

УДК 398.541(=512.157)  
DOI 10.25587/SVFU.2019.13.27301

*М. Т. Сатанар*

Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

## **ВАРИАТИВНОСТЬ ИМЁН И ЛОКУСОВ БОЖЕСТВ ЯКУТСКОГО ПАНТЕОНА В ИХ ПЕРВООСНОВЕ**

*Аннотация.* В условиях вызовов современной науки в сторону поиска фундаментальных инвариантов общенаучной картины мира, перспективным представляется синтез естественнонаучных построений и древнего мышления, зафиксированном в эпическом наследии олонхо. В таком ракурсе, при изучении традиционной культуры в целом, реконструкция стройной структуры якутского пантеона божеств, общепринятая классификация их имён и локусов, на сегодня почти сведено к минимуму. Следует также указать, что в якутской фольклористике остаётся вне поля исследований момент самого мифотворчества. Нельзя упускать из виду то, что на протяжении многих исторических эпох, передаваемая из поколения в поколение традиционная мифологическая ткань преумножалась и перерабатывалась творческой активностью сказителей. Последняя же в своей первичной основе складывалась суммой антропологических и психофизиологических констант, реально-исторических и фольклорно-мифологических нарративов, объективного и субъективного опыта сказителя, и наконец, особенностей внешних факторов в момент исполнения. В интересах повышения объективности исследования в работе предлагается междисциплинарный системный подход, где исходной точкой служит использование гумилевского метода дедукции – своеобразного взгляда «с высоты птичьего полёта». Этот метод необходим для более адекватного разрешения проблемы разрозненности, имеющихся в распоряжении науки источников. Целью исследования является выявление предпосылок (причин) констатации многовариативных трактовок имён и локусов небожителей пантеона предков. Используются широко распространённые в фольклористике методы обзора, анализа, синтеза, сравнения, а также применяются методы синергетики, экстраполяции, герменевтики. По предположению автора, многовариативность в своём корне исходит из естественной природы человека-сотворца, и для получения объективной картины классификации имён и локусов божеств пантеона предков необходим междисциплинарный синтез на стыке ряда дисциплин. Данная работа является логическим продолжением предыдущих статей автора: «Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса)», «К вопросу структурной интерпретации локуса глав якутского пантеона в ракурсе геометрии форм». Планируются дальнейшие исследования в данном направлении.

*Ключевые слова:* олонхо, пантеон, иерархия, божества, айыы, мифологические представления, локус, уровни, вариативность, структура.

*Благодарности:* Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

*М. Т. Сатанар*

## **Variability of the names and loci of the deities of the Yakut pantheon in their fundamental principle**

*Abstract.* In the context of the challenges of modern science towards the search for fundamental invariants of the general scientific picture of the world, the synthesis of natural science constructions and ancient thinking, enshrined in the Olonkho heritage, seems promising. In this perspective, when studying the traditional culture in general, the reconstruction of the harmonious structure of the Yakut pantheon of deities, the generally accepted classification of their names and loci, today is almost kept to a minimum. It should also be pointed out that in

---

*САТАНАР Марианна Тимофеевна* – магистр по народно-художественной культуре, зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: satanar68@mail.ru

*SATANAR Marianna Timofeevna* – Master of Folk Art Culture, Head of sector “Olonkho and Epics of the World”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: satanar68@mail.ru

Yakut folklore studies, the moment of myth creation itself remains outside the field of research. We must not lose sight of the fact that over many historical epochs, the traditional mythological fabric transmitted from generation to generation has been multiplied and processed by the creative activities of narrators. The latter, in its primary basis, formed the sum of anthropological and psychophysiological constants, real-historical and folk-mythological narratives, the objective and subjective experience of the narrator, and finally, the features of external factors at the time of execution. In the interest of increasing the objectivity of the research, an interdisciplinary systems approach is proposed, where the starting point is the use of the Gumilev deduction method – a peculiar bird's-eye view. This method is necessary for a more adequate resolution of the problem of the separation of sources available to science. The aim of the study is to identify the prerequisites (reasons) for the statement of multivariate interpretations of the names and loci of the celestials pantheon of the ancestors. The methods of review, analysis, synthesis, comparison, widely used in folklore, are used, and the methods of synergetics, extrapolation, and hermeneutics are also used. According to the author, variability in its root comes from the nature of human co-creator, and an interdisciplinary synthesis at the junction of a number of disciplines is necessary to obtain an objective picture of the classification of the names and loci of the ancestral pantheon deities. This work is a logical continuation of the previous articles of the author "Model of the Sakha World: semantics from the perspective of form geometry (based on the Yakut epic)"; "To the question of the structural interpretation of the locus of the heads of the Yakut pantheon from the perspective of the geometry of forms". Further research in this direction is planned.

*Keywords:* olonkho, pantheon, hierarchy, deities, aiyy, mythological representations, locus, levels, variability, structure.

*Acknowledgments:* The study was carried out as part of the research project of the NEFU "Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study".

## Введение

Якутская мифология в своём древнем пласте, охватывая дорелигиозный этап целостного мировосприятия, по всей видимости, представляла собой мифологию довольно высокого уровня. Мифологические традиции предков своими корнями уходят в глубокую древность, в недры древних мировоззренческих традиций народов мира. Отголоски фрагментарных сходств древних мотивов, некогда существовавшей целостной, развитой мифологической системы, находим в гимнах «Ригведы», текстах «Авесты», традициях египетской, греческой, китайской, японской мифологий, древнем тенгрианстве. И чем дальше, тем больше наблюдается их единосущностное родство. В современной науке, когда данные научных воззрений систематизируются с позиций комплексных исследований (психологи, языковеды, антропологи, генетики, когнитивисты) и мультидисциплинарных методов, когда производятся глубинные исследования момента самого создания мифа, его природы, становится очевидным их единые истоки мифотворчества, связанные с однотипным архетипом мировосприятия древних людей.

В текстах олонхо бытуют мифологические представления, отражающие единое космическое первоначало, трёхсоставное мироздание, дуалистическое мировоззрение, культ Солнца, Земли, Мирового древа, тотемических животных и птиц. Как система мышления, мифологическое хранит в себе аллегорическое толкование. В силу известных причин постоянное изменение основ мифологических воззрений образовало загадочную сущность разноуровневых пластов якутской мифологии, и их реконструкциям посвящены труды исследователей не одного поколения. Отсюда и понятно, почему в исследованиях традиционной культуры народа в целом, в научном обороте наблюдается изобилие интерпретаций, порой даже диаметрально различных, создающих запутанность, сложность в вопросах понимания структурно-функциональных особенностей богов пантеона предков, их генезиса. Несмотря на всё это, роль, значение и ценность не теряют исследования предшественников дореволюционного периода – Я. И. Линденау [1], В. Ф. Трошанского [2], В. М. Ионова [3], В. Л. Серошевского [4], Э. К. Пекарского [5], И. А. Худякова [6] и др.; послереволюционного и советского периодов – А. Е. Кулаковского [7], П. А. Ойунского [8], Г. В. Ксенофонтова [9], Г. У. Эргис [10] и др.; труды представителей новой волны изучения якутской мифологии (с 80-х гг. прошлого столетия) – Н. В. Емельянова [11], Н. А. Алексеева [12], А. И. Гоголева [13], Р. И. Бравиной [14], С. К. Колодезникова [15], Л. И. Егоровой [16] и др. В целом проделана огромная трудоёмкая работа, при этом заметим, что на сегодня нет единой общепринятой классификации по проблемам имён, функций и пространственно-структурных локусов небожителей якутского пантеона. Среди перечисленных катего-

рий, вопрос функциональной характеристики божеств на сегодня является более изученной, в силу выраженного их присутствия в текстах различных жанров фольклора. Потому анализ функциональных особенностей небожителей не входит в задачи данного исследования. В работе предпринимается попытка указания причин вариативных трактовок имён и локусов божеств якутского пантеона, предлагается переосмысление исследовательских подходов.

### К проблеме наименований божеств якутского пантеона

По представлениям древних якутов Верхний мир заселён многочисленным потомством верховного владыки, бога богов Юрюнг Айыы Тойона. Он наделен высшим титулом и функциями в сонме светлых божеств *айыы*. В олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой «Потомки молочно-белотелого Юрюнг Айыы Тойона», опубликованном Э. К. Пекарским (1911 г.), повествуется, что вместе с женой Аджинга Сизэр они народили девять сыновей и восемь дочерей. Это олонхо выделяется среди всех более четким выстраиванием иерархии пантеона божеств. На его основе Н. В. Емельяновым введены в научный и литературный оборот их имена (перечисление по старшинству):

#### Сыновья

1. Чынгыс Хаан;
2. Джесегей Айыы;
3. Кытай Бахсыылай;
4. Сээркээн Сэсэн;
5. Усун Джурантаайы;
6. Тюенэ Монгол Тойон;
7. Баай Барыылаах;
8. Тойон Кулут;
9. Игиш Тогоу.

#### Дочери

1. Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт;
  2. Манган Мангхалыын;
  3. Уот Кындыалана;
  4. Сэбигирэй Манган;
  5. Юрюнг Молчой;
  6. Кус Хангыл;
  7. Эттэ эппитинэн Этирикээн;
  8. Хаачылаан Куо
- [11, с. 1-2].

*Айыы*, по определению Э. К. Пекарского, «мифологические добрые начала, божества, духи» [5, Т. 1, стлб. 47-48]. Их имена варьируются в разных эпосах, составляя каждый раз сложную систему словообразований. С. В. Ястремским в «Образцах народной литературы якутов» указывается, что только в одном олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» количество божеств достигает около тридцати [3, с. 3]. Знатоки мифологических легенд А. Е. Кулаковский, П. А. Ойунский считали самым главным из всех *айыы* Юрюнг Аар Тойона. При этом у первого автора отмечается наличие и другого главного патриарха – Юрюнг Айыы Тойона [7, с. 17]. Не менее авторитетный исследователь А. И. Гоголев, скрупулёзно изучавший мифы саха, солидарен с А. Е. Кулаковским в том, что в якутском политеизме образы этих двух главных божеств слились с ведением христианских мифологических моделей. А. И. Гоголев справедливо замечает, что, как показывает пример мировой практики в вопросах трансформаций религий, обычно божество Неба как глава пантеона со временем уступает своё место божеству Солнца [17, с. 19]. Вопрос достаточно проработан. Мы лишь отметим, что качественные отличия образов этих двух главных божеств подтверждаются и результатами предыдущей работы автора статьи в ракурсе физической картины мира [18, с. 428-430].

В иерархии пантеона божеств в различных текстах олонхо видное место занимают персонажи-хааны: Джылга Хаан, Тангха Хаан, Билгэ Хаан, Одун Хаан, Чынгыс Хаан. Солидарны в толкованиях Г. В. Ксенофонтов и Н. В. Емельянов, что возможно под разными именами подразумевается единая персонификация. Так, Н. В. Емельянов пишет, что *Джылга Хаан, Одун Хаан, Тангхасыт Хаан, Одун Биис* – все являются именами одного Чынгыс Хаана. Причём Чынгыс Хаан иногда может именоваться как *Чынгыс Биис* или *Чынгыс Халлаан* [11, с. 4]. С материалов Г. В. Ксенофонтова добавим варианты имён: *Одун Халлаан* и *Чынгыс Хаддаан* [9, с. 237]. Интерес вызывают данные В. М. ИONOVA, что Чынгыс Биис и Джылга Хаана – супружеская пара [13, с. 15].

По записям Э. К. Пекарского, к хаанам примыкает персона Сюгэ Тойон, признаваемый в народном сознании сыном Джылга Тойона [5, Т. 2, стлб. 2378]. Как пример произвольности названий небожителей А. Е. Кулаковский приводил семь различных имён этого божества: *Аан Дьаасын, Дьаа Буурай, Орой Буурай, Буурай Дохсун, Уордаах Дьасабыл, Сюнг Дьаасын, Сюрдех*

*Кентех Сюэ Буурай Тойон* [7, с. 20]. Отмечается, что иногда эти имена в народе трактовались как названия родных семи братьев образа грома.

При внимательном анализе фольклорных текстов вырисовывается разнообразие названий божества Айыы Джесегей. Также считается, что Уордаах Джесегей является самым старшим братом из семи родных братьев. Зафиксированные имена следующие: *Кюрё Джесегей Тойон*, *Джесегей Айыы*; интересно, что сюда подключаются и имена женской ипостаси: *Джесегей Айыысыт*, *Джесегей Айыы Хотун*, *Джесегей Иэйэхсит*. Внимание привлекают записи шамана Курууппы (1940 г.) о том, что у Айыы Джесегей нет жены, но есть помощницы женского пола – Кюрё Джесегей Хотун и Тюлях Тюсэмэй Хотун, а у его старшего брата Уордаах Джесегей есть жена – Уоган Айыы [19, с. 21].

В текстах олонхо различными вариантами имён наделяется и персона Кытай Бахсыылай, покровителя кузнечного дела, духа-создателя великих кузнецов и шаманов. Это – *Кыдай Бахсы*, *Кыдай Махсыын*, *Кудай Бахсы*, *Кюдяй Бахсытай*.

Дух-хозяйка средней земли Манган Мангхалыын, по определению Н. В. Емельянова, наделена именами *Аан Дархан Хотун*, *Аан Аалай Хотун*, *Аан Алахчын Хотун* [11, с. 16]. Зафиксировано также имя *Аан Чэлбэй Айыы* [9, с. 235]. В ходе исследования нами найдена информация весьма интересного содержания из записей знатока народных преданий П. И. Еремеева о том, что в зависимости от времени года, саха называют духа-хозяйку земли разными именами. Так, в весеннее время – *Саарай Саймаарай Хотун-сестра*, в летнее – *Далбар Наскыйа Хотун*, в осеннее – *Кюлюк Кюндяйя Хотун*, а в зимнее – *Туналыя Хотун-сестра* [20, л. 9]. Причем подчеркиваем, что каждое из этих имён снабжается вначале богатыми поэтическими эпитетами – труднопереводимыми словами длиною в три-четыре строки, но зато, как заметил А. Е. Кулаковский, четко воспринимаемыми ухом природного якута на уровне интуиции. Далее, по утверждению шамана Курууппы, полное имя духа-хозяйки – *Симях Кюрё Аан Бичик Хотун* [19, с. 18].

Не менее загадочна персона Кыра Бырдьай – духа огня, обозначенного в олонхо «Хаан Джаргыстай» младшим сыном патриарха Юрюнг Айыы Тойон. Популярное его имя – *Хатан Тэберийэ*. Э. К. Пекарским в научный оборот введены следующие имена: *Аан Дархан Тойон*, *Кыырык Тёбё Тойон*, *Тёнэ Монгол* [5, Т. II, стлб. 991]. Интересно, что у П. И. Еремеева дух-хозяин огня наделен девятью именами. Это – *Хатан Тэмерийэ*, *Великий Уххан Тойон*, *Кён Кехедей*, *Бытпастыгас Бычырган*, *Великий Сээркээн*, *Тойон Торго*, а также в женской ипостаси *Тысы Тынкырдан*, *Манган Кэрэли*, *Илгистэр Чэмэлийэ Хотун* [20, л. 22]. Содержательный отрывок древней мифологической легенды имеется в Верхоянских записях И. А. Худякова, где самый младший сын Юрюнг Айыы Тойона – Кёря Дабаан Дархан, Кыра Бырджа, Мангкы Батас, Кындыс Кымныы, Хакхай Сангыях, Бедер Бергесе, Байба Джилбях, Аал Уот Дедушка – будучи духом огня, лежал круглых девять лет парализованным [6, с. 204].

В олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой духу-хозяину черного леса Баай Барыылаах посвящен целый самостоятельный цикл. По материалам С. В. Ястремского всего *байанаев* насчитывается в количестве одиннадцать, в состав которых входят девять братьев и две сестры [21, с. 210-211].

Старшая дочь владыки Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт, как отмечают исследователи, смешанный образ двух богинь. В материалах ранних периодов приводятся три имени Айыысыт (человека, конного и рогатого скота) [5, Т. I, с. 54], но имеется трактовка и четырёх имён, где прибавляется *Нелегелджин Сер Хотой Айыысыт* – ипостась мужского пола [13, с. 11]. К ним примыкает имя Айыысыта собаки – *Ньорулуя Айыысыт*. По такому же принципу разделяются имена Иэйэхсит. Примечательна фиксация в олонхо бытующего в старину понятия *эр киһи Иэйэхситэ* (букв. ‘покровительница мужчин’) [13, с. 13].

Итак, эпические сказания располагают многовариативным набором имён добрых божеств. Приведённые выше примеры – лишь незначительный свод имеющихся фактических материалов, откуда очевидно, что якутская мифология не скупилась на эпитеты. Заметим, что в исследованиях мифологических представлений предков версия А. Е. Кулаковского, указывающая причину, почему устный народный фольклор изобилует многовариативностью имён небожителей, – в умышленном выдумывании олонхосутами имён, их снабжении поэтическими эпитетами с помощью богатого языка в целях поддержания своего авторитета и статуса [7, с. 25],

занимает центральное место. И здесь упускаются, на наш взгляд, довольно значительные моменты, анализ которых будет приведен ниже.

### **К вопросу вариативности местоположений божеств якутского пантеона**

Судя по материалам олонхо, якутские божества по воле своего владыки расселяются по разным пространственным сферам по аналогии земных представлений о родоплеменной субординации.

Проведем обзор фактических материалов по вопросу локусов божеств. Главный патриарх пантеона Юрюнг Аар Тойон по самой популярной версии живёт в самом центре девятислойного высокого неба [13, с. 7]. Тождественно показание П. А. Ойунского, что Аар Тойон пребывает в центре девятого слоя неба [8, с. 19]. Весьма неопределенно указывает местоположение В. М. Ионов: есть белое небо, где проживает Юрюнг Айыы Тойон, и в сторону юго-востока от этого неба, на светло-желтом небе живёт Юрюнг Аар Тойон с женой Юрюнг Аджыны Хотун [13, с. 8]. У А. Е. Кулаковского месторасположение Аар Тойона – на девятом небе, Юрюнг Айыы Тойона – на восьмом небе [7, с. 17]. В. Л. Серошевским зафиксировано местоположение Айыы Тойона на юго-восточной стороне седьмого неба в направлении восхода зимнего солнца [4, с. 19]. Версия поддерживается и данными шамана Курууппы [19, с. 17]. В записях В. М. Ионина, напротив, указывается в направлении восхода летнего солнца, т. е. на северо-восточной стороне неба [13, с. 9].

По сюжетной схеме олонхо М. Н. Ионовой-Андросовой, Чынгыс Хаан является старшим сыном Юрюнг Айыы Тойона. Как упоминалось выше, возможно, под разными именами данного образа указывается единая персонификация. По трактовке К. Д. Уткина, персоны-хааны являются небожителями восьмого и седьмого уровней небес [22, с. 195]. В развёрнутом виде – восьмое небо представлено Одун Хаану и Чынгыс Хаану, седьмое небо – Тангха Хаану, Билгэ Хаану, Джылга Хаану. При этом примечательно, что А. Е. Кулаковский придерживается тех же принципов, отмечая, что однозначны *Тангха Хаан* и *Джылга Хаан*, почти синонимичны *Чынгыс Хаан* и *Одун Хаан* [7, с. 21-22]. Интересно, что среди всех хаанов в олонхо большей популярностью пользуется Джылга Хаан. Важность его роли подтверждается и в материалах Г. У. Эргис, где приводится следующая космологическая версия: Верховный Бог Юрюнг Айыы Тойон вместе с лично приглашенными им Улуу Тойоном и Джылга Хааном участвуют в создании Земли. И что важно: встречающиеся в олонхо различные конфликты разрешает именно эта триада [23, с. 129]. Весьма иного содержания сведения имеются в материалах П. И. Еремеева: Одун Хаан живёт на восьмом, Джылга Хаан на седьмом, Билгэ Хаан и Чынгыс Хаан на шестом небесах [20, л. 33]. В материалах более ранней датировки: у В. М. Ионина Джылга Хаан обитает на северо-западном небе [13, с. 15], у В. Е. Гориновича Тангхасыт Джылга Хаан живёт на южной стороне неба [13, с. 15], персона Сюгэ Тойон по данным В. Ф. Трощанского – на восьмом небе [2, с. 48]. В другом источнике символ грозовых сил природы владыкует на шестом небе [24, с. 38]. Структурный перечень других персон-хаанов не зафиксирован.

Еще противоречивее в вопросах локуса мифологический образ Улуу Тойона. По данным В. Ф. Трощанского, местоположение его находится на «тыльной поверхности западной стороны неба» [2, с. 61], с чем категорически не согласен А. Е. Кулаковский, настаивая на местожительстве патрона на южном небе [7, с. 19]. Причем, оба не дополняют данные, относительно какого небесного уровня в вертикальной структуре мироздания идёт речь. Более яснее указывает В. Л. Серошевский, что локус божества находится на западной стороне третьего неба [4, с. 631]. Сведения иного содержания находим у А. И. Гоголева – «на юго-западном крае нижнего неба» [13, с. 16]. Знатоки народных легенд П. И. Еремеев указывает местоположение Улуу Тойона на пятом небе. С ним солидарен К. Д. Уткин [24, с. 38].

Важным представителем божеств якутского пантеона выступает Айыы Джесегей. По одним данным это божество обитает на юго-восточном небе [7, с. 19], по другим – на северо-восточном небе [13, с. 10], по третьим – на восточной стороне верхнего неба [19, с. 20]. В материалах Н. В. Емельянова содержится информация иного характера, что патриарх пантеона своего второго сына Айыы Джесегей поселяет на границе неба и земли [11, с. 2]. Вместе с тем, имеется и более информативные данные о том, что Юрюнг Айыы Тойон, сотворив для себя табунщика Джесегей Айыы, повелевает ему развести конный скот на Среднем мире. Джесегей Айыы

по причине отдаленности земли, сотворив Керё Джесегей Айыы, заселяет её (его) на третьем небе, наказав быть божеством коневодства, связанного с разведением скота, обитающих в среднем мире [20, л. 45].

Многовариативностью местонахождений изобилует и почитаемый народом образ богини Эйэн Иэйэхсит Хаан Айыысыт. Достаточно привести пример диаметрально противоположных сведений двух исследователей. Айыысыт людей, по данным первого автора, живёт на северо-восточной стороне неба [4, с. 649], по трактовке второго – на юго-востоке [13, с. 11]; Айыысыт конного скота у первого автора располагается на юго-востоке, у второго – на востоке; Айыысыт рогатого скота у первого – находится под землей, у второго она прямо не упоминается (возможно, сливаясь с именем покровителя конного скота), но зато внимание отводится четвертой вариации имени Айыысыт – *Ньоролуя Айыысыт*, богини, живущей на северо-востоке. Данные эти разнятся и с показаниями В. М. Ионова [13, с. 11].

Относительно статичны локусы божеств Кытай Бахсыылай, Сээркээн Сэсэн, Манган Мангхалыын, Баай Барыылаах. Очевидно, относительная точность местонахождений этой группы божеств связана с их устройством на Среднем мире (или ближе к ней). Логичность такого объяснения будет вырисовываться по ходу авторского анализа ниже.

Вышеприведённые сравнения можно продолжить дальше, в работе излагается лишь малая часть констатации факта альтернативности в определении локусов божеств пантеона предков. Тем не менее, обзор достаточно красноречиво излагает суть – нет упорядоченной и обозначенной системы мифологических представлений.

#### **Систематизация Л. А. Афанасьева – Тэрис**

В ракурсе темы исследования нельзя обойти вниманием и своеобразную систематизацию якутского пантеона Л. А. Афанасьева – Тэрис. Проекция мифологического сознания излагается в виде стройной структуры, где все предельно упорядочено и обозначено [25]. Это результат многолетнего труда учёного на основе изучения рукописных архивных материалов по фольклору и шаманским мистериям. Модель Верхнего мира небожителей разворачивается акцентированно по вертикальной линии, состоящей из девяти ярусов. Бог богов Юрюнг Айыы Тойон в виде единственного организующего первоначала располагается на самом верхнем ярусе пространства. Потомки единого первоначала воспринимаются как шестьдесят три ипостаси с различными функциональными характеристиками. При этом по принципу «снизу вверх» наблюдается строго симметричное дублирование локализаций с первого по шестой, и девятый уровни – одного, на седьмом уровне – двух, на восьмом уровне – трех главных ликов, надеваемых семью различными воплощениями-образами. Существует своего рода идея обозначения центра на каждом уровне небесного пространства посредством указания локусов главных божеств, а далее картина мира не развивается по горизонтальной поверхности по принципу «центр-периферийные части» в направлении четырёх основных и промежуточных сторон, ведущих от центра. Таким образом очерчивается предельно статическое месторасположение сонма (множества, плеяды) богов с фиксированным количеством в пределах двумерной системы координат. Учитывая ведущую идею автора, основное содержание которой заключается в указании «дороги айыы» – своеобразного пути восхождения человеческой сути по вертикали, его самосовершенствования, где последовательный путь прохождения через уровни с чётким обозначением главных божеств выступают в виде символов морально-нравственного развития человека, мы солидарны с данным позиционированием. С позиций же иной цели (в нашем случае заключающейся в выяснении причины множественности интерпретаций), где очевидна необходимость препарирования объекта исследования в трёхмерной системе координат, вырисовывается иная картина с семантической глубиной и насыщенностью.

#### **Анализ многообразия интерпретаций имён в контексте природы мифа**

В первооснове синкретическое мифологическое миропонимание предков восходит к понятиям природы мифологического творчества – процесса, выстраиваемого по принципам мифологического мышления. Отличительной особенностью последнего является уровень эмоционально-чувствительной ступени познания по законам воображения и методов аналогии и сравнения, а далее и переноса на мироздание основных черт человеческого рода [26, с. 44]. Таким образом происходит онтологизация «я» и наоборот – персонификация «оно» (мироздание).

Отсюда и понятно, почему исследователи едины в мнении, что обращение человека к искусству в целом, по сути и есть познание мира через познание самого себя. Бесспорно, феномен мифотворчества подвластен экстатическому опыту, генетически неразделимого с понятиями иррационального и трансцендентного мышлений. Следовательно, преумножение и перерабатывание глубоких пластов традиционных мифологических мотивов, восходящих к восприятию и мышлению человека первобытной эпохи, на протяжении многих исторических эпох постоянно обновлялось творческой активностью сказителей. Мифотворчество – плод деятельности, сформированный и коллективным, и личным опытом сказителя. Потому и словесное искусство имеет «двойственную природу».

С появлением в научном мире психологии стало понятным, что коллективное бессознательное построено из неких вневременных схем, называемых архетипами – вместилищами следов опыта памяти человечества. И мифотворчество отражает трансформацию архетипа в образ. К. Г. Юнг объясняет творчество как вездесущее повторение архетипа в виде устойчивого исторического прообраза независимо от отрезка истории [27, с. 36]. При этом мотивы мифа видоизменяются, трансформируются, то утрачивая, то приобретая свои атрибуты, тем не менее, основной ствол остается устойчивым. В нашем случае, слово олонхосута-сотворца в качестве символа выдвигается проводником смыслов архетипов, транслируемых с глубин бессознательного.

К. Г. Юнга дополняет Л. С. Выготский. В творчестве важную роль имеет и антропологическая картина мира, основанная на физиологических закономерностях работы мозга. Устное народное творчество в формах художественных образов неминуемо сталкивается с индивидуальной реакцией-рефлексом на жизненные исторические явления, где форма реакции указывает на субъективное отношение к ним [28, с. 6]. Эта призма мировоззрения, национального своеобразия, индивидуального предпочтения, жизненного опыта интимной, сокровенной створы творца.

Для М. Элиаде любой творческий акт в своей первооснове имеет идеальный архетип – Космос. Человек-соучастник «проживает» мифы, каждый раз вступая в пространство сакрального первоначального времени, бесконечно повторяя архетипический жест Бога-творца [29, с. 27].

Итак, при исследованиях нужно иметь в виду двойственность природы сказительского искусства: с одной стороны, наличествует объективный подход, заключающийся в рассмотрении олонхо как продукта культурно-исторической традиции, коллективного бессознательного (народного, общечеловеческого); с другой стороны, присутствует и роль сугубо субъективного опыта, заключающегося в творческой переработке сказителя. И эта последняя фраза является ключевым в понимании многовариативности трактовок. Исследователи отмечают бесконечность интерпретации символа в целом [30, с. 19].

Тема «горизонта субъективного видения» частично затрагивается и в поэме А. Е. Кулаковского «Наступление лета». Приведем отрывок текста обряда заклинания добрых божеств: *Үрүҥ сүүрүгү үөскэппит Күрүө Дьөһөгөйү көрдөстө, дьылзаһыт Дьылза-хааны ытыгылаата, танхаһыт Танха-хааны ааттаста, хотой кыыл буолар кубулуьаттаах Хомпоруун Хотой Айыыны хоһуйда...* [31, с. 351] 'Табунщик белых скакунов воспел Керё Джесегей Айыы, предсказатель будущего уважил Джылга-хаана, предсказатель судьбы почтил Тангха-хаана, способный перевоплощаться в орла восхвалил Хотой Айыы' [пер. наш]. Здесь прослеживается следующий важный момент: человек с определенным родом деятельности обращается адресно только к своему покровителю-небожителю в рамках функциональной организованности его деяний. Мы предполагаем, что мировосприятие и мироощущение человека, находящегося под покровительством одного небожителя, может различаться от человека другого рода деятельности, которому покровительствует другое божество. И информант при модификации имён основывается на своих предпочтениях, транслируя сообщение с «горизонта своего видения» путем черпания своих исходных интуиций.

Спорным полем исследования предстает и вопрос строгой фиксации количества небожителей. А. Е. Кулаковский в своё время отмечал, что большое количество имён, а также функций божеств забыты народной памятью [7, с. 25].

Не менее важным является и проблема присутствия в пантеоне предков разных поколений божеств. К примеру, можно вспомнить мотив устройства Джылга Хааном (восседающего на

седьмом небе) своего сына Сюгэ Тойона на пятом небе. По аналогичному сценарию поселяется божеством Джесегей Айы сын Кере Джесегей Айы, тоже ниже уровнем относительно своего локуса. Мы допускаем, что при внимательном изучении фольклорных материалов список можно продолжить. В классификации божеств учет наличия в сонме божеств первого, второго колена с точки отсчета патриарха Юрюнг Айы Тойона, несомненно, послужило бы одним из упорядочивающих факторов.

Из вышеизложенного вытекает важное следствие: констатация многовариативности интерпретаций названий божеств отражает в принципе неисчерпаемость понятий, которые окончательно никогда не могут быть разоблачены. Здесь в полную силу вступают в свои права такие философские категории, как эксплицитный и имплицитный автор-творец и читатель-интерпретатор, их сложные переплетения взаимоотношений. Причем к этим отношениям примыкает и ученый-исследователь, его особенность трактовки. Причины различных интерпретаций имён божеств, кроются в сущности самого человека и в природе мифа. Системный, объективный подход в определении общепринятой классификации имён небожителей Верхнего мира ждёт в будущем своих исследователей.

#### **Анализ расхождений в вопросах локуса божеств якутского пантеона**

Вопрос локуса каждого отдельно взятого божества довольно противоречивый и запутанный, и он изначально должен быть связан с реконструкцией структурного каркаса эпического мироздания, где структура Верхнего мира представляет собой часть единой конструкции. И для того, чтобы наиболее полно и ясно проработать данную проблему, необходим междисциплинарный подход.

Начальные этапы реконструкции структурного каркаса эпического мироздания, состоящего из Верхнего, Среднего и Нижнего миров в ракурсе геометрической картины мира, далее дефиниция локусов глав пантеона Юрюнг Аар Тойона и Юрюнг Айы Тойона через призму физической теории единого поля Вселенной, были проделаны автором в предыдущих работах [18, с. 428-430; 32, с. 154-167; 33, с. 471-481].

Вкратце изложим суть конструкции мироздания олонхо. Получены выводы, что на языке трехмерной геометрии модель мира имеет форму четырехгранной пирамиды, имеющей вершину, квадратное основание и четыре треугольные боковые грани. Перпендикуляр пирамиды обозначается Мировым деревом, который пронизывает три мира олонхо (Верхний, Средний, Нижний), расположенных в последовательном положении по вертикали. Вершина пирамиды соотносится с мифопоэтическим космическим первоначалом. Постепенное разворачивание эпического пространства в пути сюжетной единицы очерчивает в трехмерной координате пирамидальную форму Верхнего мира. Средний и Нижний миры представляют собой формы усечённых пирамид, при этом нижняя часть общей конструкции обладает большим объемом, что подтверждаются описаниями пространственных параметров действий в олонхо.

Нас интересует вопрос пространственных локусов божеств эпического Верхнего мира, местоположения которых, по логике вещей, должны располагаться путём синтеза двух проекций: по вертикальной оси – размещением по девяти уровням, по горизонтальной оси – соответственно по четырём боковым граням. В целях максимального разрешения противоречий между различными интерпретациями и толкованиями, при анализе локусов божеств мы используем принцип системности, где в отличие от общепринятого индуктивного метода предпочтение отдадим дедуктивному методу. Впервые в гуманитарной сфере он был апробирован Л. Н. Гумилевым в научном трактате «В поисках вымышленного царства» [34]. Теперь мысленно перемещаемся во внешнюю сторону пирамидальной конструкции мироздания. Известно, что в мифологическом сознании предков не малое значение отводится понятию вращения. Идея вращения в олонхо развивается с точки отсчета сакрального центра мира – занимающего вертикальное положение образа, проросшего сквозь три мира (мирового древа): «Где б ни родился дерзкий наглец, что силой своей гордясь, осмелится пошагнуть основу Вселенной, опорную ось кружащихся трех миров» [35, с. 33]. На счёт характеристик вращения трёх миров из семантики фольклорного текста обозначим два момента. Относительно физических данных жителей Верхнего мира в тексте говорится: «С жилами, что не порвёшь, с кровью, что не прольёшь, с телами, что пронзить нельзя, дыханьем могучим наделённые, бессмертьем одаренные»



[35, с. 11]. Тут угадывается сообщение о важной физической категории – времени. Ясно одно – с точки отсчёта сказителя, находящегося на Среднем мире, время в Верхнем мире протекает иначе. Чт о касается времени Нижнего мира, в олонхо из текста в текст кочует устойчивое его обозначение – *нэс түөртүгэн* (букв. медлительная преисподняя). Отсюда очевидно, что в сравнительном аспекте во всех трёх мирах время протекает по-разному. На счёт вращений девяти уровней Верхнего мира в записях П. И. Еремеева имеется следующее сведение: *Бары халлааннар эргийэр иэччэхтээхтэр, кииннээхтэр, эркиннээх энгэрдээхтэр, өрүттээх дьүһүннээхтэр* [20, л. 48] ‘Все небесные ярусы наделены вращением, имеют центры, боковые стены, соответствующие свои цвета’ [пер. наш]. Условно конструкцию можно представить в виде механизма кубика Рубика в ракурсе только горизонтального вращения, где все вертикальные уровни, выражаясь языком олонхо – *кудукулаахтар* ‘имеют остов’, вокруг которого вращаются все небеса. Вопрос отличительных характеристик вращений отдельных небесных уровней остается открытой проблемой будущих исследований. После такого уточняющего отступления вернемся к вопросу вариативности локусов божеств.

Итак, проблема вариативности принципиально требует анализа с учётом относительности движения. Относительно угла обозрения сказителя, перемещающегося вместе с вращением Земли, фиксация локуса неминуемо зависит от особенностей вращения того небесного уровня, на котором местопребывает то или иное божество. Ориентационно, их взаимное расположение выступает решающим при сфокусировании на локусе божества в момент горизонтального визирования сказителя. Восприятие во время повествования корреляционно зависит и от своего рода «вписывания» транслятора в природный круговорот, зависящих от ритма космических движений Земли, Солнца, Луны и иных небесных объектов, говоря по-простому, в какое время года, суток идёт трансляция. С таких позиций становится понятным, почему работает принцип «чем ближе к поверхности Земли, тем определение локуса точнее», упомянутого выше (относительная статичность локусов Кытай Бахсыылай, Сээркээн Сэсэн, Манган Мангхалын, Баай Барыылаах в текстах). Другими словами, с уменьшением угла обозрения относительно горизонта увеличивается точность определения. Имеет роль и учёт географической широты местонахождения исполнителя, предполагающей влияние особенностей часовых поясов. В геофизике известно наличие различных гравитационных потенциалов земной поверхности. В якутской фольклористике изучаются особенности локального сказительства, имеющего свои отличительные черты, при котором практически всегда речь идёт о внутритекстовых различиях, указанные же обстоятельства остаются вне поля исследований. На наш взгляд, все перечисленное вносит свои определённые коррективы в мировосприятии и трансляции сказителя. Мы допускаем, что этим проблема не исчерпывается, возможны и другие дополнения. Тем не менее, указание вышеперечисленных моментов уже довольно развёрнуто указывает, почему фактические материалы изобилуют различными интерпретациями. Таким образом, можно заключить, что многовариативность трактовок локуса божеств якутского пантеона объясняется постнеклассическим пониманием картины мира, где не только факт фиксированного варианта в тексте становится объектом рассмотрения, но и сам сказитель прежде всего выступает участником исследования, будучи не отрешённым от своего плода деятельности, и ведущей идеей выдвигается ценность многоязычия.

### **Заключение**

Исходя из проблемы отсутствия общепринятой дефиниции имён божеств пантеона предков, их локусов в структуре Верхнего мира, в работе было предложено переосмысление существующих подходов научных исследований. Отправной идеей выступает общий взгляд путём интерполяции «извне», приближающий нас к реконструкциям взгляда «изнутри». Преимуществом такого подхода является то, что он позволяет обобщить разветвлённые углы восприятий, при котором выясняется главенствующая роль процесса самого мифологического творчества, где человек возводится «мерой всех вещей» (по термину М. С. Кагана). Изобилие различных интерпретаций прежде всего и главным образом слагается из антропологических и психофизиологических констант, из реально-исторических и фольклорно-мифологических нарративов, из объективного и субъективного опыта сказителя-сотворца, от ряда внешних факторов. Необходимо указать, что в интерпретациях нет спорных моментов – прав каждый с «горизонта

своего мирозозерцания». В силу этих причин, по мнению автора, для общепринятой классификации указанных категорий необходим системный подход. Объективно-научные результаты возможны с привлечением рациональных построений естественнонаучной картины мира, где разработанность точных наук призвана лишь помогать, а суть глубиннокорневого структурного единства построений мифологического и научного форм знаний ориентирует на приоритетный поиск фундаментальных инвариантов современной научной картины мира.

Полученные выводы настраивают и аккумулируют и последующие исследования в данном направлении.

### Литература

1. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (I половина XVIII в.): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1983. – 175 с.
2. Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. – Казань: Типолиитография Императорского ун-та, 1902. – 218 с.
3. Ионов В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. – Петроград: Тип. Рос. акад. наук, 1917. – С. 155-164.
4. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. – М.: Московская типография № 2, 1993. – 736 с.
5. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 1-2. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 1 – 1280 стлб.; Т. 2 – 2508 стлб.
6. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука. Ленинградское отд-е, 1969. – 437 с.
7. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
8. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2016. – 120 с.
9. Ксенофонтов Г. В. Эллайада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. – М.: Наука, 1977. – 246 с.
10. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
11. Емельянов Н. В. Мифологические божества в олонхо «Потомки Юрюнг Айбы Тойона» и «Баай Барыылаах – дух-хозяин черного леса» // Мифология народов Якутии. – Якутск: Изд-во ЯФ СО АН, 1980. – С. 1-16.
12. Предания, легенды и мифы саха (якутов) / Сост. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов, В. Т. Петров. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. – С. 178-282. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
13. Гоголев А. И. Мифологический мир якутов: божества и духи-покровители. – Якутск: Изд. Центра культуры и искусства им. А. Е. Кулаковского, 1994. – 29 с.
14. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса. – Новосибирск: Наука, 2005. – 305 с.
15. Колодезников С. К. Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение // Духовная культура в жизни этноса: сб. научн. ст. – Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1991. – С. 5-27.
16. Егорова Л. И. Саха итэҕэлин дьын билиитэ (олонхоҕо уонна тылга олобуран). – Дьокуускай: СМИК-Мастер. Полиграфия, 2015. – 36 с. (на якутском яз.)
17. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якут. ун-та, 2002. – 132 с.
18. Сатанар М. Т., Илларионов В. В. Структурный анализ локуса основ якутского пантеона божеств // Мир науки, культуры, образования. – 2017, № 6 (67). – С. 428-430.
19. Яковлев Н. Н. Курууппа ойуун көрүүлэрэ. – Дьокуускай: Бичик, 1993. – 56 с. (на якутском яз.)
20. Еремеев П. И. Заметки по якутскому верованию. Личный фонд знатока народных легенд П. И. Еремеева (рукопись). – 57 л. (на якутском яз.)
21. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Наука, 1929. – 226 с.
22. Уткин К. Д. Генезис якутской предфилософии: мировоззренческий комплекс: сб. тр. в 16 кн. Т. 7. – Якутск: Бичик, 2004. – 160 с.
23. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору / Отв. за переизд. В. М. Никифоров. – Якутск: Бичик, 2008. – 400 с.
24. Уткин К. Д. Предфилософия олонхо: антитеза натурализма супранатурализму: сб. тр. в 16 кн. Т. 5. – Якутск: Бичик, 2004. – 278 с.

25. Афанасьев Л. А. – Тэрис. Айыы суола. – Якутск: Бичик, 2002. – 160 с. (на якутском яз.)
26. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1970. – 240 с.
27. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 343 с.
28. Ананьев Б. Г. Системный механизм восприятия пространства и парная работа полушарий головного мозга // Проблемы восприятия пространства и пространственных представлений. – М.: Уч. пед. изд-во, 1961. – С. 5-10.
29. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с фр. В. П. Большакова. 4-е изд. – М.: Академический проспект, 2010. – 256 с.
30. Лагутина И. Н. Символическая реальность Гёте: Поэтика художественной прозы. – М.: Республика, 2000. – 279 с.
31. Кулаковский А. Е. Полное собрание сочинений: в 9 т. Т. 1: Поэтические произведения / Л. Р. Кулаковская. – Новосибирск: Наука, 2009. – 631 с.
32. Сатанар М. Т. К вопросу структурной интерпретации локуса глав якутского пантеона в ракурсе геометрии форм // Айыы Тангара и кузнечный культ в тэнгрианстве: сб. ст. I Всероссийской научн.-практ. конф. с международным участием (Якутск, 19-21 сентября 2018 г.). – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2019. – С. 154-167.
33. Сатанар М. Т., Илларионов В. В. Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса) // Российский гуманитарный журнал. – 2018, № 6. Т. 7. – С. 471-481.
34. Гумилев Л. Н. В поисках вымышленного царства. – М.: АСТ Астрель, 2010. – 457 с.
35. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный / Пер. на русс. яз. В. В. Державина. – Якутск: Якут. кн. изд-во, 1975. – 430 с.

#### References

1. Lindenau Ya. I. *Opisanie narodov Sibiri (I polovina XVIII v.): Istoriko-etnograficheskie materialy o narodah Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (1st half of the 18th century): Historical and ethnographic materials about the peoples of Siberia and the North-East]. Magadan, Magadanskoe kn. izd-vo, 1983, 175 p.
2. Troshchanskij V. F. *Evoljuciya chernoj very (shamanstva) u yakutov* [Evolution of black belief (shamanism) of Yakuts]. Kazan', Tipolitografiya Imperatorskogo un-ta, 1902, 218 p.
3. Ionov V. M. *K voprosu ob izuchenii dohristianskih verovanij yakutov* [To the question on studying the pre-Christian beliefs of the Yakuts]. Petrograd, Tip. Ros. Akad. nauk, 1917, pp. 155-164.
4. Seroshevskij V. L. *Yakuty. Opyt etnograficheskogo issledovaniya. 2-e izd.* [Yakuts. Experience of ethnographic research. 2<sup>nd</sup> ed.]. Moscow, Moskovskaja tipografija No. 2, 1993, 736 p.
5. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka. T. 1-2* [Dictionary of Yakut language. Vol. 1-2]. Moscow, Akademiya Nauk SSSR, 1959. Vol. 1, 1280 col.; vol. 2, 2508 col.
6. Khudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga* [Brief description of Verkhoyansky district]. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otd-e, 1969, 437 p.
7. Kulakovskij A. E. *Nauchnye trudy* [Academic works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p.
8. Ojunsckij P. A. *Yakutskaya skazka (olonho), eje syuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2016, 120 p.
9. Ksenofontov G. V. *Ellajada: materialy po mifologii i legendarnoj istorii yakutov* [Ellayada: materials on the mythology and the legendary history of the Yakuts]. Moscow, Nauka, 1977, 246 p.
10. Ergis G. U. *Oчерки по якутскому фольклору* [Essays on Yakut folklore]. Otv. za pereizd. V. M. Nikiforov. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p.
11. Emel'yanov N. V. *Mifologicheskie bozhestva v olonho "Potomki Yuryung Ajyy Tojona" i "Baaq Baryylaah – duh-hozyain chernogo lesa"* [Mythological deities in olonkho "Descendants of Uriing Aiyy Toyon" and "Baaq Baryylakh – the Master of the Black Forest"]. In: *Mifologiya narodov Yakutii* [Mythology of the peoples of Yakutia]. Yakutsk, Izd-vo YaF SO AN, 1980, pp. 1-16.
12. *Predaniya, legendy i mify saha (yakutov)* [Tales, legends and myths of Sakha (Yakuts)] Sost. N. A. Alekseev, N. V. Emel'yanov, V. T. Petrov. Novosibirsk, Nauka, 1995, pp. 178-282. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]).
13. Gogolev A. I. *Mifologicheskij mir yakutov: bozhestva i duhi-pokroviteli* [Mythological world of Yakuts: deities and spirits-patrons]. Yakutsk, Izd. Centra kul'tury i iskusstva im. A. E. Kulakovskogo, 1994, 29 p.
14. Bravina R. I. *Koncepciya zhizni i smerti v kul'ture etnosa* [The concept of life and death in ethnos culture]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 305 p.

15. Kolodeznikov S. K. *Kategorii tradicionnoj kul'tury yakutov: prostranstvo, vremya, dvizhenie* [Categories of the traditional culture of the Yakuts: space, time, movement]. In: *Duhovnaya kul'tura v zhizni etnosa: sb. nauch. st.* [Spiritual culture in the life of the ethnic group: col. scientific art.]. Yakutsk, JaNC SO AN SSSR, 1991, pp. 5-27.
16. Egorova L. I. *Saha itegelin d'ing biliite (olonhogo uonna tylga ologuran)* [True knowledge of the Yakut faith (based on olonkho and language)]. Yakutsk, SMIK-Master. Poligrafiya, 2015, 36 p. (In Yakut lang.)
17. Gogolev A. I. *Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' yakutov* [Origins of the mythology and the traditional calendar of the Yakuts]. Yakutsk, Izd-vo Yakut. un-ta, 2002, 132 p.
18. Satanar M. T., Illarionov V. V. *Strukturnyj analiz lokusa osnov yakutskogo panteona bozhestv* [Structural analysis of the locus of the foundations of the Yakut pantheon of deities]. In: *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [World of Science, Culture, Education]. 2017, No. 6 (67), pp. 428-430.
19. Yakovlev N. N. *Vozzreniya shamana Kuruuppy* [Views of shaman Kuruuppa]. Yakutsk, Bichik, 1993, 56 p. (In Yakut lang.)
20. Ereemeev P. I. *Zametki po yakutskomu verovaniyu. Lichnyj fond znatoka narodnyh legend P. I. Ereemeeva (rukopis')* [Notes on the Yakut belief. Personal Fund of an expert on folk legends P. I. Ereemeev (manuscript)]. 57 s. (In Yakut lang.)
21. Yastremskij S. V. *Obrazcy narodnoj literatury yakutov* [Patterns of national Yakut literature]. Leningrad, Nauka, 1929, 226 p.
22. Utkin K. D. *Genezis yakutskoj predfilosofii: mirovozzrencheskij kompleks: sb. tr. v 16 kn. T. 7* [Genesis of the Yakut prephilosophy: worldview complex: collection of works in 16 books. Vol. 7]. Yakutsk, Bichik, 2004, 160 p.
23. Ergis G. U. *Oчерки по якутскому фольклору* [Essays on Yakut folklore]. Otv. za pereizd. V. M. Nikiforov. Yakutsk, Bichik, 2008, 400 p.
24. Utkin K. D. *Predfilosofiya olonho: antiteza naturalizma supranaturalizmu: sb. tr. v 16 kn. T. 5* [Prephilosophy olonkho: antithesis of naturalism to supranaturalism: a collection of works in 16 books. Vol. 5]. Yakutsk, Bichik, 2004, 278 p.
25. Afanas'ev L. A. – Teris. *Ajyy suola* [Aiyy path]. Yakutsk, Bichik, 2002, 160 p. (In Yakut lang.)
26. Chanysh'ev A. N. *Egejskaya predfilosofiya* [Aegean prephilosophy]. Moscow, Izd-vo Moskovskogo un-ta, 1970, 240 p.
27. Yung K. G. *Arhetip i simvol* [Archetype and symbol]. Moscow, Renessans, 1991, 343 p.
28. Anan'ev B. G. *Sistemnyj mekhanizm vospriyatiya prostranstva i parnaya rabota polusharij golovno mozga* [System mechanism of perception of space and the paired work of the hemispheres of the brain]. In: *Problemy vospriyatiya prostranstva i prostranstvennyh predstavlenij* [Problems of perception of space and spatial representations]. Pod red. B. G. Anan'eva, B. F. Lomova. Moscow, Uch. ped. izd-vo, 1961, pp. 5-10.
29. Eliade M. *Aspekty mifa* [Aspects of myth]. Per. s fr. V. P. Bol'shakova. 4-e izd. Moscow, Akademicheskij prospekt, 2010, 256 p.
30. Lagutina I. N. *Simvolicheskaya real'nost' Gyote: Poetika hudozhestvennoj prozy* [Goethe's Symbolic Reality: Poetry of Artistic Prose]. Moscow, Respublika, 2000, 279 p.
31. Kulakovskaya L. R. *Polnoe sobranie sochinenij: v 9 t. T. 1: Poeticheskie proizvedeniya* [Complete Works: 9 vol. Vol. 1: Poetic Works]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 631 p.
32. Satanar M. T. *K voprosu strukturnoj interpretacii lokusa glav yakutskogo panteona v rakurse geometrii form* [On the question of the structural interpretation of the locus of the heads of the Yakut pantheon from the perspective of the geometry of forms]. In: *Ajyy Tangara i kuznechnyj kul't v tengrianstve: sb. st. I Vserossijskoj nauchn.-pract. konf. s mezhdunarodnym uchastiem (Yakutsk, 19-21 sentyabrya 2018 g.)* [Aiyy Tangara and the forge cult in Tengrianism: a collection of articles of the I All-Russian scientific and practical conf. with international participation (Yakutsk, September 19-21, 2018)]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2019, pp. 154-167.
33. Satanar M. T., Illarionov V. V. *Model' mira saha: semantika v rakurse geometrii form (na materiale yakutskogo eposa)* [Model of the Sakha world: semantics in terms of the geometry of forms (on the material of the Yakut epic)]. In: *Rossijskij gumanitarnyj zhurnal* [Russian Journal of Humanities]. 2018, No. 6, vol. 7, pp. 471-481.
34. Gumilev L. N. *V poiskah vymyshlennogo carstva* [In search of a fictional kingdom]. Moscow, AST Astrel', 2010, 457 p.
35. Ojunkskij P. A. *Nyurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nurgun Bootur the Swift]. Per. na russ. jaz. V. V. Derzhavina. Yakutsk, Yakut. kn. izd-vo, 1975, 430 p.