

Научная статья

УДК 398.224(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2025-2-103-116



СЕМАНТИКА И СТРУКТУРА ПРОСТРАНСТВЕННОЙ КАРТИНЫ ОЛОНХО «КИНДЭЛИ ХАТЫАС»

О. А. Лугинова

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

Якутск, Россия

oxsanaa@list.ru

Аннотация. Статья посвящена анализу пространственной картины олонхо Н. Д. Прокопьева «Киндэли Хатыас». Актуальность исследования данной проблемы связана с перспективностью изучения пространственной картины олонхо в русле структурно-семантического подхода. Основная цель статьи – выявление особенностей семантики и структуры пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас». Методы исследования: ведущим методом исследования локусов служит структурно-семантический анализ, для выявления смысловых структур и знаковых систем локусов использован семиотический анализ, а также использованы метод описания и обобщения. Материал для анализа извлечен методом сплошной выборки из текста олонхо «Киндэли Хатыас». В ходе проведенного исследования определена пространственная структура рассматриваемого олонхо, выводимая из событийного развертывания сюжета, задаваемой пространственным перемещением героя-богатыря, который соотносится с последовательностью локусов: «начало творения мира», «родная земля», «мировое древо», «жилище», «аартык 'проход'» и «нижний мир», микролокусы «алаас», «сэргэ». Эти эпические локусы как предмет исследования подвергаются в нашем исследовании структурно-семиотическому анализу. Исследование показывает, что эпическое пространство организовано с помощью набора семантических бинарных оппозиций «свое/чужое», «центр/периферия», «вверх/низ», «ближнее/дальнее», «восток/запад», «белое/черное», «мужское/женское». Эти бинарные оппозиции восходят к архаическим представлениям якутов о пространстве и мироздании, ставших, в частности, основой разделения пространства в олонхо. В исследовании отмечается присутствие образов, связанных с фауной и природным ландшафтом родной территории олонхоиста Н. Д. Прокопьева (Олекминский район), которые создают особый фон эпических локусов и выступают определёнными маркерами для положительного или отрицательного коннотативных значений.

Автор приходит к выводу, что локусы реализуют вертикальные и горизонтальные варианты пространства. При анализе пространственных локусов проявляется национальное своеобразие восприятия мира и моделирования Вселенной, этническая специфика сакральных смыслов, передающихся через предметный мир и сакральные числительные, которые носят мировоззренческий характер.

Ключевые слова: фольклор, эпос, олонхо, пространственная картина, эпическое пространство, локус, микролокус, пространство, структура, семантика

Для цитирования: Лугинова О. А. Семантика и структура пространственной картины олонхо «Киндэли Хатыас». *Эпосоведение*. 2025;2(38):103–116. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>

Финансирование. Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Культурные универсалии и регионально-локальные уникалии якутской эпической традиции: междисциплинарные исследования, цифровизация, технология популяризации».

Original article

Semantics and structure of the spatial picture of olonkho “Kindely Khatyas”

Oksana A. Luginova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia

e-mail: oxsanaa@list.ru

Abstract. The article is devoted to the analysis of the spatial picture of the olonkho by N. D. Prokopyev “Kindely Khatyas”. The relevance of the study of this problem is associated with the prospects of studying the spatial picture of olonkho in line with the structural-semantic approach. The main goal of the article is to identify the features of the semantics and structure of the spatial picture of the olonkho “Kindely Khatyas”. Research methods: the leading research method is structural-semantic analysis, and semiotic analysis, the method of description and generalization are also used. The material for the analysis is extracted by the method of continuous sampling from the text of the olonkho “Kindely Khatyas”. In the course of the conducted research, the spatial structure of the olonkho under consideration was determined, deduced from the eventful development of the plot, set by the spatial movement of the hero-bogatyr, who is correlated with the sequence of locus: “the beginning of the creation of the world”, “native land”, “world tree”, “dwelling”, “aartyk ‘passage’” and “lower world”, microlocus “alaas”, “serge”. These epic loci as the subject of research are subjected to structural-semiotic analysis in our study. The study shows that the epic space is organized with the help of a set of semantic binary oppositions “own/foreign”, “center/periphery”, “up/down”, “near/far”, “east/west”, “white/black”, “male/female”. These binary oppositions go back to the archaic ideas of the Yakuts about space and the universe, which became, in particular, the basis for dividing space in olonkho. The study notes the presence of images associated with the fauna and natural landscape of the native territory of the Olonkho-teller N. D. Prokopyev (Olyokminsky district), which create a special background of epic loci and act as certain markers for positive or negative connotative meanings. The author comes to the conclusion that the locus implements vertical and horizontal variants of space. When analyzing spatial locus, the national originality of the perception of the world and modeling of the Universe, the ethnic specificity of sacred meanings transmitted through the objective world and sacred numerals, which are of an ideological nature, are manifested.

Keywords: folklore, epic, olonkho, spatial picture, epic space, locus, microlocus, space, structure, semantics

For citation: Luginova, O. A. Semantics and structure of the spatial picture of olonkho “Kindely Khatyas”. *Epic studies*. 2025;2(38):103–116. (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-2-103-116>

Funding. The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Cultural universals and regional-local uniqueness of the Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalization, popularization technology”.

Введение

В текстах эпоса мифопоэтическая картина пространства является не только простейшей морфологической моделью эпического повествования, но и наиболее устойчивым структурным признаком, который может быть взят за основу анализа сюжетостроения. В этом случае появляется возможность описать сюжет посредством комплекса «составляющих его семантических полей» [1, с. 13], в котором пространственное поле образует наиболее специфичную картину семантической парадигматики текста [Там же, с. 192], а анализ пространственных отношений фольклорного текста достаточно быстро доходит до уровня глубинной структуры мира [Там же, с. 211].

Основным признаком категории пространства для якутов является его протяженность и делимость. Категория пространства, исходя из изложенного, воспринималась и переживалась якутами до XX века через социальное, природное и воображаемое мифологическое движение. Время и пространство для якутов воспринимались как определяющие жизнь Вселенной начала, появившиеся в результате взаимодействия противоположностей (движения) первичного хаоса

– воды [2, с. 5-26]. Пространство как одно из важных составляющих художественного текста было отражено в исследованиях П. А. Флоренского, М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана, Д. С. Лихачева, В. Н. Топорова, Б. А. Успенского и др. Отражение пространственно-временных аспектов архаической модели мира в фольклорных произведениях стало предметом глубокого анализа ученых Е. М. Мелетинского, Н. И. Толстого, В. Н. Топорова, С. Ю. Неклюдова и др.

В якутской фольклористике категории пространства в олонхо были отражены в исследованиях Г. У. Эргис, А. П. Окладникова, Л. Л. Габышевой, С. К. Колодезникова, Л. Н. Семеновой, К. Д. Уткина, А. Г. Новикова, А. С. Поповой, В. В. Винокурова, М. Т. Сатанар, Г. С. Поповой, А. А. Кузьминой и др.

Материалом исследования послужил текст олонхо «Киндэли Хатыас» Н. Д. Прокопьева, который был введен в научный оборот фольклористами А. Н. Даниловой, А. А. Кузьминой (составители) с подробностями библиографии олонхосута, рукописной записи, об авторе записи, истории рукописи, содержания и краткого сюжета олонхо [3]. Научное изучение этого олонхо почти сведено к минимуму, что актуализирует наше исследование. В рамках исследования «Трансформация образа быка в олонхо Вилюйской эпической традиции» А. А. Кузьминой рассмотрена семантика главного героя Миндиэбэтэр богатыря олонхо «Киндэли Хатыас» [4, с. 30–39]. Корякиной А. Ф. сделан краткий анализ сюжетно-композиционного строя олонхо «Киндэли Хатыас» в рамках исследования сказительства Олекминского района [5].

Творчество сказителя вызывает научный интерес своим формированием на стыке межнациональных отношений, район издавна славится национальным многообразием, в нем развивалась самобытная культура, вобравшая одновременно традиции русского, якутского, эвенкийского и других народов; фиксацией олонхо в пору бытования живой эпической среды в послереволюционное время. Также интерес вызывает фауна и южный природный ландшафт Олекминского района. Сказитель Н. Д. Прокопьев был коренным жителем данного района, знатоком и исполнителем якутского фольклора. В ракурсе отмеченного, важным представляется обращение к пространственной картине олонхо для определения особенностей структуры, семантики и знаковой системы в контексте вышеупомянутых реалий.

Теоретической базой исследования по выявлению особенностей структуры и семантики пространственной картины олонхо послужили труды Л. Н. Семеновой [6], Л. Л. Габышевой [7], М. Т. Сатанар [8]. Перечень пространственных локусов (начало творения мира, родная земля, алаас, мировое древо, жилище, коновязь, вход в иное пространство и Нижний мир олонхо), подвергаемых исследованию, согласно Б. Н. Путилову, обозначаются мотивами-описаниями [9]. При анализе фрагментов из олонхо сохранена орфография оригинала эпического текста.

Сюжетно-композиционная структура олонхо «Киндэли Хатыас», согласно классификации Н. В. Емельянова, относится к тематической группе – олонхо о защитниках племени Айыы аймаҕа. Приступим к анализу.

Локус «начало творения мира»

Во многих текстах олонхо данный локус присутствует, его можно считать одним из устойчивых локусов эпических зачинов. Рассмотрим фрагмент: *Былыргы дьылым / Быһылааннаах быыралам мындаатыгар, / Урукку дьылым / Охсуһуулаах уорбатыгар / Сир ийэ хотун / Сиэрэй тиинг / Тингилээбин саҕа буолан / Тэнийэн-тэлгэлэн үөскүүбүттэн...* [3, с. 11] ‘Далеко за вершинами / Древних лет тревожных, / Давно за хребтами / Стародавних дней бранных / Госпожа мать-земля / Величиной с пятки серой белки / Расширяясь-растягиваясь, / Разрастаясь, рождалась’¹. Структура фрагмента состоит из двух частей: первая часть представляет собой разворачивание категории времени, вторая – отражает модель «расширяющейся вселенной». Ранее мифологическое время являет собой начальное состояние космоса, когда еще не было структурного разделения пространства в виде «нулевой отметки» [10], откуда начинается

¹ Здесь и далее перевод автора – Л. О.

динамическое увеличение изначально заданной единственной точки. Как видно из примера, происходящий внутри системы процесс не детализируется, а актуализируется лишь в свернутом виде. Между тем, очевидна некая космогоническая деятельность, осмысливающаяся в виде поэтапно «космизирующегося» первобытного хаоса, из которого рождается Вселенная [Там же, с. 142-143]. В фрагменте представлено противостояние двух сил, модель хаоса. Исходной эпической формулой предстает выражение «далеко за вершинами древних лет тревожных», вслед за которой вторая формула фонетически и семантически заменяют первую. А. А. Кузьмина отмечает, что обстоятельство «мир расширился из маленькой точки» довольно часто встречается в вилюйской и северо-восточной традициях олонхо [11]. М. Т. Сатанар дополняет, что идея присутствия «начального времени» оформляется с помощью временных наречий с одним значением «давно», «древний», «стародавний» и т. д., при этом временная семантика усиливается за счет контекста «далеко за вершинами ... лет», «давно за хребтами», отражающего также и пространственный смысл, следовательно, в мифологическом представлении о первотворении имеет место быть неразрывность пространственных и временных характеристик [12].

Локус «родная земля»

Локус *аан ийэ дойду* 'родная земля' олонхо «Киндэли Хатыас» представляет собой комплекс микролокусов, которые детализируют представление родной земли богатыря: *Арбаа кытытыгар / Абыс үөстээх / Араат байахаллаах, / Илин өттүгэр / Итии муората / Илиии эргийэ сытар, / Хоту өттүгэр / Хотоон-измээн дойдута / Хотойон бара турар эбит* [3, с.12] 'С западного края / с восьми протоками / Араат море, / С восточного края / теплое море / окружили ее, / Северная сторона / без края продолжалась'. Здесь прослеживается разворачивание горизонтальной плоскости *аан ийэ дойду*, которая строится по логике бинарных оппозиций запад/восток, далее идет описание севера, южное направление не упоминается, но ее присутствие само собой подразумевается. Речь идет о символическом изначально океане, а не просто о конкретных морях, омывающих землю со всех сторон. Во многих случаях якутский олонхо-сут особенно выделяет лишь расположенное на крайнем западе *Араат море*, в чьи величавые волны опускается дневное светило. В фрагменте также упоминается *Итии море*, оформляющее оппозицию с западом, имеющее пространственную маркировку. Символика востока в олонхо всегда связана с святостью, благополучием, изобилием, теплотой, жизненностью, изначально-стью. В мировоззрении якутов восток находится в семантической оппозиции с западом, а юг с севером. Восток, в отличие от запада, более активен и наделен положительными качествами, с востоком якуты связывали начало всего. В якутском мировидении южное направление пространства связывается с весной, теплом, летом, а северное, наоборот, с зимой, холодом, смертью и т. д. [2]. Важно, что в формуле числовой код в олонхо носит мировоззренческий характер. В фрагменте наблюдается присутствие числа восемь, которое во многих случаях наиболее частотно используется при описании пространственной картины первотворения мира, зарождения вселенной. В данном случае числительное восемь определяет направления света – четыре основных и четыре промежуточных [14, с. 81].

В соответствии с мифопоэтическим представлением прекрасного в описании *родной земли* богатыря, изображается характерная для тюркских народов серебряная (золотая) растительность: *Саһаххай сылгы / Саараабакка хааман / Кутуруга сайбалдьыйан иһэрин курдук / Күөх унаар тыалара / Күөгэйэн-долгуйан / Көстөн бардылар. / Дьиримнии тэлибирии турар / Дьэрэкээн көмүс сэбирдэхтээх / Дьикти аан дойдута / Аһылан алааран көһүннэ. Кылыгырыы турар / Кыһыл көмүс сэбирдэхтээх / Сибизһэй ыраас дойду / Сирэлийэн сандааран көһүннэ* 'Словно желтый конь / Уверенно шагает, / Хвост его плавно развевается / Леса и поля / Постепенно / Начали открываться. / Сверкая трепещущими / Золотистыми листьями / Чудесная страна / Открылась. / Выдвинулась – раскинулась. / Со звенящими золотистыми листьями / Свежая, чистая страна / Раскинулась'. Положительную коннотацию родного *алааса* олицетворяет эпитет «серебряный, золотистый»: *серебряные листья; со звенящими золотистыми листьями*, которые

подчеркивают звуки своего, родного пространства. Эпитет *көмүс* развивает коннотацию пре-красного [19]. В фрагменте примечательно присутствие звукового кода. *Кылыгырыбыр тыас* ‘звенящий звук’ связан с серебром и золотом, который во многих олонхо образует оппозицию с *timiри аалар тыас* ‘скрежущим звуком’. Звуковой код нижнего мира в олонхо передается посредством звука скрежущегося железа.

Бинарная оппозиция восток/запад сохраняется и в описании родной земли: *Илин диэки өттүгэр / Үрүн былыттар өрө үтүрүхэн / Өрөһөлөнөн туралларын курдук / Улуу дьяангылар / Туналыһан туйааран көһүннэ. / Арбаа диэки / Адаархай былыттар / Хардары анньыһан / Туралларын курдук / Хара нүһэр былыттар / Анньыһан туралларын курдук / Өрөһө дьөрбө дьяангылара / Өрө үбүрүхэн / тураллар эбит* [3, с. 122-123] ‘С восточной стороны приглядеться, / Словно белые облака, теснившиеся в кучку, / Великие хребты / Виднелись. / С западной стороны / Словно громадные облака / Одно за другим встали, / Черные солидные облака / теснясь встали, / Большие видные горы, / Кверху вздымившись, / стоят’. В формуле описана семантика направлений востока и запада (*илин/арбаа*), отсутствуют описательные характеристики направлений север и юг. Интересно сопоставление *үрүн былыт* ‘белое облако’ / *хара нүһэр былыт* ‘черное солидное облако’. Цветообозначение *үрүн* ‘белый’ всегда ассоциируется с вертикальной структурой мироздания и с восточной стороной, носит сакральную характеристику. Чаше в олонхо этим цветом обозначаются словосочетания *үрүн күн*, *үрүн халлаан*, *үрүн былыт*, *Үрүн Айыы Тойон*, *үрүн сүүрүк*, *үрүн илгэ*, и данный цвет носит исключительно положительную семантику. Цветовая символика *хара* черный цвет ассоциируется с западной и северной направлениями, содержит отрицательную семантику. Анализ лексических значений цветообозначений в языке якутских олонхо был сделан А. Е. Божедоновой. Исследователь отмечает, что «в эпических текстах цветообозначение *хара* ‘черный’ выступает как антипод белому в бинарной оппозиции «белое/черное». Если с белым цветом связано позитивное начало (доброе, светлое, чистое, священное, сакральное), то с черным в основном негативное (злое, темное, жестокое)» [21, с. 113]. В данном случае оппозиция «белый/черный» содержит сообщение о пространственных направлениях восток/запад. Здесь поговорка связана с местом выхода солнца (восток) и местом захода солнца (запад).

Микролокус «алаас»

Структуру *аан ийэ дайдуу* в экспозиции олонхо продолжает описание установленного центра родной земли *алаас*. *Алаас* (микро-локус) – чистое поле (или луг), окруженное лесом; чистая поляна среди леса, поле или луг, окруженные лесом (обычно с озерком в середине) [15, с. 391]. В рассматриваемом олонхо локус *алаас* это поляна, освоенное место для проживания, обрамленная лесным массивом, вздутыми мысами и горами, родная территория богатыря: *Аан дойдутун / Алааһа-толооно, хоччото / Хайдах эбит диэн / Хайыһан көрдөххө, / Хотун дьахталлар <...> Лаглаһан туралларын курдук / Арыы хатыг мастардаах, / Киэн алааһын кырыытыгар / Кэрэ-дьана хахыйахтара <...> Дьэргэйэн иһэллэрин курдук / Дьэрэхээн дьана хахыйахтаах <...> Тойон киһилэр / Дьоһуннаахтык кэпсэтэ / Туралларын курдук / Тойон-лонкур тииттэрдээх, / Хатыгнаах алааһын кытыытыгар / Тонус киһи / Хайыһарын кэтэн бараан / Хара тыатын диэки / Халытан-ханданнаан эрэрин курдук / Харыйа мастардаах эбит* [3, с. 12] ‘Если пристально оглядеть кругом / Его страну / Алаас – долину, / словно женщины – *хотун* <...> с округлой и складной фигурой стоят / Деревья – березы, / По краям широкого аласа / Белые молоденькие березки / <...> Пестрятся / С яркими молодыми березками <...> Словно почтенные мужчины – *тойон*, / Важно разговаривая, стоят / Отборные литственницы имеет, / С краю березовой рощи / Словно тунгус (эвенк), / Надевший свои лыжи / В черный лес / Направился / Имеет еловые деревья’. Сказитель, живописуя микролокус *алаас*, березу сравнивает с женщинами-госпожами, лиственницу сравнивает с пожилыми мужчинами, поскольку в олонхо «термины *тойон* и *хотун* применяются в отношении к людям старшего возраста» [7, с. 385–386]. По отношению к семантике формулы, Л.Л. Габышева отмечает следующее: «На первый взгляд,

перед нами картина цветущей природы эпической земли, однако, как покажет дальнейший анализ текста, на его глубинном смысловом уровне закодирована совершенно другого рода информация. Речь идет об осмыслении фундаментальной для человека мифологемы жизнь/смерть. В структуре вписаны не только образы деревьев, но и определенные половозрастные группы людей и вместе с тем различные этапы жизненного цикла человека. Деревья, которые сравниваются с пожилыми людьми, в пространственном аспекте изображены позади молодых берез, олицетворяющих молодость, – таким образом, передается идея смены поколений (будущее – впереди, прошлое – позади)» [16, с. 79-80]. Обращает на себя внимание весьма интересное символическое сравнение ели с обобщенным образом народа *тонгус* ‘тунгусом’ (звены, звенки) – историческим представителем враждебного племени. Возможно, здесь отражено исторически сложное отношение между племенами якутов и тунгусов. Так, в отношении вышесказанного в сборнике «Тунгусы в XVII в. в Якутии» включена статья Н. Н. Степанова, где он пишет следующее: «Тунгусо-якутские взаимоотношения в целом носили довольно сложный характер. Прежде всего в XVII веке происходило продвижение якутов по Алдану, Вилюю и Олекме, – продвижение, которое вклинивалось в тунгусские кочевья и не могло не вызывать военных столкновений между тунгусами и якутами» [17, с. 211]. Ель в якутской устной традиции выступает как отрицательный маркер и символизирует связь с нижним миром. Ель произрастает в сырой, холодной климатической зоне, где по мифопоэтическим воззрениям обитают различные насекомые. Место произрастания ели, на первый взгляд, совпадает с описанием нижнего мира олонхо. Потому ели может приписываться отрицательная семантика, маркерами могут служить состояние сырости (связь с водой (хаосом)) и связь с насекомыми. Известно, что якуты «четко определяли разграничение мира животных и растений на две группы, в зависимости от того, доброе или злое начало их породило» [18, с. 130]. К сказанному выше можно добавить заключения исследователей славянской мифологии. Так, отмечается, что в славянской фольклорной традиции ель также выступает в отрицательном образе «Тесная связь ели с мифологическими существами, чаще демонической, чем божественной природы. В восточнославянских заговорах ель может выступать в качестве «негативного» варианта Мирового древа, а точнее – дерева-маркера «иноного» мира. Под таким деревом сидит черт, «сатанинская сила», демоны болезней, хтонические животные» [19, с. 365–366].

Характерно, что сказитель описывает *алаас* именно с применением образа божественного животного *дьөһөгөй* ‘божественная лошадь’, усиливающим положительную семантику данного локуса : <...> *Уус тыллаах дьоннор / Уурбут-тунпунт курдук / Эппиттэрин курдук / Уйгу-бийан хонуута / Сылгылы кистиир / Сылаах мастардаах, / Атыырды кистиир / Арыы чалларан хатыгнаах, / Сонобостуу дьосоохтонор / Тумул-дьогдьоор тумулардаах, / Сылгы-сүөһү / Сыл бодотун билбэт туоруур / Сяа куталдьыйар сыһылаах, / Үс дьүөтэлээх, / Дьөһөгөй Тойон дьүөрэ тылынан / Дьүһүйэн ааһар / Дьүөрэ-дьөһүөл сыһылаах, / Аан дойду иччитэ / Албаан ааһар / Арыы чалларан сыһылаах* [3, с. 12–14] ‘Как описали бы красноречивые люди, / Изобильное поле его имеет / Подобные ржущей лошади кедровые деревья, / Подобные ржущему жеребцу ветвистые березовые лесочки посередине, / Подобные ржущему молодому коню / Там и сям отдельно стоящие лесочки, / Изобильные поля, / Где лошади и скот / Зимуют, не замечая времени года / Долины, которые божество Джэсэҕэй Тойон / Проходя красиво звучащими словами описывает / Изобильные луга, / Которые дух-хозяйка Земли / Проходя благословляет’. Здесь на поверхностном уровне формула отражает применение в поэтике образов *Джэсэҕэй Тойон* и *Аан Алахчын Хотун*, передающих положительные коннотации. На глубинном же уровне прослеживается наличие бинарной оппозиции «мужское/женское», актуализирующей разворачивание вертикальной (*Джэсэҕэй Тойон*) и горизонтальной (*Аан Алахчын Хотун*) структуры эпического пространства.

Примечательно, что в олонхо сказитель использует традиционные приемы озиранья алааса: *Илин тыатын диэки / Эргиллэ көрөн табаардахха, / Арбахтаах эһэлэр / Арбахтарыттан*

таххан бараан / Ардырбаһа туралларын курдук / Адаардаах хайалара / Хардарыта анньһа сьталлар эбит. / Собуруу диэки / Суһал собуустук / Сулбу көрөн табаардааха, / Үөһээ Хара Суорун Тойон / Суор буолан сурулаан түһэр / Суорба таас хайалардаах, Халлаан аннын / Киэргэтэн хадьаһыннаабыт, Харахтаах эрэ хайбаан ааһар, / Көбөрөр күөх долгун сьһылардаах <...>Эбирдээх издэстээх, / Иэжилээх сыһахтаах / Эдьэйэй Эйиэхсит / Иэнигийэн ааһар / Иэримэ аан дойдута / Үөскээбит эбит [3, с.15] 'Если оглядевшись кругом, посмотреть на восточную сторону леса / Подобные медведям, вышедшим из берлоги и рыча друг на друга стоящим, / Горы, торчащие множестом остроконечных вершин, / Друг за другом лежат, оказывается. Если южную сторону окинуть быстрым взглядом, / С крутыми каменными утесами, по которым с неба Хара Суорун Тойон, / Обернувшись вороном, стремительно вниз спускается, / С горизонта до неба украсившими зелеными долами, радующими глаз, ... / Раздольная цветущая Земля, <...> которой любуюсь проходит Эджей Ейехсит с рябым лицом, / С изогнутым подбородком, зародилась, оказывается'. Как отмечает Л. Н. Семенова, своеобразным подтверждением достоверности описываемого факта выступает частица *эбит* 'так это было' ('оказывается') [6, с. 40]. Традиция оглядывания сказителем «краев» *алааса* и его описание присутствуют и в нашем олонхо и характеризуют перечисление сторон света, воспроизводящее направление движения солнца на небесном своде. В приведенном фрагменте описание локуса *алаас* строится по движению солнца: оно начинается с обращения сказителя к восточной стороне, затем к южной стороне, при этом та часть небесного свода, которая в горизонтальной проекции должна отмечать сегмент запад-север, т. е. время, когда солнце находится под видимым горизонтом (темное время суток), в данном описании отсутствует, что еще более сближает «оглядывание» краев *алааса* и движение солнца по небесному своду. Обеспечение пространственной лексики (*илин* 'восток', *собуруу* 'юг') дополнительными образами (*медведь*, *ворон*), на наш взгляд, связано с внешними очертаниями, отражающими особенности природно-ландшафтных форм, в частности цвета и высотных положений гор. На основе одного цветового признака вороного цвета, на наш взгляд, сказитель в поэтике применяет образы медведя и ворона в качестве цветового кода. Медведь и ворон в якутской мифологической картине мира имеют отрицательную коннотацию. Для якута то, что расположено за центром и ближним местом в дальней периферии является не освоенным «чужим», опасным местом. Не поддающееся к освоению место усиливает образ медведя, как символа дальнего, чужого периферийного, опасного места. Вертикальную и горизонтальную структуру пространства также определяет прием сказителя: *сулбу көрөн табаардааха* 'если приглядеться снизу вверх', акцентирующей вертикальное пространство, и *эргиллэ көрөн табаардааха* 'оглядевшись кругом', разворачивающей горизонтальное пространство. Дублирование вертикальной и горизонтальной структуры пространства также прослеживается в описаниях движений образов. Например, *суор буолан сурулаан түһэр* 'обернувшись вороном стремительно спускается вниз', развивающей движение по вертикальной линии, или наоборот, *арбахтаах эһэлэр арбахтарыттан таххан бараан ардырбаһа туралларын курдук* 'словно медведи, вышедшие из берлоги, рыча друг на друга, стоят', скрыто позиционирующее движение медведей по горизонтали. Так, к геометрическому коду горы присоединяются символы ворона и медведя.

Локус «мировое древо»

В олонхо «Киндэли Хатыас» священное древо *Аал Луук Мас* выступает установленным центром «родной земли» героя и является одним из главных эпических локусов. Рассмотрим фрагмент: *Муораба тиийбит мутукчалаах, / Сиргэ тиийбит сиибиктэлээх, / Халлаанна тиийбит лабыкталаах / Сир киэнэ килбэйэр киэнэ, / Дойду киэнэ / Дьһуннаах тутулуга буолбут / Аал Луук Мас үүммүт эбит* [3, с. 16] 'С ветками достающими до моря / С хвощами, застилающими землю / С ягелью, достающей до неба / Став центром Земли, / Важной осью страны, / Вырос Аал Луук Мас'. Здесь описание отмечает месторасположение древа в центре *Аан ийэ дойду*

‘родной земли’, а также указывает функцию древа (моделирование пространства) – *Аал Луук Мас* держит структуру трехуровневого мироиздания. Согласно Л. Н. Семеновой, «*Аал Луук Мас* является воплощенной концепцией мира: каждая из частей дерева сопоставлена с определенной зоной мифологического космоса. Верхняя его часть (ветвь) сопряжена с миром небожителей, а именно с верховным божеством *Урун Айыы Тойон* ‘Юрюнг Айыы Тойон’, а нижняя часть древа (корень) сопоставляется с подземной пространственной проекцией»: *Ууммут мутугуттан-туораабыттан / Ары чалларанг таммалаабыт / Уйгу-бийанг чаллараннаах / Үөһэ өрө үүнэн таххан / Үрдүк миндил халлааны / Үтүрү үүнэн / Үрун Айыы Тойон муостатын / Дьөлү үүнэн тахсан кэлбитин <...> Ондон силлһэ сиргэ / Батары үүнэн / Аллараа дойдуга / Сэттэ дэбдиргэннээх / Нэс үөдэн түгэбэр / Кутуруктуу үүнэн түһэн, / Аллараа адьарай биһин / Дьэтин үрдүн / Дьөлү үүнэн түһэн...* [3, с. 16–17] Из его веток и шишек / Льется божественная жидкость / С обильным изобилием, / Вырастая наверх, / Пророс сквозь высокое небо, / продырявив пол Юрюнг Айыы Тойона <...> А корни дерева / Пошли вниз, вонзившись в землю/, / проросли вглубь / Нижнего мира / и, свесившись как хвост/ продырявили потолок жилища / Обитателей нижнего мира’. «Бинарная оппозиция «верх/низ» является наиболее значимой для большинства культур, мифологические картины изображают мир преимущественно по вертикали. Зачастую данная оппозиция трактуется как «противопоставление неба и земли, вершины и корней мирового древа» [22, с. 154]. «Если для жителей верхнего и среднего миров цветение древа влияет положительно, то для жителей нижнего мира влияет отрицательно. Образ проросшего сквозь три мира дерева с изогнутыми к середине ветвями и корнями указывает и на дополнительную семантику мирового древа как некой пространственной скрепы, соединяющей три эпических мира и обеспечивающей устойчивость эпического космоса» [6, с. 36]. В образе также сохраняется традиционная благоприятная символика божественной влаги.

Локус «жилище»

Одной из моделей эпического пространства является локус «*жилище*». Традиционно в олонхо описание жилища повторяет описание *алааса*, посредством последовательного введения четырех сторон жилища. В рассматриваемом олонхо описание жилища наблюдается в свернутом виде: *Айгыраан-анган үөскээбит / Абыс шилээх-сабалалаах / Аан ийэ дойдутун / Хабалдьыйар хаба ортотугар / Сэттэ куннук сиртэн / Сиридиэн көстөр / Сиэдэрэй мас балааннаах, / Отут куннук сиртэн / Кулүмүрдээн көстөр / Улуу уорук дьилээх, / Кытыт сылгы иннинэн-кэннинэн / Тэбиэлэнэ турарын курдук / Тимир тэбиэн ааннаах / Улуу балаган <...>* [3, с. 20] ‘В самом центре / Расширяясь-раскидываясь / Зародившейся восьмиободной Матушки-Земли / Расположился видимый с расстояния семидневной езды / Вычурно-красивый деревянный балаган, / Заметный с расстояния тридцатидневной езды, / Сверкающий хорошей постройки дом / С железной дверью, похожей на молодую кобылицу, / Лягающуюся передними и задними ногами / Громадный балаган’. В приведенном фрагменте прежде всего акцентирован огромный размер жилища, который виден издалека. Лексемы *балаган* и *уорук дьиз* применяются в синонимичном ключе. В качестве описания пространственной характеристики используется традиционная мера длины «*куннук*», равная 30 км, которая часто встречается в текстах олонхо, это есть расстояние, которое пеший человек преодолевает за дневное время суток. В этом фрагменте огромный размер *жилища балаган* виден с 21 км дали, а *уорук дьиз* с дальности 90 км. Локус ‘жилище’, как и *Аал Луук Мас*, в олонхо располагается в центре *алааса*. Традиционно «свое пространство» героя описывается с помощью словосочетаний «*сиридиэн көстөр*» и «*кулүмүрдээн көстөр*», транслирующих сообщение «сверкающее издалека». Золото олицетворяет наивысшую сакральность пространства. Использование образа молодой кобылы при описании «вперед-назад лягающейся двери», на наш взгляд, лишь усиливает положительную семантику жилища, поскольку для якутов кобыла представляется небесным чистым животным (*Айыысыт* в образе кобылицы).

Микролокус «сэргэ»

Пространственную картину жилища богатыря дополняет не менее интересный пространственный микролокус *сэргэ* ‘коновязь’. Разберем фрагмент олонхо: *Тойон сэргэлэригэр / Атын илдээн / Тохсуһун туомтуу обушта, / Баайан кэбистэбэ ол кэннэ* [3, с. 55] ‘К главному сэргэ / Подвёл коня, / Распускным узлом девять раз ловко завязал, / Так и привязал’. *Тойон сэргэ* по другому *бастын сэргэ* ‘главный сэргэ’ – был одним из распространенных типов коновязей. К главному *сэргэ* могли привязывать своего коня только главы рода или почетные гости, а остальные члены семьи – к средним [24]. В олонхо путник издали смотрит на двор, представляющим маркером социального положения хозяина, и здесь главным определяющим фактором становится коновязь – чем толще и больше ансамбль (количество коновязей), то считалось, что хозяин двора состоятельный, богатый и гостеприимный человек. *Сэргэ* располагался в середине двора как установленный центр родной территории. Известно также, что при описании материальных объектов в олонхо часто используются сакральные числовые коды. К примеру, числа девять и три. Якуты во время летнего обрядового праздника *ыһыах* на середине *түһүлгэ* специально ставили коновязь – *тобус* (*үс*) *томторболоох тойон сэргэ* ‘сэргэ с девятью (с тремя) выпуклостями’. На наш взгляд, числовая символика *тобус* ‘девять’, в приведенном примере, связана со строением эпической модели мира. Более подробная характеристика символика числительного девять дана М. Т. Сатанар: «В якутском народном сознании божество Юрюнг Айыы Тойон неразделим с числом девять, смысловое его наполнение связано с понятием полноты и законченности. Число девять пользуется “популярным имиджем”, в народе есть особое выражение толору тобус «полная девять». Кодированное космологическое содержание числа девять нашло устойчивое свое отражение в традиционном мировоззрении якутов, образуя мотивированную основу появления не только ритуалов, обрядов, но вообще передающихся в целом в народных отношениях ко всему, как приоритет, норма и модель поведения во многих жизненных обстоятельствах» [25]. Ученый отмечает, что «почитание числа девять наблюдается и в погребальных, родильных, охотничьих обрядах, национальной архитектуре, орнаментике, одежде якутов; сакральный сосуд чорон имеет девять поясов; во время праздника ыһыах с южной стороны түһүлгэ «места проведения» возводили девять культовых объектов *сэргэ* “коновязь” и т. д.» [Там же, с. 33–40]. Во-первых, вертикальное описание имеет признак нечетности (связь с мужским началом); во-вторых, девять выпуклостей коновязи могут имплицировать сообщение о девяти небесных ярусах *тобус хаттыгастаах арылы манган халлаан* ‘с девятью ярусами открытое белое небо’, где проживает *Үрүн Аар Тойон*, глава верховного мира. Коновязь в олонхо выступает в качестве пространственного центра как функциональный вариант вертикальной проекции мирового дерева.

Локусы «артык ‘проход’» и «нижний мир»

В олонхо одним из ключевых пространственных локусов является *аллараа дойду* ‘нижний мир’, который располагается внизу, в сторону севера. В олонхо «Киндэли Хатыас» описание Нижнего мира оформляется при помощи оппозиции «свое/чужое»: *Барбатах балык миинин курдук / Бадыа-бидиэ халлааннаах, / Бустатах мунду миинин курдук / Будую-бэдиэ халлааннаах, / Кэлтэгэй ыйдаах, / Кэлтэгэй күннээх / Кэрии бараан дойдуга / Тийэн барбыт, / Кэнсик-бунсук сыттаах / Кэрии бараан дойдуга / Тийэн барбыт* [3, с.40] ‘Словно недоваренная уха / С мутным небом, / Словно недоваренная уха их гольянов / С мутным небом, / С щербатой луной, / С щербатым солнцем / К темной стране / Приблизился, / Со смрадным запахом / Задымленной стране / Приблизился’. Щербатые солнце и луна полностью не обеспечивают полный свет, дают тусклый свет, поэтому небо всегда мутное и мрачное. Эту окраску усиливает использование “пищевой” метафоры *барбатах балык миинин курдук* ‘словно недоваренная уха’. Отрицательную окраску нижнего мира дублирует и словосочетание *кэнсик-бунсук сыттаах* ‘со смрадным запахом’ в качестве обонятельного кода. В работе «Пространственная модель в героическом тувинском и древнеанглийском эпосе» отмечается, что «в картине мира каждого народа присут-

стует дихотомия “свой-чужой” как универсальная оппозиция, свойственная мифологическому мировосприятию. Мир делится на свое внутреннее безопасное пространство и внешнее, которое ассоциируется с чужим враждебным» [26]. В описании *аллараа дойду* ‘Нижнего мира’ также прослеживается устойчивая мифологическая бинарная оппозиция (свой, безопасный / чужой опасный), которая создает особый контраст. В олонхо «Киндэли Хатыас» попадание богатыря в Нижний мир весьма эпично, богатырь айбы попадает в Нижний мир необычным способом, усевшись на сидушку из медвежьей шкуры: *Олбох ууран биэрдилэр, / Киндэли Хатыас ол энэ / Туршитигэр оордо даа, / Туоҕа кэлиэй, / Түгэбэ биллибэт / Дүгкүнэх иин иһигэр / Түгкүр-танкыр түһэн хаалла* [3, с. 126] ‘Постелили ему сидушку- олбох из медвежьей шкуры, / Как только Киндэли Хатыас уселся на олбох, / Провалился вниз, в бездонную / непонятную яму’. В данном случае образ медвежьей шкуры предстает маркером отрицательной семантики, что можно наблюдать и в других текстах олонхо. К примеру, в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» находим: *«приехал Ньургун в страну по-волчьи воющую, в местность, по-медвежьей рывающую»* [27, с. 239]. И в малых жанрах якутского фольклора образ медведя также носит отрицательные коннотации, участвуя в описании страны *абаасы*. Так, в сказке «Бизэ ынахтаах Бэйбэрикээн эмээхсин» невеста Хаардыт Бэргэн оказывается на разветвлении дороги в пути, где с восточной стороны подвешены шкуры рыси и соболя, а с западной стороны – шкура медведя-самца. Девушка забыв наказ Хаардыт Бэргэн, поворачивает в сторону запада и попадает в железный балаган к девке-абаасы [28, с. 29]. Здесь образ шкуры медведя предстает в той же роли, применяясь в качестве отрицательного маркера чужого пространства.

В описании Нижнего мира рассматриваемого олонхо также представлены астрономические знания якутов: *Арҕаа халлаан / Далбаарар / Даба дирбилин анныгар үөскээбит / Уоттаах сулус / Умсары көрөн киэрэр / Сирин анныгар, / Үргэл сулус / Туруору түһэр дойдутугар...* [3, с. 128] ‘Где западное небо / Застывает под полотном, / На месте, / Где яркая звезда / Вверх дном заходит, / Где плеяда звезд / Вертикально спускается...’. Здесь, движения звезд вниз воспроизводят вертикальную проекцию пространства. В ракурсе пространственной картины Нижнего мира примечательно следующее детальное описание: *Ол устун киэрэн бардаххына, / Уот кудулу байаҕал / Олохтоох буолуо, / Сымала Сындыыс байаҕаллаах буолуо, / Ол кытыыта / Сымара-дьэбэрэ дойду буолуо / Ол дойдуга абааһы киэнэ / Ардьан аһыылааҕа / Аатырбыт амырыын дойдута / Үөнэ-күрдьэбэтэ / Өндөгнөс буолуо. / Этиргэн тиит саҕа эриэнчигэйдээх, / Уолах тиит саҕа / Уһун үөннээх* [3, с. 49- 50] ‘Если пойти вдоль, / Огненное море / будет, / Смоляное море / Расположилось с краю, / Со смрадным запахом страна, / Страна известная клыкастыми абаасы, / С насекомыми приставучимим. / С большой змеей величиною с огромную лиственницу, / С длинной змеей / величиною с молодую лиственницу’. Во многих текстах олонхо упоминается *уот кудулу байаҕал* ‘несущее опасности огненное море’ – море, которое создает преграды для богатыря айбы. Описание фрагмента применяет образы *үөн-көйүүр* ‘насекомые’ (этиоморфный код) и *уһун үөн* ‘змея’ (зооморфный код), которые создают характерный предметный фон страны *абаасы* и реализуют семантику чужого мира. Несмотря на фактическое отсутствие змей в природном ландшафте Якутии, связанная с ними семантика активна в якутском фольклоре. Известно, что ядовитые змеи обитают в южных районах Якутии (Ленский и Олекминский районы). Олонхо «Киндэли Хатыас» локально относится к южному ареалу Якутии, а именно Олекминскому району, следовательно, в тексте функционируют образы, связанные с фауной и природно-климатическим условием местности.

В описании пространственной картины Нижнего мира олонхо интересным представляется локус *аартык* ‘проход, широкая проезжая дорога, ущелье, путевой перевал’². В олонхо *аартык* выступает как своеобразная граница между земным и демоническим мирами: *Үөдэн үөлэһин курдук / Өбүллэн киэрэн барар / Аллараа диэкки / Аар уот айах буолан / Аарыгыран*

² *Аартык* – большая проезжая дорога, тракт; столбовая дорога. Горный перевал [15, с. 173].

киирэн барар, / Аллараттан таххар-киирэр / Аар аартык ааттан, / Аарыгыран сытара буолуо [3, с. 49] ‘Словно отверстие в обиталище злых духов, / Изгибаясь, ведущий вниз, / Великий огненный проход, / Бряцающийся лежит’. Спуск в чужой мир передается как огненный проход-отверстие *үөдэн* ‘преисподняя’, с реализацией спирального движения *аллараа диэки* ‘в сторону низа’, связанного с чувством опасности, хаотичности, враждебности.

Заключение

Пространственные локусы олонхо «Киндэли Хатыас» показали, насколько разнообразно и умело определяется мифологическое пространство. Все установленные локусы сюжетно обусловлены, семантика каждого локуса раскрывается при соприкосновении с главным героем. Установлено, что в тексте наиболее детально раскрыты локус «родная земля», микро-локус «алаас» и локус «нижний мир». Эти локусы реализуют вертикальные и горизонтальные варианты пространства.

В анализируемом тексте четко установлены пространственные центры, повторяющиеся каждый раз по принципу «от большего локуса к меньшему»: центр срединного мира – *родная земля*, центр родной земли – *алаас*, центр алааса – *мировое древо, жилище и коновязь*. Исследование показывает, что эпическое пространство организовано с помощью набора семантических бинарных оппозиций «свое/чужое», «центр/периферия», «вверх/низ», «ближнее/дальнее», «восток/запад», «белое/черное», «мужское/женское». В целом развитие пространства в рассматриваемом олонхо идет с участием четырёх основных направлений солнечного движения, однако наблюдается выпадение некоторых сегментов основных направлений, сдвиги моделирования эпического пространства, возможно, это связано с угасанием традиций эпоса олонхо в советское время.

Сказитель часто использует в поэтике животную символику «дьөөһөгөй», «сылгы». Образ чистого животного связан со всем божественным, прекрасным, родным, плодовитым. Наблюдается применение и варианта *үрүн сүүрүк* ‘белые скакуны’, усиливающего положительную семантику локусов. Важно отметить присутствие в поэтике текста олонхо образов, связанных с фауной и природным ландшафтом родной территории олонхосута (Олекминского района), которые создают особый фон эпических локусов и выступают определёнными маркерами для положительного или отрицательного коннотаций. В развертывании пространственных локусов также обращает на себя внимание весьма интересное сравнение ели с обобщенным образом тунгуса, где, возможно, отражаются некогда существовавшие сложные взаимоотношения племен якутов и тунгусов. Следует также отметить, что при реализации пространственных локусов в олонхо проявляется национальное своеобразие восприятия мира и моделирования Вселенной, этническая специфика сакральных смыслов, связанных с пространственными моделями, которые передаются через предметный мир и сакральные числительные, носящие мировоззренческий характер.

Литература

1. Цивьян Т.В. К семантике пространственных элементов волшебной сказки (на материале албанской сказки). В кн.: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю. (ред.) *Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Проппа*. Москва: Наука; 1975:191-213.
2. Колодезников С.К. Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение (По материалам фольклора). В кн. Романова Е.Н. (отв. ред.) *Духовная культура в жизни этноса: сборник научных трудов*. Якутск: Якутский научный центр СО АН СССР; 1991:105.
3. Прокопьев Н.Д. *Киндэли Хатыас*: олонхо. Дьокуускай: Алаас; 2021:198.
4. Кузьмина А.А. Трансформация образа быка в олонхо виллойской эпической традиции. *Эпосоведение*. 2022;27(3):30–39. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2022.31.21.003>
5. Корякина А.Ф. Олонхо Олекминского района XIX и XX веков: традиции и трансформации. *Научный диалог*. 2023;12(9):228–244. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-9-228-244>

6. Семенова Л.Н. *Этический мир олонхо: пространственная организация и сюжестика*. Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2006:232.
7. Габышева Л.Л. Традиционная картина природы в олонхо: глубинный смысл. *Эпосоведение*. 2019; 3(15):78–87. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36601>
8. Сатанар М.Т. Эпическая модель мира в якутском олонхо: структура и семантика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Майкоп: 2020:18.
9. Путилов Б.Н. Мотив как сюжетобразующий элемент. В кн.: Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю. (ред.) *Типологические исследования по фольклору: сб. ст. памяти В. Я. Пропта* Москва: Наука, 1975:141–155.
10. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа. В кн.: Аймермахер К, Бомсдорф Ф., Бордюкова Г. (ред.) *Мифы и мифология в современной России*. Москва: АИРО-XX, 2000:17-38.
11. Кузьмина А.А. Представления о сотворении мира в эпическом фольклоре якутов. *Studia Litterarum*. 2022;(2):248–263. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263>
12. Сатанар М.Т. О структуре и семантике космогонических мотивов якутского и шорского эпосов. *Эпосоведение*. 2021;21(1):140–149. <https://doi.org/10.25587/l8857-2094-7950-z>
13. Сатанар М.Т., Илларионов В.В. Миропонимание эпической формулы ‘абыс иилээх-сабалаах аан ийэ дойду’ в свете физической теории единого поля. *Мир науки, культуры, образования*. 2017;67(6):428–430.
14. Габышева Л.Л. Функции числительных в мифопоэтическом тексте (на материале олонхо). В кн.: Габышева Л.Л. *Язык - миф - культура народов Сибири*. Якутск: Изд-во Якутского гос. ун-та; 1988:78-92.
15. Слепцов П.А. (ред.) *Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта*. Т. 1. Новосибирск: Наука; 2004:677.
16. Габышева Л.Л. Традиционная картина природы в олонхо: глубинный смысл. *Эпосоведение*. 2019;15(3):78–87. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36601>
17. Бахрушин С.В. Токарев С.А. (ред.) *Якутия в XVIII веке (очерки): сборник статей*. Якутск; 1953:211.
18. Гурвич И.С. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения оленекского района. *Советская этнография*. 1948;(3):128-132.
19. Швед И.А. Образ ели в белорусской фольклорной картине мира (в общеславянском контексте). *Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований*. 2010;(1):362-370.
20. Габышева Л.Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов. *Вестник СВФУ. Эпосоведение*. 2012;(3):115-120.
21. Божедонова А.Е. Семантика ароматических цветообозначений в эпических текстах (сопоставительный анализ на материале текстов якутского, алтайского, хакасского эпосов). *Эпосоведение*. 2020;19(3): 107–117. <https://doi.org/10.25587/k4197-4798-2737-o>
22. Маслова В.А. *Лингвокультурология*. Москва: Издательский центр «Академия»; 2001:208.
23. Винокуров В.В. Пространственно-временные представления и образы в якутском героическом эпосе олонхо. *Эпосоведение*. 2016;(1):30-36.
24. Слепцов А.А. История развития и классификация якутских сэргэ. *Проблемы социально-экономического развития Сибири*. 2020;(4):138-142. DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142
25. Сатанар М.Т. Структурный аспект локуса божества Юрюнг Айыы Тойон якутского пантеона (на материале эпоса олонхо). *Филологические науки*. 2020;(5):33-40. DOI 10.20339/PhS.5-20.033
26. Просянникова О. И., Скорик К.В., Гребенев А.Н. Пространственная модель в героическом тувинском и древнеанглийском эпосе. *Новые исследования Тувы*. 2023;(3):97-124. DOI 10.25178/nit.2023.3.7. EDN PYNUTP.
27. Оросин К.Г. *Нюргун Боотур Стремительный*: Якутское олонхо. Якутск: Якут. кн. изд-во; 1947:410.
28. Румянцева Т.И. (ред.) *Бизэ ынахтаах Бэйбэркиээн эмээхсин*: [окуолаба кириэн иннинээби саастаах оҕолорго остуоруйа]. Дьокуускай: Бичик; 1993:29.

References

1. Tsivyan TV. On the semantics of spatial elements of a fairy tale (based on the material of an Albanian fairy tale). In: Meletinsky EM, Neklyudov SYu. (ed.) *Typological studies on folklore: collection art. in memory of V.Ya. Propp*. Moscow: Nauka, 1975:191-213 (in Russian).

2. Kolodeznikov SK. Categories of traditional culture of the Yakuts: space, time, movement (Based on folklore materials). In: Romanova EN. (ed.) *Spiritual culture in the life of the ethnos: collection of scientific works*. Yakutsk: Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences; 1991:105 (in Russian).
3. Prokopyev ND. *Kindeli Khatyas*: olonkho. Djokuuskai: Alaas, 2021:198 (in Yakut).
4. Kuzmina AA. Transformation of the image of a bull in the olonkho of the Vilyui epic tradition. *Epic Studies*. 2022;27(3):30–39 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2022.31.21.003>
5. Koryakina AF. Olonkho of the Olekminsky district of the 19th and 20th centuries: traditions and transformations. *Scientific dialogue*. 2023;12(9):228-244 (in Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-9-228-244>
6. Semenova LN. *The epic world of olonkho: spatial organization and plot*. St. Petersburg: “Petersburg Oriental Studies”, 2006:232 (in Russian).
7. Gabysheva LL. Traditional picture of nature in olonkho: deep meaning. *Epic Studies*. 2019;15(3):78–87 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36601>
8. Satanar MT. The epic model of the world in the Yakut olonkho: structure and semantics: abstract of a dissertation for the degree of candidate of philological sciences: Summary of Candidate’s dissertation (Philology). Maykop: 2020:18 (in Russian).
9. Putilov BN. Motive as a plot-forming element. In: Meletinsky EM, Neklyudov SYu (ed.) *Typological studies in folklore: collection art. in memory of V.Ya. Propp*. Moscow: Nauka; 1975:141-155 (in Russian).
10. Neklyudov SYu. Structure and function of myth. In: Aymermacher K, F. Bomsdorf, Bordyukov G (ed.) *Myths and mythology in modern Russia*. Moscow: AIRO-XX; 2000:17-38 (in Russian).
11. Kuzmina AA. Ideas about the creation of the world in the epic folklore of the Yakuts. *Studia Litterarum*. 2022;7(2):248–263 (in Russian). <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-2-248-263>
12. Satanar MT. On the structure and semantics of cosmogonic motifs of the Yakut and Shor epics. *Epic Studies*. 2021;21(1):140–149 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/18857-2094-7950-z>
13. Satanar MT., Illarionov VV. World understanding of the epic formula “аһыһ ийеһ-сагаллааһ аан ие дойду” in the light of the physical theory of the unified field. *The world of science, culture, and education*. 2017;67(6):428-430 (in Russian).
14. Gabysheva LL. Functions of numerals in a mythopoetic text (based on olonkho material) [Text]. In: Gabysheva LL. *Language – myth – culture of the peoples of Siberia*. Yakutsk: Yakut State Publishing House. Univ., 1988:78-92 (in Russian).
15. Sleptsov PA. (ed.) *Large explanatory dictionary of the Yakut language = Sakha tylyn byhaaryyлааһ ulakhan tyldyта*, T. 1. Novosibirsk: Science; 2004:677 (in Russian).
16. Gabysheva LL. Traditional picture of nature in Olonkho: deep meaning. *Epic Studies*. 2019;15(3):78–87 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.15.36601>
17. Bakhrushin SV, Tokarev SA. (ed.) *Yakutia in the 17th century (essays)*. Collection of articles; Yakutsk, 1953:211 (in Russian).
18. Gurvich IS. Cosmogonic ideas and remnants of the totemic cult among the population of the Olenek region. *Soviet ethnography*. 1948;(3):128-132 (in Russian).
19. Shved IA. The image of the spruce in the Belarusian folklore picture of the world (in the general Slavic context). *Acta Linguistica Petropolitana. Proceedings of the Institute of Linguistic Research*. 2010;(1):362-370 (in Russian).
20. Gabysheva LL. Symbolic meaning of metal nominations in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples. *Bulletin of NEFU. Epic Studies*. 2012;(3):115-120 (in Russian).
21. Bozhedonova AE. Semantics of achromatic color designations in epic texts (comparative analysis based on the texts of the Yakut, Altai, Khakass epics). *Epic Studies*. 2020;19(3):107–117 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/k4197-4798-2737-o>
22. Maslova VA. *Linguoculturology*. Moscow: Publishing center “Academy”, 2001:208 (in Russian).
23. Vinokurov VV. Spatiotemporal representations and images in the Yakut heroic epic Olonkho. *Epic Studies*. 2016;(1):30-36 (in Russian).
24. Sleptsov AA. History of development and classification of Yakut serge. *Problems of socio-economic development of Siberia*. 2020;(4):138-142 (in Russian). DOI: 10.18324/2224-1833-2020-4-138-142.

25. Satanar MT. Structural aspect of the locus deities Yuryung Aiyy Toyon of the Yakut pantheon (based on the Olonkho epic). *Philological Sciences*. 2020; (5):33-40 (in Russian). DOI 10.20339/PhS.5-20.033
26. Prosyannikova OI, Skorik KV, Grebenev AN. Spatial model in the heroic Tuvan and Old English epic. *New studies of Tuva*. 2023;(3):97-124 (in Russian). DOI 10.25178/nit.2023.3.7. - EDN PYNUTP
27. Orosin KG. *Nyurgun Bootur the Swift*: Yakut olonkho. Yakutsk: Yakut. book publishing house; 1947:410 (in Yakut).
28. Romyantseva TI. (ed.) *Bies ynakhtaah Beyberikeen emeekhsin*: [A fairy tale for preschoolers]. Djokuuskai: Bichik, 1993:29 (in Yakut).

Об авторе

Лугинова Оксана Афанасьевна, научный сотрудник сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова», ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

About the author

Oksana A. Luginova, researcher of the “Linguofolkloristics” sector of the Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0001-5855-336X, e-mail: oxsanaa@list.ru.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflict of interests.

Поступила в редакцию 16.05.2025 / Submitted 16.05.2025
Принята к публикации 05.06.00.2025 / Accepted 05.06.2025