чертами, служащие спутниками главного бога, являются реликтом скифо-сибирской эпохи.

Истоки функциональных особенностей образа Юрюнг Айыы Тойона

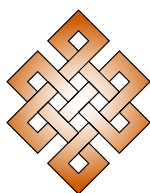
Согласно нашему предыдущему исследованию, народные представления приписывают Юрюнг Айыы Тойону функции творца-создателя мироздания, флоры, фауны и людей, устроителя жизни в Среднем мире, благодетеля-помощника людей айыы, и вместе с тем, главного наказателя во всех трех мирах эпического мироздания (Сатанар, 2025: 275).

Наличие у образа верховного бога способности к прорицанию (обладающего знанием прошедшего, будущего) находит аналогию с функцией образа духа-хозяйки земли Аан Алахчын Хотун (Сатанар, 2023а: 72, 74). Весьма вероятно, что единая функция носителя знаний «намекает» нам о времени анимистических воззрений, когда в процессе распада слитного женского прообраза на отдельные формирующиеся образы, одна функция перенимается обоими образами. Гипотетически, на следы происходившего отпочкования от единого цельного, как нам представляется, указывают фиксации в текстах олонхо общих рудиментов, таких как: локализация Юрюнг Айыы Тойона и Аан Алахчын Хотун в мировом дереве (на вершине, в средней части ствола); наличие трости и рысино-собольей шапки; обладание и дарение «живой воды»; доминирование белого цвета в портретных характеристиках; постоянные спутники в виде природных стихий; воплощение идеи плодородия (податели детей). Общим рудиментом можно также обозначить проявляющуюся по-разному (явно у Аан Алахчын Хотун (дух-хозяйка земли фиксируется с шаманскими атрибутами, держа в руке бубен и колотушку (там же: 74)) и скрыто у Юрюнг Айыы Тойона (шаманки-удаганки входят в свиту верховного бога (Сатанар, 2025: 270)) связь с удаганским культом — с женщиной-жрицей огня. В условиях власти матерей-владычиц, та, кто способна родить новую жизнь — женщина мать (подательница жизни), являлась хранительницей очага, служительницей стихии огня. Момент наличия в свите верховного бога удаганок указывает на сохранение остатков магизма и фетишизма — реликтов стихийно-природной мифологии в формировании прообраза, периода, когда последний, как средоточие плодоносящих сил, отождествлялся со стихией огня (что и предстает центральным содержанием мифа в эпоху фетишизма).

Внимания заслуживает и наделение в эпосе верховного бога функцией грозного наказывателя богатырей и всех причиняющих бедствия мирозданию. С одной стороны, он — светлый бог, мудрый и сострадательный, с другой — грозный и гневный старик-повелитель, безжалостность которого проявляется и по отношению к родным детям и внукам (там же: 273). На наш взгляд, корни таких воззрений берут свое начало из самых истоков — недуральной картины мировоззрения. Существует гипотеза, что необходимость такого «целостного отражения мира» в архаичном мироощущении была обусловлена восприятием и толкованием «информации, получаемой в пограничных состояниях (сновидениях, трансе)» (Сагалаев, 1991: 15). «Языческие концепты» мировидения, далекие от поляризации оппозиций, представляли собой двуединую силу зла и добра, в глазах древнего человека — равно надобной миру. Доминанта такого мироощущения априори зиждется на соприродности

¹ Примерной датировкой эпохи принято считать период с VIII–III в. до н. э.

² Саха таабырыннара = Якутские загадки / сост. С. П. Ойунская, ред. Н. В. Емельянов. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1975. С. 29. (На русс. и якут. яз.).



человека с миром (Сагалаев, 1992: 168). Через призму целостной системы взглядов на мир согласуется вышеотмеченная противоречивость черт характера Юрюнг Айыы Тойона. Отсюда становится понятным, почему эпитет покровителя конного, рогатого скота Джёсёгёя *урдаах* ‘грозный’, и почему «в культе орла часто подчеркивается его карающая функция» (Васильев, 2019: 94). Итак, можно резюмировать, что в общей линии эволюции образа Юрюнг Айыы Тойона функция грозного наказателя «унаследуется» от зооморфной и орнитоморфной стадий развития прообраза.

Таким образом, подытоживая, уточним, что полученный в ходе анализа цельный контур образа Юрюнг Айыы Тойона ограничивается рамками матриархальной мифологии. Трансформационный процесс образа при переходе от матриархата к патриархату (в мировосприятии — от двухчастного деления мира к трехчастному), а далее окончательное формирование, могут быть предметами последующих исследований.

Заключение

В текстах архаического эпоса олонхо со стройной мифологической канвой сохранились наиболее ранние исторические пласты становления образа верховного бога якутского пантеона божеств Юрюнг Айыы Тойона. Предыстоки образа уводят к пантеистическому представлению¹ первобытных людей — эпох, когда вездесущий, всезнающий, всеильный прообраз представлял собой нерасчлененную единую Вселенную-мир в виде слившихся понятий неба, земли, воды, огня, погоды, в целом окружающей природы, отвечающим за плодоносящие силы природы (почвы, флоры, фауны, людей) в качестве творящего, кормящего, воспитывающего начал.

Генеалогия прообраза в первооснове восходит к всевластию прообраза над всеми сферами мироздания (в слиянии культа неба с родовой территорией). Важным свидетельством древних корней предстают атрибутивные рудименты Юрюнг Айыы Тойона — трость и сиденье на камне с отверстием, транслирующие некоторые фрагменты начальной ситуации космогонического акта из начальных времен. Одним из глубинных пластов отмечается некогда существовавшая фитоморфная ипостась прообраза в качестве плодоносящего материнского символа, отождествляемого с матерью-прародительницей.

Анализ атрибута бога — конусообразной рысино-собольей шапки с перьями приводит к выявлению единых истоков и генетических связей образа главного бога с духом-хозяйкой земли Аан Алахчын Хотун и богиней плодородия и деторождения Айыысыт, в совокупности восходящих к тотемистически-промысловому культу. Гипотетически связь с удаганским культом восходит к ранне-неолитическому прообразу бога, когда многие образы были слиты в едином средоточии².

Информативным рудиментом образа отмечается *өлбөт мөңө уута* ‘живая вода’, имплицитная сведения о космогоническом процессе миротворения, одновременно представляющая ферментом появления разновидностей волшебных средств в эпосе олонхо. Обнаруживаются также зооморфная и орнитоморфная ипостаси бога в виде коня и орла с выраженным наделением древним сознанием функций творца мира, подателей жизни, хозяина погоды и природных явлений, от которых верховный бог в исторической перспективе «унаследует» функции карателя и воспитателя. Важно, что наличие спутников бога в виде зверей с орнитоморфными чертами *кэй кыыл* ‘зверь кэй’ указывает на сохранение в олонхо пласта скифо-сибирской эпохи. Этот фрагмент служит рудиментом тех эпох, когда зооморфное понимание светила Солнца в облике летающего оленя еще не интегрировалось с прообразом творца Вселенной³.

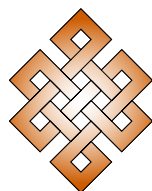
В развитии образа Юрюнг Айыы Тойона переход архаического сознания в анимистическое мирозерцание (неолит) провоцирует процесс распада единого синкретического прообраза на ряд образов с выраженным разделением функций, при котором формирующийся образ верховного творца обогащается статусом подателя душ. Трансформационной вершиной бога фиксируется эпоха бронзы⁴, при которой шаманская космология и восходящий патриархат оказывают содействие по-

¹ В пантеистическом мировоззрении бог тождественен Вселенной.

² Этап связи с удаганским культом более подробно представлен в другой работе автора (Сатанар, 2023b: 119-120).

³ Подробнее об этой интеграции см.: (Сатанар, 2025: 262).

⁴ Примерная датировка эпохи бронзы: с 3300 г. до н. э. — 1200 г. до н. э.



степенному появлению антропоморфного мужского облика образа в качестве творца мира, дарителя «божественной воды», вершителя судеб, главного наказывателя во всем мироздании, с локализацией на вершине мирового древа и с возведением на место главы пантеона. Воссоздание деталей этого процесса, и в целом, линии исторической эволюции антропоморфного образа Юрюнг Айыы Тойона через призму социальных, экономических установок древних обществ послужит дальнейшим шагом исследований.

Проделанный анализ позволил зафиксировать также возможные истоки некоторых линий сюжетов и элементов образа Юрюнг Айыы Тойона:

— постоянный эпитет бога *үүттээх таас олбохтоох* 'с седалищем из бело-молочного камня с отверстием' может отражать общие корни с древними культурами Северной Евразии (скифов, гуннов);

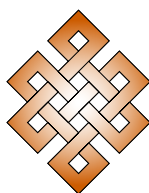
— атрибут *өлбөт мөңө уута* 'живая вода', а также зооморфная ипостась раннего пласта образа (конь) могут восходить к древнеиндийской культуре;

— спутники бога *кэй сыыдам бар кыыл* 'крылатые звери кэй' предстают фрагментом-наследием скифской культуры;

— мотив помощи с одной стороны, а с другой, мотив наказания богом по отношению ко всем жителям всех трех эпических миров (противоречивость черт характера) имеют корни с недуральной картины мировоззрения древнетюркской культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Акишев, А. К. (1984) Искусство и мифология саков / отв. ред. В. М. Массон. Алма-Ата : Наука. 176 с.
- Бакиров, А. А. (2023) Орел как символ возрождения весны и плодородия в традиционных представлениях кыргызов // Вопросы востоковедения. № 2. С. 10–17. DOI: https://doi.org/10.52754/16948653_2023_2_2
- Васильев, В. Е. (2012) Неопубликованные материалы Г. В. Ксенофонтова о «белом» шаманстве народа саха // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 1 (4). С. 28–34.
- Васильев, В. Е. (2019) П. А. Ойунский об эволюции религии саха в свете эпоса олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. № 1 (13). С. 92–98. DOI: <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27300>
- Габышева, Л. Л. (2003) Слово в контексте мифопоэтической картины мира. На материале языка и культуры якутов. М. : РГГУ. 192 с.
- Габышева, Л. Л. (2009) Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск : Наука. 143 с.
- Гоголев, А. И. (1994) Мифологический мир якутов. Божества и духи-покровители. Якутск : Изд-во ЦКиИ им. А. Е. Кулаковского. 56 с.
- Гоголев, А. И. (2002) Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск : Изд-во ЯГУ. 104 с.
- Гоголев, А. И. (2017) К вопросу происхождения языка народа саха (заметки этнографа) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. № 3 (20). С. 23–30.
- Гурвич, И. С. (1948) Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. № 3. С. 128–132.
- Евсюков, В. В. (1988) Мифы о Вселенной / отв. ред. В. Е. Ларичев. Новосибирск : Наука. 176 с.
- Иванов, В. Н., Корякина, А. Ф., Анисимов, Р. Н. (2021) К вопросу генетических истоков формирования якутского эпоса // Вестник Томского государственного университета. История. № 72. С. 160–169. DOI: <https://doi.org/10.17223/19988613/72/23>
- Избекова, Е. И. (2014) Числительные в олонхо: структура и семантика. Якутск : Изд-й дом СВФУ. 152 с.
- Ионов, В. М. (1913) Орел по воззрениям якутов // Сборник музея по антропологии и этнографии при Императорской Академии наук / отв. ред. С. Ольденбург. СПб. : Типография Императорской АН. Т. II. Вып. 16. 141 с. С. 1–28.
- Ксенофонтов, Г. В. (1977) Элэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М. : Наука. 246 с.
- Ксенофонтов, Г. В. (1992) Ураангхай сахалар. Очерки по древней истории якутов : в 2 т. Якутск : Нац. издательство РС(Я). Т. 1. 416 с.



Кузьмина, А. А. (2024) Волшебные предметы и средства в якутском героическом эпосе: семантика, структура, функции // Эпосоведение. № 3. С. 97–107. DOI: <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-3-97-107>

Кузьмина, Е. Е. (1987) Дионис у усуней (о семантике каргалинской диадемы) // Центральная Азия: Новые памятники письменности и искусства : сборник статей / отв. ред. Б. Б. Пиотровский, Г. М. Бонгард-Левин. М. : Наука. 376 с. С. 158–181.

Львова, С. Д. (2020) Сравнения в олонхо: устойчивость и трансформации (на материале текстов северной эпической традиции якутов) // Научный диалог. № 4. С. 203–219. DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-4-203-219>

Лосев, А. Ф. (1957) Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Гос. учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР. 620 с.

Маковский, М. М. (1996) Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М. : Гум. изд. Центр ВЛАДОС. 416 с.

Малов, С. Е. (1951) Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования / отв. ред. А. Н. Кононов. М. ; Л. : Изд-во АН СССР. 451 с.

Мелетинский, Е. М. (2018) Миф и историческая поэтика: избранные статьи, воспоминания / отв. ред. Е. С. Новик. М. : РГГУ. 693 с.

Неклюдов, С. Ю. (2010) Морфология и семантика эпического зачина в фольклоре монгольских народов // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература : сборник научных трудов / ред. И. С. Смирнов. М. : Издательство РГГУ. 635 с. С. 137–149.

Неклюдов, С. Ю. (2019) Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный / отв. ред. А. Д. Цендина. М. : Индриг. 592 с.

Николаева, Т. Н., Готовцева, Л. М. (2018) Триада миров в семантике одежды их обитателей (на материале олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. № 4 (22). С. 86–97.

Нойманн, Э. (2012) Великая мать / Глубинная психология и психоанализ; пер. с нем. И. Ерзина. М. : Изд-во КДУ. 410 с.

Ойунский, П. А. (2013) Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание / отв. ред. В. Н. Иванов. Якутск : Сайдам. 96 с.

Окладников, А. П. (1955) История Якутской АССР : в 3 томах / отв. ред. Л. П. Потапов. М. ; Ленинград : Издательство АН СССР. Т. 1: Якутия до присоединения к русскому государству. 432 с.

Поливанов, Е. Д. (1963) Общий фонетический принцип всякой поэтической техники (1937 г.) // Вопросы языкознания. № 1. С. 99–112.

Попов, А. А. (1949) Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии / отв. ред. С. П. Толстов. М. ; Л. : Типография изд-ва АН СССР. Т. XI. 394 с. С. 255–323.

Потанин, Г. Н. (1899) Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М. : Геогр. отделение Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 893 с.

Пропп, В. Я. (1999) Русский героический эпос / ред. С. П. Бушкевич. М. : Лабиринт. 638 с.

Пропп, В. Я. (2000) Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт. 336 с.

Пухов, И. В. (1975) Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходство, различия // Типология народного эпоса / отв. ред. В. М. Гацак. М. : Наука. 327 с. С. 12–62.

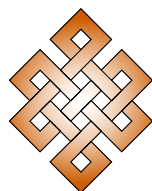
Сагалаев, А. М. (1991) Урало-алтайская мифология: Символ и архетип / отв. ред. А. И. Соловьев. Новосибирск : Наука. 155 с.

Сагалаев, А. М. (1992) Алтай в зеркале мифа / отв. ред. М. В. Шуньков. Новосибирск : Наука. 176 с.

Сатанар, М. Т. (2021) Об эпической модели мира в якутской культуре // Языки и фольклор коренных народов Сибири. № 2. Вып. 42. С. 102–110. DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2021-2-102-110>

Сатанар, М. Т. (2022a) Коды в миромоделировании тувинского и якутского эпических сказаний // Новые исследования Тувы. № 1. С. 211–224. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>

Сатанар, М. Т. (2022b) Генезис образа Сээркээн Сэсэна в эпосе олонхо // Проблемы исторической поэтики. Т. 20. № 3. С. 50–86. DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2023-3-67-77>



Сатанар, М. Т. (2023a) Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 1: Статические и динамические характеристики // Языки и фольклор коренных народов Сибири. № 3. Вып. 47. С. 67–77. DOI: <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.11262>

Сатанар, М. Т. (2023b) Образ духа-хозяйки земли в эпосе олонхо. Часть 2: Мифологические истоки // Языки и фольклор коренных народов Сибири. № 4. Вып. 48. С. 116–125. DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2023-4-116-125>

Сатанар, М. Т. (2025) Образ верховного бога якутского пантеона божеств в эпосе олонхо: семантические признаки статики и динамики // Новые исследования Тувы. № 2. С. 258–279. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.15>

Семенов, В. А. (2011) Искусство скифов на севере Центральной Азии // Научные труды. № 17. С. 3–20.

Серошевский, В. Л. (1993) Якуты. Опыт этнографического исследования. М. : РОССПЭН. 736 с.

Сидоров, Е. С. (1978) Образ мира у древних якутов // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюзной конференции фольклористов / ред. Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. Якутск : Изд-во Якутского филиала СО АН СССР. 229 с. С. 162–166.

Топоров, В. Н. (2010) Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы : в 2 т. М. : Рукописные памятники Древней Руси. Т. 1. 448 с.

Филиппова, Н. И. (1980) Об одном эпитете Юрюнг Айыы Тойона // Мифология народов Якутии / отв. ред. В. Т. Петров. Якутск : Якутский филиал СО АН СССР. 98 с. С. 71–74.

Фрэзер, Д. Д. (2001) Золотая ветвь: Исследование магии и религии: в 2 т. / пер. с англ. М. Рыклина. М. : Терра — Книжный клуб. Т. 1. 528 с.

Худяков, И. А. (1969) Краткое описание Верхоянского округа. Ленинград : Наука. 439 с.

Элиаде, М. (2010) Аспекты мифа / пер. с фр. В. П. Большакова. М. : Академический проект. 251 с.

Эргис, Г. У. (2008) Очерки по якутскому фольклору / отв. ред. В. Гусев. Якутск : Бичик. 400 с.

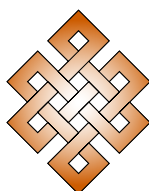
Юнг, К. Г. (2010) Символическая жизнь / пер. с англ. В. В. Зеленского. М. : Когито-Центр. 326 с.

Дата поступления: 23.06.2025 г.

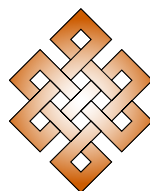
Дата принятия: 10.09.2025 г.

REFERENCES

- Akischev, A. K. (1984) *Art and mythology of the Sakha* / ed. by V. M. Masson. Alma-Ata, Nauka. 176 p. (In Russ.).
- Bakirov, A. A. (2023) The eagle as a symbol of the revival of spring and fertility in the traditional beliefs of the Kyrgyz. *Voprosy vostokovedeniya*, no. 2, pp. 10–17. (In Russ.). DOI: https://doi.org/10.52754/16948653_2023_2_2
- Vasiliev, V. E. (2012) Unpublished materials by G. V. Xenofontov on “white” shamanism of the Sakha people. *Severo-Vostochny gumanitarny vestnik*, no. 1 (4), pp. 28–34. (In Russ.).
- Vasiliev, V. E. (2019) P. A. Oyunsky on the evolution of Sakha religion in the light of the Olonkho epic. *Vestnik Severo-Vostochnogo federalnogo universiteta im. M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie*, no. 1 (13), pp. 92–98. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27300>
- Gabysheva, L. L. (2003) *The word in the context of the mythopoetic worldview: Based on the language and culture of the Yakuts*. Moscow, RGGU. 192 p. (In Russ.).
- Gabysheva, L. L. (2009) *Folklore text: Semiotic mechanisms of oral memory*. Novosibirsk, Nauka. 143 p. (In Russ.).
- Gogolev, A. I. (1994) *The mythological world of the Yakuts. Deities and guardian spirits*. Yakutsk, Izdatelstvo TSKiI im. A. E. Kulakovskogo. 56 p. (In Russ.).
- Gogolev, A. I. (2002) *The origins of mythology and the traditional calendar of the Yakuts*. Yakutsk, Izdatelstvo YAGU. 104 p. (In Russ.).
- Gogolev, A. I. (2017) On the origin of the language of the Sakha people (notes of an ethnographer). *Severo-Vostochny gumanitarny vestnik*, no. 3 (20), pp. 23–30. (In Russ.).
- Gurvich, I. S. (1948) Cosmogonic concepts and survivals of the totemic cult among the population of the Olenek district. *Sovetskaya etnografiya*, no. 3, pp. 128–132. (In Russ.).
- Evsyukov, V. V. (1988) *Myths about the Universe* / ed. by V. E. Larichev. Novosibirsk, Nauka. 176 p. (In Russ.).
- Ivanov, V. N., Koryakina, A. F. and Anisimov, R. N. (2021) On the genetic origins of the formation of the Yakut epic. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya*, no. 72, pp. 160–169. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.17223/19988613/72/23>



- Izbekova, E. I. (2014) *Numerals in Olonkho: Structure and semantics*. Yakutsk, Izdatelsky dom SVFU. 152 p. (In Russ.).
- Ionov, V. M. (1913) The eagle in the beliefs of the Yakuts. In: *Sbornik muzeya po antropologii i etnografii pri Imperatorskoy Akademii nauk* / ed. by S. Oldenburg. St Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy AN, vol. II, issue 16. 141 p. Pp. 1–28. (In Russ.).
- Ksenofontov, G. V. (1977) *Elleiyada: Materials on the mythology and legendary history of the Yakuts*. Moscow, Nauka. 246 p. (In Russ.).
- Ksenofontov, G. V. (1992) *Uraangkhai Sakhala. Essays on the ancient history of the Yakuts*: In 2 vols. Yakutsk, Nats. izdatelstvo RS(Ya). Vol. 1. 416 p. (In Russ.).
- Kuzmina, A. A. (2024) Magical objects and means in the Yakut heroic epic: Semantics, structure, functions. *Eposovedenie*, no. 3, pp. 97–107. ((In Russ.)). DOI: <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2024-3-97-107>
- Kuzmina, E. E. (1987) Dionysus among the Wusun (on the semantics of the Kargaly diadem). In: *Central Asia: New monuments of writing and art: Collected papers* / ed. by B. B. Piotrovsky and G. M. Bongard-Levin. Moscow, Nauka. 376 p. Pp. 158–181. (In Russ.).
- Lvova, S. D. (2020) Comparisons in Olonkho: Stability and transformations (based on the texts of the northern epic tradition of the Yakuts). *Nauchny dialog*, no. 4, pp. 203–219. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2020-4-203-219>
- Losev, A. F. (1957) *Ancient mythology in its historical development*. Moscow, State Educational and Pedagogical Publishing House of the Ministry of Education of the RSFSR. 620 p. (In Russ.).
- Makovsky, M. M. (1996) *Comparative dictionary of mythological symbolism in Indo-European languages: The image of the world and the worlds of images*. Moscow, Gumanitarny izdatelsky tsentr VLADOS. 416 p. (In Russ.).
- Malov, S. E. (1951) *Monuments of ancient Turkic writing: Texts and studies* / ed. by A. N. Kononov. Moscow; Leningrad, Izdatelstvo AN SSSR. 451 p. (In Russ.).
- Meletinsky, E. M. (2018) *Myth and historical poetics: Selected articles and memoirs* / ed. by E. S. Novik. Moscow, RGGU. 693 p. (In Russ.).
- Neklyudov, S. Yu. (2010) Morphology and semantics of the epic opening in the folklore of Mongolic peoples. In: *China and the surroundings: Mythology, folklore, literature: Collection of scholarly works* / ed. by I. S. Smirnov. Moscow, Izdatelstvo RGGU. 635 p. Pp. 137–149. (In Russ.).
- Neklyudov, S. Yu. (2019) *The folklore landscape of Mongolia. The epic written and oral* / ed. by A. D. Tsendina. Moscow, Indrig. 592 p. ((In Russ.)).
- Nikolaeva, T. N. and Gotovtseva, L. M. (2018) The triad of worlds in the semantics of the clothing of their inhabitants (based on the Olonkho “Nyurgun Bootur the Swift” by P. A. Oyunsky). *Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy*, no. 4 (22), pp. 86–97. (In Russ.).
- Neumann, E. (2012) *The great mother / Depth psychology and psychoanalysis*; transl. from German by I. Erzin. Moscow, KDU Publ. 410 p. (In Russ.).
- Oyunskiy, P. A. (2013) *Yakut tale (Olonkho), its plot and content* / ed. by V. N. Ivanov. Yakutsk, Saydam. 96 p. (In Russ.).
- Okladnikov, P. A. (1955) *History of the Yakut ASSR: in 3 vols.* / ed. by L. P. Potapov. Moscow; Leningrad, Izdatelstvo AN SSSR. Vol. 1: Yakutia before joining the Russian state. 432 p. (In Russ.).
- Polivanov, E. D. (1963) The general phonetic principle of any poetic technique (1937). *Voprosy yazykoznaniya*, no. 1, pp. 99–112. (In Russ.).
- Popov, A. A. (1949) Materials on the history of the religion of the Yakuts of the former Vilyui district. In: *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* / ed. by S. P. Tolstov. Moscow; Leningrad, Tipografiya izdatelstva AN SSSR. Vol. XI. 394 p. Pp. 255–323. (In Russ.).
- Potantin, G. N. (1899) *Eastern motifs in the medieval European epic*. Moscow, Geographical Department of the Imperial Society of Lovers of Natural Science, Anthropology and Ethnography. 893 p. (In Russ.).
- Propp, V. Ya. (1999) *Russian heroic epic* / ed. by S. P. Bushkevich. Moscow, Labirint. 638 p. (In Russ.).
- Propp, V. Ya. (2000) *The historical roots of the wonder tale*. Moscow, Labirint. 336 p. (In Russ.).
- Pukhov, I. V. (1975) The heroic epic of the Turko-Mongolic peoples of Siberia: Commonality, similarity, differences. In: *Typology of the folk epic* / ed. by V. M. Gatsak. Moscow, Nauka. 327 p. Pp. 12–62. (In Russ.).



Sagalaev, A. M. (1991) *Ural–Altaic mythology: Symbol and archetype* / ed. by A. I. Soloviev. Novosibirsk, Nauka. 155 p. (In Russ.).

Sagalaev, A. M. (1992) *Altai in the mirror of myth* / ed. by M. V. Shunkov. Novosibirsk, Nauka. 176 p. (In Russ.).

Satanar, M. T. (2021) On the epic model of the world in Yakut culture. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, no. 2, issue 42, pp. 102–110. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2021-2-102-110>

Satanar, M. T. (2022a) Codes in world-modelling of Tuvan and Yakut epic tales. *New Research of Tuva*, no. 1, pp. 211–224. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>

Satanar, M. T. (2022b) Genesis of the image of Seerkeen Sesen in the Olonkho epic. *Problemy istoricheskoy poetiki*, vol. 20, no. 3, pp. 50–86. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2023-3-67-77>

Satanar, M. T. (2023a) The image of the spirit-mistress of the earth in the Olonkho epic. Part 1: Static and dynamic characteristics. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, no. 3, issue 47, pp. 67–77. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.11262>

Satanar, M. T. (2023b) The image of the spirit-mistress of the earth in the Olonkho epic. Part 2: Mythological origins. *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, no. 4, issue 48, pp. 116–125. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25205/2312-6337-2023-4-116-125>

Satanar, M. T. (2025) The image of the supreme god of the Yakut pantheon of deities in the Olonkho epic: Semantic features of statics and dynamics. *New Research of Tuva*, no. 2, pp. 258–279. (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2025.2.15>

Semenov, V. A. (2011) The art of the Scythians in the north of Central Asia. *Nauchnye trudy*, no. 17, pp. 3–20. (In Russ.).

Seroshevsky, V. L. (1993) *The Yakuts. An ethnographic study*. Moscow, ROSSPEN. 736 p. (In Russ.).

Sidorov, E. S. (1978) The image of the world among the ancient Yakuts. In: *Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East: Materials of the All-Union conference of folklorists* / ed. by N. V. Emelyanov and V. T. Petrov. Yakutsk, Izdatelstvo Yakutskogo filiala SO AN SSSR. 229 p. Pp. 162–166. (In Russ.).

Toporov, V. N. (2010) *The world tree: Universal sign complexes*: in 2 vols. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi. Vol. 1. 448 p. (In Russ.).

Filippova, N. I. (1980) On one epithet of Yuryung Aiyy Toyon. In: *Mythology of the peoples of Yakutia* / ed. by V. T. Petrov. Yakutsk, Yakutsky filial SO AN SSSR. 98 p. Pp. 71–74. (In Russ.).

Frazer, J. G. (2001) *The golden bough: A study in magic and religion*: in 2 vols. / transl. from English by M. Ryklin. Moscow, Terra — Knizhny klub. Vol. 1. 528 p. (In Russ.).

Khudyakov, I. A. (1969) *Brief description of the Verkhoyansk district*. Leningrad, Nauka. 439 p. (In Russ.).

Eliade, M. (2010) *Aspects of myth* / transl. from French by V. P. Bolshakov. Moscow, Akademicheskyy proekt. 251 p. (In Russ.).

Ergis, G. U. (2008) *Essays on Yakut folklore* / ed. by V. Gusev. Yakutsk, Bichik. 400 p. (In Russ.).

Jung, C. G. (2010) *The symbolic life* / transl. from English by V. V. Zelensky. Moscow, Kogito-Tsentr. 326 p. (In Russ.).

Submission date: 23.06.2025.

Acceptance date: 10.09.2025.