

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11262

EDN: FRBOZW



## Генезис образа Сээркээн Сэсэна в эпосе олонхо

М. Т. Сатанар

*Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова  
(г. Якутск, Российская Федерация)*

e-mail: satanar68@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассмотрена проблема генезиса образа старца Сээркээн Сэсэна, представленного в мифологии одного из жанров якутского фольклора — эпоса олонхо. Материалами исследования послужили тексты разновременных записей олонхо, а именно — дореволюционного и советского периодов. Поэтапный анализ мифологической эволюции антропоморфного образа Сээркээн Сэсэна показал, что он сформировался вследствие напластования элементов различных исторических эпох. Образ восходит к женскому прообразу плодоносящих сил матери-земли, который позже эволюционировал в образ подателя душ, носителя тайных знаний. Дальнейшее развитие, связанное с шаманской космологией, способствует появлению мудрого старика, предсказателя судьбы мира. Более поздняя трактовка антропоморфного образа связана с приписыванием ему функции первого создателя письменности. Современная интерпретация образа отражает идею символа духовного обнищания общества. В первоначальном прообразе прослеживается генетическая связь рассматриваемого образа с другими персонажами олонхо: хозяйкой земли, охотничьим божеством, богом-громовержцем, богом-создателем. Мифологический образ воплощает в себе хтонические, космические, зооморфные, анимистические черты демиурга и культурного героя.

**Ключевые слова:** мифология, Сээркээн Сэсэн, семантика, генезис, эволюция, атрибуты, рудименты, функции, символ, фетиш, первотворение, богатырь айыы

**Благодарность.** Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта Северо-Восточного федерального университета «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-сравнительный аспекты».

**Для цитирования:** Сатанар М. Т. Генезис образа Сээркээн Сэсэна в эпосе олонхо // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 3. С. 50–86. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11262. EDN: FRBOZW

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11262

EDN: FRBOZW

## Genesis of the Image of Seerkeen Sesen in the Olonkho Epic

Marianna T. Satanar

*The Ammosov North-Eastern Federal University  
(Yakutsk, Russian Federation)*

e-mail: satanar68@mail.ru

**Abstract.** The article attempts to reconstruct the genesis of the image of the elder Seerkeen Sesen, presented in the mythological outline of a major genre of Yakut folklore — the olonkho epic. Research materials included the texts of olonkho records from different times, namely the pre-revolutionary and Soviet periods. A phased analysis demonstrated the formation of the image of Seerkeen Sesen by layering elements of various historical eras. The image goes back to the female prototype of the fruiting forces of mother earth, and further evolves into the image of the giver of souls, the bearer of secret knowledge. Subsequent development, influenced by shamanic cosmology, contributed to the emergence of a wise old man who predicted the fate of the world. A later interpretation of the anthropomorphic image is associated with the attribution of the functions of the inventor of writing (equivalent to the creative act of a cultural hero). The work shows the complication and dismemberment of the initial prototype of the syncretic worldview; therefore, there is a clear genetic connection of the image in question with other olonkho characters — the mistress of earth, the deity of hunting, the thunder god, the creator god — is indicated. As a result, a conclusion was made about the complex genesis of the mythological image, which embodies chthonic, cosmic, zoomorphic, animistic features, as well as the features of the demiurge and a cultural hero, linked by the specific function of a mediator between the worlds, and classifies him as an immortal deity.

**Keywords:** mythology, Seerkeen Sesen, semantics, genesis, evolution, attributes, rudiments, functions, symbol, fetish, era of creation, aiyy hero

**Acknowledgements.** The study was carried out as part of the NEFU research project “Epic monument of the Yakut intangible culture: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

**For citation:** Satanar M. T. Genesis of the Image of Seerkeen Sesen in the Olonkho Epic. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 3, pp. 50–86. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11262. EDN: FRBOZW (In Russ.)

---

## Введение

В ракурсе настоящего исследования важным представляется высказывание В. Я. Проппа: «Одно из основных требований нашей современной науки состоит в том, чтобы все явления культуры изучались в их историческом развитии» [Пропп, 1999: 12], — которое еще более уточняется в другом суждении ученого: «Это не значит, что эпос возникает вне времени и пространства. Но это значит, что вопрос о том, в каком году и в каком городе или в какой местности возникла та или другая былина, не может быть поставлен. Былины отражают не единичные события истории, они выражают вековые идеалы народа. То, что старая наука представляла себе как однократный акт создания, мы представляем себе как длительный процесс» [Пропп, 1999: 26]. Действительно, понимание сути древнего образа прежде всего должно исходить из его анализа как продукта «вечно становящегося человеческого мышления» [Лосев, 1957: 11], отражающего постепенное развитие и обогащение образа разновременными характеристиками исторических эпох. Принцип историзма в исследованиях мифологического генезиса, развиваемый в трудах А. Ф. Лосева, В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, Б. Н. Путилова, В. М. Жирмунского, С. Ю. Неклюдова и многих других исследователей, в якутской эпосоведческой науке до настоящего времени не имел должного применения. Объяснение этому мы находим в трудах якутских ученых как советского, так и постсоветского периодов, в которых обнаруживаются отсутствие специальных исследований по мифологии якутов [Эргис: 112], [Сидоров, 2004: 78], неразработанность космологии олонхо [Сидоров, 2004: 69], малоизученность составляющих мифологической канвы олонхо как системы символов [Захарова: 5–6]. Между тем, по мнению Е. М. Мелетинского, мифология играет ключевую роль в понимании природы и генезиса фольклорных традиций в их исторической динамике [Мелетинский, 2018: 16], а мир мифических персонажей служит первоисточником «принятых форм жизни» первобытных культур [Мелетинский, 2000: 163]. С другой стороны, среди эпосов тюрко-монгольских народов

эпос олонхо признается одним из архаических памятников, представляющих собой благодатную почву для исследований очень древних элементов [Мелетинский, 2018: 364].

Эпический образ старика *Сээркээн Сэсэн* в текстах олонхо — второстепенный персонаж с ограниченными функциями. Обзор трудов якутских фольклористов в целом свидетельствует об единстве их исследовательских определений, а именно о том, что этот образ в эпосе олонхо представлен в качестве всеведущего мудрого старца, предсказателя судеб мира, знатока дорог, дающего советы богатырям айбы и обладающего волшебством, при этом внешне он изображается в виде маленького, высохшего старика с длинной бородой (см.: [Серошевский: 589], [Кулаковский: 65], [Пухов, 1962: 155], [Емельянов, 1980а: 16], [Кузьмина: 89] и др.). Весьма примечательны дополнения к вышеизложенным данным, сделанные в свое время исследователями П. А. Ойунским, А. Е. Захаровой и Е. С. Сидоровым. Так, П. А. Ойунский отмечает, что *Сээркээн Сэсэн* — первый сказитель олонхо, первое грамотное должностное лицо в Среднем мире [Ойунский: 65]. А. Е. Захарова вплотную подходит к архаическому (мифологическому) слою образа, трактуя его как мифологему растительного кода, выражающую собой дух-иччи природы [Захарова: 119]. Интересна интерпретация Е. С. Сидорова: «Образ мифического мудреца — символический образ, отражающий девальвацию настоящей мудрости, кризис духовности в мире» [Сидоров, 2012: 19].

Основываясь на теоретических изысканиях А. Ф. Лосева [Лосев, 1957], Е. М. Мелетинского [Мелетинский, 2018], Л. Н. Виноградовой [Виноградова] и др., настоящее исследование представляет собой попытку реконструировать этапы становления в мировосприятии предков образа архаического персонажа олонхо — мудрого старца *Сээркээн Сэсэн*, в объяснении генезиса которого в якутской фольклористике много недосказанного. Материалами исследования послужили тексты contemporaneous записей эпоса олонхо, а именно — дореволюционного и советского периодов. Такой подход обусловлен стремлением проследить стадиальную динамику образа в русле «живого отражения живой человеческой практики»

[Лосев, 1957: 18] в целях достижения правильной картины его исторического развития. Следует также указать, что в силу фрагментарности и «распыления» сведений для получения наиболее целостной картины эпического персонажа к исследованию привлекаются этнографические и археологические материалы, шаманские тексты, тексты иных жанров фольклора, в которых в той или иной степени отражаются древнее мировоззрение и верования предков. С этих позиций уместно привести замечание М. Мюллера о том, что персонажи пантеона должны изучаться в тесном родстве с верованиями народа<sup>1</sup>.

### **Семантические признаки образа Сээркээн Сэсэна в «описательной статике»**

Согласно научным изысканиям Л. Н. Виноградовой, касающимся вопроса идентификации мифологического персонажа [Виноградова: 28], целесообразно в начале выделить характерные черты образа в его «статике». В список статистических характеристик входят название образа, эпитеты, описание внешности, атрибуты, локус, генезис.

*Имя, эпитеты.* В текстах дореволюционных записей олонхо мифологический образ Сээркээн Сэсэна встречается редко. Так, в олонхо *Кылааннаах Кыыс Бухатыыр* 'Отборная дева богатырь' (запись от 1881–1883 гг.) имя упоминается в виде «всезнающего старика Сярякнь Сясянь»<sup>2</sup>. В тексте олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой (самозапись от 1890 г.), представляющем собой лишь вступительную часть при описании заселения верховным божеством Юрюнг Айыы Тойоном Срединной земли своими потомками, говорится:

*«Харчы сотолоох, харыс бытыктаах / Сээркээн Сэһэн диэн ааттааба үһү»<sup>3</sup> — 'С денежными голенями и длинной бородой / Сээркээн Сэсэном названный' (здесь и далее перевод автора. — М. С.).*

<sup>1</sup> Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. Лекции. Харьков: Тип. А. Дарре, 1887. С. 59.

<sup>2</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь // Живая старина. Выпуск III / под ред. В. И. Ламанского. СПб.: Тип. С. Н. Худякова, 1891. С. 179.

<sup>3</sup> Иконова-Андросова М. Н. Олонхо, песни, этнографические заметки, статьи. Якутск: Кудук, 1998. С. 185.

Примечателен фрагмент, зафиксированный в тексте олонхо *Обонньордоох эмээхсин* 'Старик со старухой' (запись от 1869 г.):

*«Харчы-Сото, Ханкыра-Хоннох, Сэлибир-Бытык, Сээркээн-Сээн Хаан-Дьаллыксыт-Тойон»<sup>4</sup> — 'Деньги-голень, Глубокая Пазуха, Трясущаяся Бородка, Беседующий Почтенный Советчик'.*

Более подробное указание имени находим в тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (запись 1930–1932 гг.), в мотиве заселения благословенного Среднего мира должностными лицами в лице якутских божеств:

*«Аан ийэ дайды / Айыллыабыттан ыла / Аалыы таас аркыыма-лаах, / Хаччы сотоолоох, / Харыс бытыктаах, / Киһи кинээһэ, / Килбиэннээх бэрдэ, / Үөһээ үтүөтэ, / Үөрэхтээх бастыга / Сээркээн Сээн обонньор»<sup>5</sup> — 'Со времен сотворения / Средней земли / С каменными скрижалями, / С денежными голеньями, / С длинной бородой, / Князь среди людей, / Достойнейший из достойных, / Лучший из небожителей, / Лучший из грамотных / Сээркээн Сэсэн старик'.*

Однако относительно фиксации имени и эпитетов в текстах, записанных фольклористами в советское время, следует заметить, что имя мифического образа *Сээркээн Сэсэна* упоминается в основном без развернутой эпитетации.

Кроме вышеприведенного, полное имя образа находим в «Научных трудах» А. Е. Кулаковского: *Бырдьа Бытык, Кыырык Төбө, Тутум Түөкэй, Харчы Сото, Сир Түннүгэ, Тойон Түөнгүл, Сээркээн Сээн обонньор* 'Белая борода, седая голова, клок-хитрец, денежные голени, окно земли, господин невеличка, красноречивый говорун-старец' [Кулаковский: 65]. Вызывают интерес замечания исследователей: И. В. Пухова — о сходстве описаний и созвучности имен *Сээркээн Сэсэна* в якутском олонхо и *Сэлмэндээ Сагаан* — мудрого старца в бурятском «Гэсэре» [Пухов, 1975: 50]; Е. С. Сидорова — о выделении имени *Сээркээн Сэсэн* как древнего восточного элемента, функционирующего в олонхо («Сэчэн — монг. мудрый.

<sup>4</sup> Худяков И. А. Образцы народной литературы якутов. Вып. 1: Сказки. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1913. С. 55.

<sup>5</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. Якутск: Сахаполиграфиздат, 2003. С. 20.

Входило в титул правителей “Сэчэн бэки”. Бэки — титул предводителя или вождя племени, бывшего в то же время шаманом» [Сидоров, 2004: 51]). Следует также добавить, что, по мнению исследователей Н. В. Емельянова, В. В. Илларионова, «Сээркээн употребляется в сочетании с Сэһэн — “искусный говорун”»<sup>6</sup>, а по П. А. Ойунскому, «Сээркээн Сэһэн — прекрасный повествователь» [Ойунский: 65]. В большом толковом словаре якутского языка слово «Сээркээн» отмечается как архаичное, имеющее общее происхождение с тюркским *чэчэн*, *чечен*, *шешен*, что означает красноречивый, сказитель, мудрец<sup>7</sup>.

Обобщая все вышеизложенное, можно резюмировать, что семантические признаки, свойственные образу, отличаясь незначительной вариативностью, образуют целостное представление о *Сээркээн Сэсэн*. Эпитеты характеризуют его образ по внешним данным — белая, длинная, трясущаяся борода, седая голова, клок, невеличка (здесь имеется в виду рост); по статусу — господин, князь; по характеру — хитрец, красноречивец, говорун; по месту обитания — окно земли; по возрасту — старик, старец; по происхождению — небожитель.

*Портретная характеристика.* Помимо мужской сущности, проявляемой в имени образа «старик Сээркээн Сэсэн», самым отличительным внешним признаком, как отмечено выше, является его маленький рост. Так, в олонхо повествуется: «Из-под пенька вышел старичок ростом в палец»<sup>8</sup>.

В портретном описании отмечается также его пышная, длинная, доходящая до колен борода, которую на Востоке принято считать «первым признаком мудрости» [Сидоров, 2012: 19]. Так, в олонхо сказительницы Д. Томской «Ючюгяй Юдюгюян, Кусаган Ходжугур» (запись текста от 1987 г.) говорится:

---

<sup>6</sup> Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / отв. ред. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1996. С. 395.

<sup>7</sup> Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. / под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2012. Т. IX. С. 608.

<sup>8</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь. С. 179.

«Биир киһи олорор эбит. Дьэ бу бытыктаах, тор курдук бытыктаах тойон киһи эбит. Сангалаах-ингэлээх буола олордоҕо» — ‘Сидит человек с густой бородой, солидный такой господин. Ведет какую-то речь’<sup>9</sup>.

Еще одна доминирующая черта облика — типичный белый цвет волос и бороды. Традиционным в народном представлении можно считать описание одежды образа Сээркээн Сэсэна, а именно одежды из одной беличьей шкуры, причем часто в детализированном виде:

«Из хребта одной белки была доха его, из задних лап — торбаса, из передних лап — рукавицы, а из головки — шапка»<sup>10</sup>;

или:

«Биир тиинг илин тыһа үтүлүктээх, кэлин тыһа этэрбэстээх, кутуруга моойторуктаах, тириитэ сонноох киһи олорор эбит» — ‘Сидит человек в рукавицах из шкурки передних лап белки, в торбозах из шкурки задних лап, с шарфом из хвоста, в шубке из шкуры белки’<sup>11</sup>.

Итак, во внешнем облике образа Сээркээн Сэсэна устойчивыми признаками, имеющими универсальный характер, можно считать мужской облик, маленький рост, длинную бороду, белый цвет волос и бороды, одежду из беличьей шкурки.

*Атрибуты.* Как свидетельствуют тексты олонхо, атрибутами Сээркээн Сэсэна являются палка / посох / трость и топор. В большинстве случаев эти атрибуты изображаются без подробного описания. К примеру: «Вышел старичок ростом в палец <...>, с палкой в руках»<sup>12</sup>.

Видный якутский фольклорист И. В. Пухов пишет, что «Сээркээн Сэсэн может сломить любого сильнейшего богатыря ударом своей тростинки» [Пухов, 1975: 50]. В «Материалах по истории религии якутов» А. А. Попова имеется запись: «Все вещи, употребляемые духом (Сээркээн Сэсэнном. — М. С.),

<sup>9</sup> Томская Д. А. Ючюгяй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур: олонхо / сост. В. В. Илларионов, С. В. Никифоров. Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2011. С. 77, 196.

<sup>10</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь. С. 179.

<sup>11</sup> Томская Д. А. Ючюгяй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур: олонхо. С. 77, 196.

<sup>12</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь. С. 179.

сообразны его росту: топор из карасевой челюсти, тальниковое ружье, трость из полового органа белки, деревянная ми-сочка с наперсток и котел с кукушечье ухо. Несмотря на свой карликовый рост, если “С̄ār̄s̄ān S̄ās̄ān” ударит богатыря тростью, то последний, как бы он ни был силен, падает без сознания»<sup>13</sup>. Судя по отметкам А. А. Попова, вышеприведенные сведения по мифологии якутов основываются на народных сказаниях<sup>14</sup>. Фрагмент с аналогичным содержанием и незначительной вариативной трактовкой присутствует в тексте олонхо от 1938 г., записанном фольклористом А. А. Саввиным:

«*Тииккэ ыттар / Тиин кыыл / Өрөбөтө сонноох, / ... / Кэлин тыһа курумүлээх, / Илин тыһа үтүлүктээх, / Баттаба бэргэхэлээх, / Кулбааба наамысхалаах, / Кутуруга моойторуқтаах, / Таһабын тириитэ хаппардаах, / Өбүһүн ингиирэ торуоскалаах*»<sup>15</sup> — ‘Взбирающейся по дереву белки, / Из спинки — шуба, / ... / Из задних лапок — высокие торбаса, / Из передних лапок — рукавицы, / Из волос — шапка, / Из ушек — наушки, / Из хвоста — шарф, / Из кожи мошонки — котомка, / Из сухожилий полового органа — трость’.

Из этнографических заметок В. Л. Серошевского также приведем следующую запись: «Сээркээн Сэһэн — старик маленького роста, одетый в шубу из одной беличьей шкуры, имеет топор *тэрэгэр чохороон* (букв. широколезвийный топорик)»<sup>16</sup>. Ее дополняет замечание В. Г. Попова о том, что «Сээркээн Сэһэн <...> обладал таковым молотом, которым мог насмерть поразить любого богатыря. Ср. др. уйг. *балту*, казах. *балта*, ай *балта*, кирг. *балха* ‘боевая секира, топор’» [Попов: 110].

*Локативная характеристика.* Образ Сээркээн Сэсэна во всех олонхо устойчиво локализуется на севере, в глухом лесу, под старым пнем. Обратимся к примеру:

<sup>13</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 276.

<sup>14</sup> Там же. С. 260.

<sup>15</sup> Еремеев-Дэдэгэс С. И. Богатырь Тебет Мэник: олонхо. Якутск: Бичик, 2017. С. 54–55.

<sup>16</sup> Серошевский В. Л. Якуты. Т. 2 // Научный Архив РГО. 1901. Разряд 64. Оп. 1. № 65. Л. 149.

«На пути она (Кыс Кыланнах. — М. С.) заметила, что из-под пня курился огонек; она постучала, и из-под пенька вышел старичок ростом в палец»<sup>17</sup>.

Важные сведения относительно локуса *Сээркээн Сэсэна* находим в мотиве заселения Среднего мира своими потомками Юрюнг Айыы Тойоном в олонхо сказительницы М. Н. Ионовой-Андросовой:

*«Олорорго ыйан ыыппыта / Кыйыыра уста турар кыйыл кумах кыдыымахтаах / Нүдүлү-Уот байабал хоту ойобоһугар, / Түн ойуур иһигэр, / Көндөй төнүргэс үүтүттэн, / Сыгынах ангаарын саба балабантан / Бур-бур буруо тахса турар сиригэр»<sup>18</sup> — «Приказал поселиться / На северной стороне моря Нюдюлю-Уот, / С красно-песчаной отмелью, / В чаще лесной, / На месте, где / Из дуплистого пня, / Из бурелома словно балаган / Клубится бур-бур дым».*

Или:

*«Сээркээн Сэһэн оҕонньору, ... / Ньуурун көрдөрбөтөх / Ньудьулу уот байбал / Холоруктуу ытылла олорор / Хотугу ойобоһугар, / Түп өлүү төрдүгэр, / Түн ойуур иһигэр, / Көндөй төнүргэс үүтүттэн / Көйө көтөн тахсар / Бургунас муоһун курдук / Бур-бур-буруолаах / Симилэх төрдүгэр / Олохтообуттара үһү»<sup>19</sup> — «Там, на северной стороне, / Огненно-мутного моря Муус-Кудулу ... / У исчадия смерти самой, / В глухой чаще лесной, / В пещере у самой земли, — откуда весь день / Через дуплистый пень / Клубится кудрявый дым, / Будто поднимает рога / Трехгодовалый олень, / Туда был небожителями поселен / Старец-ведун Сээркээн Сэсэн»<sup>20</sup>.*

<sup>17</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь. С. 179.

<sup>18</sup> Ионова-Андросова М. Н. Олонхо, песни, этнографические заметки, статьи. С. 188.

<sup>19</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. 2003. С. 21.

<sup>20</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: якутский героический эпос олонхо / пер. В. Державина. Якутск: Кн. изд-во, 1975. С. 15.

В текстах некоторых олонхо его местоположение указывается без подробных описаний:

*«Ол турдабына, / Сирэм күүх / Сир анныгар / Ботур-ботур кэп-этии иһилиннэ» — 'В это время / Под землей, / Зеленым покровом закрытой, / Перешептывание слышалось'<sup>21</sup>.*

По мнению А. А. Кузьминой, исследовавшей олонхо Виллюйского региона, образ *Сээркээн Сэсэн* более ярко представлен именно в данной локальной традиции по сравнению с центральной [Кузьмина: 90]. Среди рассмотренного 41 текста Виллюйского региона [Кузьмина: 9] она отмечает любопытные факты: «В олонхо внутри Аар Кудук Хатынг обитают старики *Сээркээн Сэсэн* (*Сээссээн Сэсэн*) или *Дьылгасыт*. Так, в олонхо "Юрюнг Уолан" И. С. Рожина из-под священной Изобильной Березы выходит старик *Дьылгасыт*» [Кузьмина: 96].

Обращают на себя внимание также данные олонхо северной локальной традиции:

*«Онно буоллабына, тобуорус гынан тохтуу түспүтүгэр, биир абыс салаалаах Аал Луук мас турар эбит. Онно аллараангы мутугар биир киһи (Сээркээн Сэһэн) олорор эбит» — 'И остановившись там, посмотрел, — стоит восьмиветвистое Аал Луук дерево. И там, на нижней ветке сидит, оказывается, один человек (Сээркээн Сэсэн)<sup>22</sup>.*

А. И. Худяков дает сведения, датируемые 1867 г.: «На втором небе живет без жены и семейства одинокий *Төлкө Түөрэхсит Сээркээн Сэһэн Сэлибир Бытык Хаан Дьалыксыт* (Знаток судеб, который может о многом поведать, с трясущейся бородой, почтенный провидец), он благословляет среднее место (землю)<sup>23</sup>.

Итак, местом обитания мифологического образа *Сээркээн Сэсэн* является периферия жилого эпического пространства — север. Наблюдается устойчивая связь образа с водой,

<sup>21</sup> Ядрихинский П. П. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. Олонхо / отв. ред. В. Н. Иванов; пер. с якутского языка: Ю. П. Борисов и др. Якутск: Сайдам, 2011. С. 404, 405.

<sup>22</sup> Томская Д. А. Ючюгяй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур: олонхо. С. 77, 196.

<sup>23</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Якутск: Бичик, 2016. С. 419.

лесом, деревом или его фрагментом (пнем), Нижним миром. Связь с растением обнаруживается в локализации на нижней ветке дерева, под деревом, под пнем.

*Генезис.* Образ мудреца Сээркээн Сэсэна имеет небесное происхождение:

«Урун Айыы Тойон... / Адьына-Сизэр диэн ааттаах ойохтооҕо үһү, / Тобус субан туруйа курдук / Уолаттардааҕа үһү, / Аҕыс тыһы кыталык курдук / Кыргыттардааҕа үһү. / Уолаттарын ааттара буолахтарына: ... / Ол утаата уола... / Сээркээн Сэһэн диэн ааттааҕа үһү»<sup>24</sup> — ‘Юрюнг Айыы Тойон... / Имел жену по имени Аджынга Сер, / Имел девять / Подобных журавлям сыновей, / Имел восемь / Подобных стерхам дочерей. / Имена сыновей: ... / За ним сына... / Звали Сээркээн Сэсэн’.

Данные подтверждаются и этнографическими наблюдениями И. А. Худякова: «Многие считают Белого господина творцом людей и скота. Всех своих сыновей он спустил на землю с этой целью»<sup>25</sup>. В тексте шаманского камлания (запись от 1922–1925 гг. А. А. Попова) Сээркээн Сэсэн предстает младшим сыном из трех сыновей духа темного леса Баай Барыылаах: «Младший сын, имеющий дохой шкурку одной белки, торбазами — <ее> задние лапы, рукавицами — передние, шапкой — шкурку с головы, имеющий маленький топорик Сээркээн Сэсэн, почтенный старец лицом с мизинец, ростом в протянутую ладонь, настоящий и первейший из дающих сыновей Эсэкээн»<sup>26</sup>. Фрагмент свидетельствует, что Сээркээн Сэсэн является представителем второго поколения богов (Баай Барыылаах — сын Юрюнг Айыы Тойона). В исследовании В. Г. Попова говорится: «Сказочный Говорливый Рассказчик Сээркээн Сэһэн, дед верховного божества якутского мифологического пантеона Урун Аар Тойона» [Попов: 110]. В любом случае сохраняется суть божественного происхождения исследуемого образа Сээркээн Сэсэна.

<sup>24</sup> Ионова-Андросова М. Н. Олонхо, песни, этнографические заметки, статьи. С. 184–185.

<sup>25</sup> Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. С. 418.

<sup>26</sup> Попов А. А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа (Тексты). Новосибирск: Наука, 2006. С. 135.

### Семантические признаки образа Сээркээн Сэсэна в «сюжетной динамике»

В идентификации образа *Сээркээн Сэсэна* важны признаки, связанные с его функциональными особенностями.

В сюжетах многих олонхо образ старика призван помогать главному герою — богатырю (богатырке) айбы или суженой (суженому) богатыря айбы. Например:

«Она ему запела: “Слушай своими чуткими ушами, всезнающий старик *Сяркянь Сясянь*, я вора, укравшего мою любимую лошадь, убила, но коня не могла возвратить себе, и приехала к тебе, пособи мне найти мою лошадь <...> ...старик пошел вперед, а за ним, едва попевая, поехала *Кыланнах Кыс*. Они приехали к огненному морю. Старик потушил огонь и пошел, как по суше, а *Кыланнах Кыс* вплавь. Когда достигли острова, который состоял из большой ледяной скалы, старик приказал живущему там *Улу Туманыкы* отдать лошадь, — или выйти в бой <...> они нашли коня, и, при прощании, *Сяркянь Сясянь* благословил ее, пожелав всего лучшего»<sup>27</sup>.

Старик также призван защищать девушку айбы от богатыря абаасы:

«*Мииммит. Сүүрнүт, сиэллэрбит, дьоруолаптыт, хаамтарбыт, Харчы Сото, Ханкыра-Хоннох, Сэлибир-Бытык, Сээркээн-Сэһэн Хаан-Дьаллыксыт-Тойонго тийээн кэлбит.* — “*Абыс атахтаах адьарай дьахтар ылла миигин. Тыыммын тэскилэтэн кэллим: абыраа-быһһаа, киэнгэр кистээ, кыарабаскар саһыар, быттыккар-хонноххор хорбот!*”. *Сулбу тардан ылбыт, кыһыл көмүс биһилэх гына кубулуппунт, хангас диэки ылгын чынгыйатыгар кэтэн кээспит*»<sup>28</sup> — “Села верхом на коня. Поскакала, поехала рысью, иноходью, погнала, прибыла к Господину Деньги-голень, Глубокая Пазуха, Трясущаяся Бородка, Неутомимому рассказчику, Дающему Советы. — “Меня хочет забрать восьминогая женщина аджарай. Спасаясь бегством прискакала: спаси-защити, укрой меня, спрячь меня, засунь меня в свою пазуху или пах!”. Выхватил ее, превратил в золотое кольцо, на левый мизинец надел”.

<sup>27</sup> Приклонский В. Л. Отборная дева богатырь. С. 179.

<sup>28</sup> Худяков И. А. Образцы народной литературы якутов. С. 55.

Как видно, у Сээркээн Сэсэна ярко выражена способность к волшебству, при этом конечная цель его действия также может заключаться в наказании, адресованном исключительно отрицательному персонажу. Например:

*«Бу абааһы тус илин диэки барбыт. Сээркээн Сэһэн Хаанкыра Харах Хаан Дьаллыксыт оҕонньорго тиийэн кэлбит. — “Сээркээн Сэһэн оҕонньор! Дьахтарбын — зйиэхэ дылы суола кэлбит, барбыт суолун булбатым, эн кистээбиккин, эн саһыарбыккын! Кулу бэттэх! Биэрбэтэргин эрэ — сиэн кэбиһиэм, оҕонньор!... Бу абааһыны <Сээркээн Сэһэн> аттары баҕастары үс үөстээх тимири өргөөнүнэн луук маска ылан кэлгийэн кээспит»<sup>29</sup> — “Этот абаасы пошел на восток. Пришел к Сээркээн Сэсэну, Ханкыра Глазу, Даюшему Советы старику. — “Старик Сээркээн Сэсэн! Женщину мою отдавай! — её следы к тебе идут, а от тебя — их нет, ты спрятал, ты скрыл! Не отдашь — съем тебя, старик!”... И этого абаасы <Сээркээн Сэсэн> вместе с конем взял и привязал трехруслым железным длинным ремнем к луук дереву’.*

Способность старика предвидеть и давать советы богатырям (богатыркам) айыы ярко отражена во всех текстах олонхо и основана, как считают исследователи, на его существовании испокон веков, на его всезнании (см.: [Пухов, 1962: 161], [Сидоров, 2004: 113], [Кузьмина: 44] и др.). Вот что предназначено Верховными божествами Сээркээн Сэсэну:

*«Орто кулан дьэллик дойду / Отут биэс биис ууһугар / Көрөр харах буолан / Көмөлөһө олордун диэннэр / Түөрэх кэбиһээччинэн, / Тун этээччинэн... / Олохтообуттара эбитэ үһү»<sup>30</sup> — ‘Там был небожителями поселен / Старик-ведун Сээркээн Сэсэн / Чтобы зорким оком он был, / Провидцем добрым был, / Предсказателем велений судьбы / Тридцати пяти племенам, / Населяющим Средний мир’<sup>31</sup>.*

В связи с наличием качества «предсказателя судеб среднего мира» важно указать на связь образа со знанием судеб всех и вся [Емельянов, 1980а: 12], откуда вытекает имянаречение

<sup>29</sup> Худяков И. А. Образцы народной литературы якутов. С. 57.

<sup>30</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. 2003. С. 20.

<sup>31</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: якутский героический эпос олонхо. 1975. С. 15.

Сээркээн Сэсэна в отдельных случаях в виде *Дьылбаһыт* 'Джылгасыт' (букв. предсказатель судьбы)<sup>32</sup>. С этих позиций уместно привести суждения А. Е. Захаровой: «Предсказатели, как посредники между героем и божествами, между жителями племени айыы в Среднем мире и божествами Верхнего мира, изначально обладают знанием о судьбах героев, которое они получают от божеств в виде своеобразных гороскопов, записанных в "Книгах судеб", "Каменных скрижалях", "Берестяных ведомостях", "Верхних архивах"» [Захарова: 115–116].

В некоторых олонхо у рассматриваемого образа наблюдается склонность к примирению богатырей, например, в олонхо «Богатырь Юрюнг Уолан» сказителя И. С. Рожина, где старик силой волшебства превращает богатыря айыы в мяч и прячет. За ним прилетает богатырка айыы, и Сээркээн Сэсэн примиряет, затем благословляет их [Кузьмина: 90]. Или, к примеру, в другом олонхо повествуется о том, как Сээркээн Сэсэн мирит сыновей верховного божества Юрюнг Айыы Тойона — Сиджи Босхонг и Аджы Буджу, вступивших в схватку [Емельянов, 1980b: 49].

Образу Сээркээн Сэсэна присущи функции помощника и защитника людей племени айыы, покарателя злых сил, обладателя магических свойств, посредника между людьми и Верхними божествами, примирителя противодействующих сторон.

### Истоки мифологического образа Сээркээн Сэсэна

Образ мифического мудреца Сээркээн Сэсэна в законченном виде возник не сразу, а прошел длительный путь своей эволюции. Уже само указание на принадлежность образа к мужскому полу — «старик Сээркээн Сэсэн» — служит элементом патриархальной мифологии [Лосев, 1957: 70]. Мы ставим задачу выявить разновременные рудименты образа — элементы некоего древнего прообраза Сээркээн Сэсэна, «действующие в нем с самой разнообразной интенсивностью и данные в самых причудливых сочетаниях и переплетениях» [Лосев, 1957: 18].

Рассмотрим устойчивые локативные характеристики образа в диахроническом аспекте. Доминирующим символом

<sup>32</sup> Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Новосибирск: Наука, 2006. Т. III. С. 495.

является дуплистый пень как фрагмент мирового древа Аал Луук мас. А. М. Сагалаев отмечает, что земная щель является «закономерным элементом мифологического ландшафта, репликой эпохи первотворения» [Сагалаев: 40] — своего рода «входом-выходом» между мирами. Именно пень, являясь фрагментом вертикального членения пространства, маркирует границу между Средним и Нижним мирами, при этом «вход-выход» в мир абаасы (злых сил Нижнего мира) подразумевает север. Место контакта между мирами дополнительно маркируется еще и образом огненно-мутного моря Муус Кудулу (или моря Нюдюлю Уот) в качестве первоэлемента миротворения — воды, олицетворяющей первичный хаос. Осмысление воды как особого пути в мир мертвых находим в традициях многих народов [Виноградова: 387]. С другой стороны, вода в качестве источника жизни отражает также связь и с плодоносящим женским началом. В текстах олонхо примечательно указание локализации Сээркээн Сэсэна в лесной чаще. Ментальные образы воды и леса, согласно древнему мифу, появляются в результате топтания и царапания руками земли, совершаемыми злым духом абаасы<sup>33</sup>. В народном сознании эта негативная семантика леса неразрывно связана «с признаками непроходимости, удаленности, необъятности, отождествления с иным миром» [Данилова: 52] на основе противопоставления «свой / чужой», «дом / лес». В этом смысле информативны этнографические материалы по шаманизму, свидетельствующие о том, что в былые времена «кости умершего хоронили в большом лиственничном дереве» [Ксенофонов: 150]. В то же время уважительное и почтительное отношение к лесу связано с культом дерева. С этой точки зрения вызывает интерес локализация старика Сээркээн Сэсэна внутри дерева (см. выше), находящая параллели с местообитанием духа-хозяйки Земли Аан Алахчын Хотун. Дереву жизни по праву приписывается связь с плодоносящим материнским символом. Важно, что «у древних дерево жизни одновременно являлось и древом смерти» [Захарова: 134], следовательно, обиталище Сээркээн Сэсэна было местом не только рождения, но и смерти.

<sup>33</sup> Миддендорф А. Ф. Путешествие на север и восток Сибири. Ч. II. Вып. 7. Отдел VI. Коренные жители. СПб., 1878. С. 820.

Суммарное представление образов дерева (пня), моря и леса, детерминирующих и положительную, и негативную семантику в народном представлении, приводит к единому знаменателю — локальный персонаж *Сээркээн Сэсэн* отражает идею циклической реинкарнации на основе фундаментальной антиномии «жизнь / смерть» (противопоставлении позитива и негатива [Мелетинский, 2000: 231]). Отметим, что в эпоху матриархата первобытное сознание воспринимало земную щель аналогом материнского лона, рождающего чрева природы.

Явственная связь антропоморфного образа *Сээркээн Сэсэн* с древним мифологическим символом плодородия и растительности (матриархальная мифология) — хозяйкой земли Аан Алахчын Хотун — обнаруживается в их функциональных характеристиках. Как подтверждают тексты олонхо, Аан Алахчын Хотун, обитающая в мировом древе Аал Луук мас, является одновременно хозяйкой этого древа [Захарова: 135], т. е. в олонхо наблюдается слитность этих образов. Так, духиччи родной страны богатыря и дерева Аан Алахчын Хотун предстает «носителем тайных знаний, отвечая на все вопросы героя об его жизненном предназначении, родителях, суженой, врагах, будущем и т. д.» [Решетникова: 98], сродни старику *Сээркээн Сэсэн* с его всезнанием, мудрыми советами, указаниями судеб. Будучи покровительницей одинокого героя, хозяйка земли и дерева является и его матерью:

*«Абыс салаалаах / Аар хатын / Аллараа салаатын быиһыттан / Саннын байаатыгар диэри түһэр / Арыы саһыл астаах / Эмээхсин дьахтар / Эмиийин кэрэтигэр диэри / Быган тахсыбытын, / Сүүрэн тийиэн, / Эмиийиттэн икки төгүл / Эбирийэн ылан баран, / Үсүһүн эбирийээри гыммытын / Уолугуттан ылан тизэрэ анһан кэбистэ. “Улуу хаарахан, / Обороро тобо кытаанабай”, — диэтэ»* — ‘Как только из-под нижних ветвей / восьмиветвистой / священной березы / старая женщина / с пожелтевшими волосами, / ниспадающими до лопаток, / по соски груди своих / было высунулась — он подскочил проворно / и, к ее груди припав, / дважды пососал <молока>, / когда в третий раз попытался, / она, за грудки его схватив, прочь откинула. / “Великое чудище / сосет-то как сильно!” — сказала’<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Каратаев В. О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / отв. ред. Н. А. Алексеев, Н. В. Емельянов // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1996. С. 118–120, 119–121.

Данный архаический мотив совершенно правомерно подчеркивается А. П. Решетниковой фрагментом тотемических представлений древних саха: «Образ духа-хозяйки дерева — воспитательницы героя-первопредка этноса — это инновационная деталь древней тотемической идеи: непосредственное рождение человека из дерева кажется уже невозможным, возникает дополнительный антропоморфный образ чудесной воспитательницы» [Решетникова: 98]. Таковы отражения хтонических остатков в образе старика *Сээркээн Сэсэна*.

В ракурсе «эпохи первотворения» интерес вызывают атрибуты анализируемого образа. Согласно А. Ф. Лосеву, «всякий фетиш является скорее символом антропоморфного бога, демона или героя и уже только рудиментом давно ушедшего прошлого» [Лосев, 1957: 37]. Палка / трость старика в качестве орудия первотворения весьма информативна. Семантическая нагруженность обнаруживается уже в описательной репрезентации образа *Сээркээн Сэсэна* — «из полового органа белки — трость» (в указании «материала и формы» творящего мужского фаллического начала). В образе *Сээркээн Сэсэна* «просвечивается» наличие семантического ряда «земная щель — пень — трость», указывающего на логическую связь с космогоническими представлениями народа: «Мы имеем у якутов деление верхнего мира на девять ярусов, или небес. <...> Эти ярусы соединены вертикальным отверстием, которое находится под коновязью высшего доброго божества “*Үрүң Аҕы Тойон*”. Это отверстие, с одной стороны, совпадает с Полярной звездой, а с другой стороны — это солнечный зенит, и отсюда солнце посылает свой свет и теплоту»<sup>35</sup>. Отметим, коновязь и трость являются аналогами древа Аал Луук мас — мировой оси эпического мироздания. В таком случае перед нами два мировых полюса, два конца одной оси, расположенные в виде отверстий наверху (Полярная звезда) и внизу (пень) друг против друга. Дополним, что антропоморфный образ верховного владыки Юрюнг Айбы Тойона во всех олонхо описывается с неизменным атрибутом — тростью:

<sup>35</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. С. 256.

«Уолах тиит быһаҕаһын саҕа / Кыһыл көмүс торуоскалаах, / ... /  
 Үрүҥ Айыы Тойон» — ‘С золотой тростью в руке / Величиной  
 с половиной высокой лиственницы, / ... / Юрюнг Айыы Тойон’<sup>36</sup>.

Образ Юрюнг Айыы Тойона в качестве творящего начала подробно анализировался в предыдущей работе автора [Сатанар, 2021]. Параллели обнаруживаются и в поведенческих тактиках образов *Сээркээн Сэсэн* и Юрюнг Айыы Тойона. Так, если *Сээркээн Сэсэн* любого сильного богатыря одолевает и подчиняет ударом трости, обладающей магическими свойствами<sup>37</sup>, то и Юрюнг Айыы Тойону присущи такие приемы:

«Уолах тиит быһаҕаһын саҕа / Кыһыл көмүс торуоскатынан /  
 Өрөһөлөөх-өтөбөлөөх / Үрүҥ Айыы Тойон / Куруубай Хааннаах /  
 Кулун Куллустуур гизини / Тобус буур / Кыыыл муостаах баттаҕынан /  
 Амттаран онорбут / Муос кураах бэргэһэтин / Хангас өттүнэн /  
 Туора мииннэрэр» — ‘Владелец табунов / С огромными кучами  
 навоза / Юрюнг Айыы Тойон / Ударяет слева наотмашь / Золотой  
 тростью / Величиной в половину / Высокой лиственницы / По  
 рогатой шапке / Строптивного Кулун Куллустура, / Сшитого из  
 шкур / Девяти лосиных голов, снятых с рогами’<sup>38</sup>.

Можно предположить, что в одном фетише — трости — заключен связующий элемент этих двух мифологических образов.

Заслуживает внимания другой атрибут *Сээркээн Сэсэн* — сүгэ ‘топор’ (*балта* ‘молот’), также способный поразить любого богатыря. Данное действие топором в народном представлении приписывается божеству *Сүгэ Тойон* ‘Топор Господину’ [Кулаковский: 20] — антропоморфному образу грома и молнии, разящему своим атрибутом нечистые силы. Среди священных народных представлений исследователи отмечают *этинг сүгэтэ* ‘топор грома’, по-другому — «фульгурит (песок или глину, сплавленную в конус ударом молнии)» (см.: [Кулаковский: 58]

<sup>36</sup> Тимофеев-Теплоухов И. Г. Строптивный Кулун Куллустуур: олонхо. М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 48, 322.

<sup>37</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. С. 276.

<sup>38</sup> Тимофеев-Теплоухов И. Г. Строптивный Кулун Куллустуур: олонхо. С. 62–63, 336.

и др.). Связь Сээркээн Сэсэна со стихией огня устойчиво наблюдается во многих текстах олонхо посредством манифестирования в качестве одного из эпитетов излюбленного среди якутов *уот иччитэ* ‘духа-хозяина огня’:

«Аал уот иччитэ бырдба бытык, / Кырыл төбө, / Сээкээн сэхэн, / Лабаа лабысха, / Тэлэ могой, / Чуурчү кыламан...» — ‘Дух огня Бырджы Бытык, / Седая голова, / Сээркээн Сэсэн, / Лаба Лабысха, / Тэлэ Могой, / Чюрчю Кыламан’<sup>39</sup>.

В материалах А. А. Попова находим: «Хозяева огня: “Аралы Ыагыл” и госпожа “Хонкуру” с семьёю причмокивающими сыновьями и с семьёю искра-дочерьми <...> были самыми популярными божествами якутов. Часто “Аралы Ыагыл” наделяется эпитетом другого любимого духа “Сӕрсӕн Сӕсӕн`а”»<sup>40</sup>. В мировоззрении саха топор наделен сакральным значением, являясь важным элементом космогонии, — в мироустройстве творческий акт приписывается трем братьям (Аар Тойону, Юрюнг Айыы Тойону, Сюгя Тойону) [Эргис: 115]. Примечательно, что в народе бытует фразеологизм *сүгэ-балта тыл* ‘слова словно топор-молот’. Как высказался в свое время А. Е. Кулаковский, в этих словах «слышится для якутского уха что-то очень сильное, стремительное, разящее, гремящее» [Кулаковский: 20]. В народном восприятии *сүгэ-балта тыл* означает «основательное, серьезное, убедительное слово»<sup>41</sup>, произнесенное самими божествами, имеющими власть над людьми. Такое слово не подлежит никакому сомнению, обуславливает беспрекословное подчинение. В олонхо упоминается, что старик Сээркээн Сэсэн владеет таким словом, например, так он обращается к богатырю:

«Мин киһи / Сүгэ-балта сүлэгэйбин, / Итэбэл кирдик кэпсэлбин / Чору кирдик иһит, / Чуолкай өйдөө»<sup>42</sup> — ‘Моё подобное живительной влаге топор-молот слово, / Мой правдивый сказ / Слушай внимательно, / Пойми чётко’.

<sup>39</sup> Захаров-Чээбий Т. В. Ала Булкун богатырь / отв. ред. Н. И. Илларинова. Якутск: Алаас, 2018. С. 80, 81.

<sup>40</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. С. 274.

<sup>41</sup> Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. IX. С. 232.

<sup>42</sup> Еремеев-Дэдэгэс С. И. Богатырь Тебет Мэник: олонхо. С. 55.

Сакральное значение топора заключалось в восприятии огня как символа стихии, власти небесных божеств над земными людьми. В народе слово уподоблялось огню: *киһи тыла* — уот 'человеческое слово — огонь'.

Итак, примеры иллюстрируют связь образа *Сээркээн Сэсэн* с богом-громовержцем посредством рудимента фетишизма — топора.

Семантическую подоплеку несет в себе и одежда рассматриваемого образа — из шкурки одной белки. *Сээркээн Сэсэн* тесно связан с парой представлений «белка — дерево». В народном восприятии «естественные зоологические свойства» белки послужили отправным «пунктом мифологизации» [Мелетинский, 2018: 197]. Так, с одной стороны, белка, живущая в дупле и бегающая «вверх, вниз» по стволу дерева предстает медиатором, вечным посредником между верхом и низом. Как нам представляется, именно с посреднической функцией белки связаны действия *Сээркээн Сэсэн* как примирителя враждующих сторон. Характерно, что в родственной космогонии алтайцев белка выполняет ту же функцию (сродни представлениям в скандинавской мифологии [Мелетинский, 2018: 274]). С другой стороны, предки якутов, наблюдая за поведением белки, приписывали ей свойства умного зверька. Ведь белка, осенью запасаясь едой, зарывает ее в землю, а в холодную длинную зиму под толщей снега способна безошибочно ее находить. Такое умение белки истолковывалось как проявление ума. В народе до сих пор широко бытует выражение *тиинг мэйиш* 'беличий мозг' — так принято говорить об умном человеке, обладающем высоким интеллектом.

Ипостась образа *Сээркээн Сэсэн* в виде зооморфного существа — белки — ассоциируется с умом и мудростью. Огненная природа ума (связь со стихией огня) раскрывается в труде А. Ф. Лосева [Лосев, 2001: 385]. В народе умудренных жизнью стариков называли *сир түннүгэ* 'окно земли', что буквально означало «всезнающий». «Сээркээн сэсэн, сэртбэ-кэ старики»<sup>43</sup> помогали своими знаниями и советами родоначальникам отцовских племен в руководстве делами рода. При

---

<sup>43</sup> Якутские народные сказки / сост. В. В. Илларионов, Ю. Н. Дьяконова, С. Д. Мухоплева и др. Новосибирск: Наука, 2008. С. 240. (Памятники фольклора и народов Сибири и Дальнего Востока; т. 27.)

этом «ум в первобытном сознании не отделен от хитрости и колдовства» [Мелетинский, 2018: 10], что и отражается в одном из эпитетов *Сээркээн Сэсэна* — клок-хитрец (см. выше).

Связь образа старика-мудреца с огнем уводит к образу огненной птицы, божественной солнечной птицы — орлу. Так в олонхо, в мотиве заселения Среднего мира повествуется:

«Түөрэх кэбиһээччинэн, / Түп этээччинэн / Хотой хаана хору-  
ончакалаах, / Хотобойун түүтэ куорсуннаах, / Аан ийэ дайды /  
Айыллыабыттан ыла / Аалыы таас аркыымалаах, / ... / Сээр-  
кээн Сэһэн обонньору»<sup>44</sup> — ‘Там был небожителями поселен /  
Старец-ведун Сээркээн Сэсэн / Чтобы гадателем добрым был, /  
Предсказателем велений судьбы, / ... / У дивного того старика /  
Длинная до земли борода. / На глыбах каменного плитняка /  
Пишет он маховым орлиным пером, / Окунает перо в орлиную  
кровь»<sup>45</sup>.

В старину якуты относились с большим почтением к орлу, называя его *Тойон* ‘Господин’, при этом считая его птицей самого верховного бога Юрюнг Айыы Тойона. «Мифология орла» — достаточно разработанная тема. Так, о связи эпического орла *өксөкү* с культом солнца пишет А. И. Гоголев: в олонхо описание *өксөкү* «совпадает с внешней характеристикой грифонов. <...> При этом особое внимание обращают на себя хвосты эпических грифонов — *атара көмүс кутуруктаах* ‘серебряный хвост — острога’. <...> Но при этом острога, видимо, огненная» [Гоголев: 21, 20]. Э. К. Пекарский интерпретирует лексему «острога» следующим образом: «что-то вроде убийственной остроги, которую спускает Юрюнг Айыы Тойон на землю»<sup>46</sup>. Орлиное перо символизировало небо, божественную власть, мудрость и знания. Символично и то, что предсказатель велений судьбы *Сээркээн Сэсэн* пишет орлиной кровью. По замечанию М. М. Маковского, «значение крови

<sup>44</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. 2003. С. 20.

<sup>45</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: якутский героический эпос олонхо. 1975. С. 15.

<sup>46</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Л.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 1. Стб. 189.

соотносится со значением судьбы»<sup>47</sup>. Согласно содержанию олонхо орлу приписывается функция предсказания и предвидения [Суздалова: 108]. Очевидна и древняя орнитоморфная ипостась прообраза *Сээркээн Сэсэна* — орел.

Примечательно, что кровь также служит символом рождения<sup>48</sup> [Бравина: 49] и является носителем души [Лосев, 1957: 45]. Отмечается, что «в мировом фольклоре именно орлы часто выступают персонажами, уносящими души мертвых» [Захарова: 170]. Такой тезис находит некую параллель с древними верованиями якутов о том, что «бездетные женщины просили у орла душу ребенка» [Алексеев: 50].

В связи с этим обратим внимание еще на один древний слой образа *Сээркээн Сэсэна*, восходящий к анимистическим представлениям. Якуты считали, что подлинной, бессмертной душой является *ийэ-кут* ‘мать-душа’, которую в виде эмбриона будущей жизни «в мужчину внедряла богиня плодородия Айбысыт, действующая согласно указанию главы божеств Верхнего мира Юрюнг Айыы Тойона» [Бравина: 40]. Есть сведения, что древние якуты «*ийэ кут* представляли как нечто маленькое, в виде человечка» [Бравина: 41]. Образ старика *Сээркээн Сэсэна* генетически связан с образом хозяйки земли Аан Алахчын Хотун — подательницы человеческих душ, в архаическом мировоззрении воспринимаемой как женское плодоносящее начало. Якуты в древности верили, что «души детей можно получить от светлых божеств айыы, а также от дерева с ветвистой кроной» [Алексеев: 459]. За антропоморфным образом мудрого старика *Сээркээн Сэсэна*, вероятно, кроется идея бессмертия анимистического понятия — подлинной *ийэ кут* ‘мать-души’; эта глубинная связь подразумевается из следующего содержания олонхо: «Никакой едок не в состоянии уничтожить всей пищи, сваренной “Сḗрсḗн Сḗсḗн`ом”, хотя котел величиною только с кукушечье ухо. “Сḗрсḗн Сḗсḗн” живет внутри большого пня; каждый вошедший туда бывает

---

<sup>47</sup> Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. С. 205.

<sup>48</sup> Там же. С. 204.

поражен обширностью помещения»<sup>49</sup>. Такое описание, на наш взгляд, отражает символику безграничности знаний и мудрости бессмертной души, в понимании якута, накопленных на протяжении многих жизней. Е. С. Сидоров называет образ мудреца *Сээркээн Сэсэна* «вечноживущим советником» [Сидоров, 2004: 113], а Л. Л. Габышева подчеркивает, что в образе древа «хранится бессмертие» [Габышева: 84]. И наконец, *Сээркээн Сэсэн* как символ бессмертия души также соотносится с важным первоэлементом бытия — огнем<sup>50</sup>.

Как известно, локативной особенностью старика-мудреца является связь со стихией воды (его местонахождение рядом с морем). С ней тесно связана и его другая характерная черта — красноречие. В мифопоэтическом сознании «жидкость нередко уравнивается с речью»<sup>51</sup>. Так, о красноречивом человеке якуты говорят *устар ууну сомоболуур уус тыллаах* 'так искусно, складно говорит, что объединит течение нескольких рек'. Уподобление искусной речи человека воде присуще и культу сомы (сома — очищающая жидкость в мифологии древних индийцев). Заметим, что в содержании культа сомы она предстает и как напиток богов, и как поэт и певец<sup>52</sup>.

В текстах многих олонхо устойчиво наблюдается упоминание имени *Сээркээн Сэсэна* в качестве эпитета Баай Барылаах:

*«Бырдъа бытык көпсөкөлөөн / Баай Барылаах / Сээркээн Сэсэн  
диэн / Хара тыа иччитэ олорут эбит»*<sup>53</sup> — 'С седой бородой /  
Дух-хозяин темного леса / Баай Барылаах / Сээркээн Сэсэн /  
Говорят, жил'.

При переходе от фетишизма к анимизму, как справедливо отмечает А. Е. Захарова, «дерево уже не является самим духом или его телом, а только пристанищем (жилищем) для духа

<sup>49</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. С. 276–277.

<sup>50</sup> Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках... С. 100.

<sup>51</sup> Там же. С. 76.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Петров С. В. Ого Джулах богатырь: олонхо / отв. ред. В. Н. Иванов. Якутск: Бичик, 2012. С. 23.

дерева, который, видимо, по желанию может его покидать или возвращаться. <...> теперь дух, свободно перемещающийся от дерева к дереву, становится лесным богом <...>. В соответствии с особенностями ранних форм мышления <...> он принимает облик человека» [Захарова: 134]. В якутской мифологии старик *Сээркээн Сэсэн* является ранним типом лесного духа. Действительно, ряд материалов свидетельствует о том, что «некоторые знатоки причисляли “С̄ārс̄ān С̄ās̄ān`а” к “ā̄s̄āk̄ān`ам” (эсэкээн. — М. С.)»<sup>54</sup> (см. также: [Алексеев: 60] и др.).

Образ *Сээркээн Сэсэн* содержит в себе разностороннюю семантику в силу «первобытной нерасчлененности индивидуума и общества или индивидуума и природы» [Лосев, 1957: 13], аккумулируя в себе семантику локуса, образов, природных стихий, многих действий. Накладывание их значений друг на друга приводит к расширению семантики образа *Сээркээн Сэсэн* и, как следствие, к преумножению его магических способностей, его колдовского могущества.

### **Эволюция антропоморфного образа *Сээркээн Сэсэн***

Согласно концепции А. Ф. Лосева, «развитие мифологии шло прежде всего от простого к сложному, <...> от внешнего к внутреннему» [Лосев, 1957: 16].

Порождение древней основы рассматриваемого образа эпохами палеолита и неолита демонстрируется в слитых, нерасчлененных представлениях — прообраз *Сээркээн Сэсэн* неотделим от природы. Так, ему приписывается множество разных признаков, отражающих связь с культами «хозяев» земли, неба и воды на основе утверждения, что «в образном мышлении первобытного человечества понятие неба сливается с понятием земли и воды. Мир мыслится как нерасчлененное трехэтажное образование» [Золотарев: 85]. Первоначально при этом, как показывают наскальные графемы раннего периода, структура мифопоэтической Вселенной представляла собой двухчастную модель мироздания [Жукова: 22]. О последнем свидетельствуют и многочисленные исследования по якутским обрядовым произведениям [Афанасьев-Тэрис: 81].

<sup>54</sup> Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. С. 277.

Эту модель древнее мышление позиционировало посредством геометрических символов, которые интерпретировались А. П. Окладниковым и А. И. Мазиным как магические знаки плодоносящего чрева матери-земли [Окладников, Мазин: 22]. В мифологических сюжетах, отражающихся в текстах олонхо, сохранились «самостоятельные окаменелости» в виде остатков древнего хтонизма, фетишизма и зооморфизма, манифестирующих идею о том, что некогда *Сээркээн Сэсэн* был стихией воды, деревом, белкой, орлом, небесным огнем. Можно предположить, что прообраз старика-мудреца, изначально принадлежа и земле, и небу, и воде, в представлениях древних якутов относился к астрально-хтоническому уровню, выступая творцом людей и зверей, хозяином плодородия и растительных сил природы.

Наиболее архаический пласт прообраза *Сээркээн Сэсэна* связан с культом деревьев и плодородия (творящего начала), при котором дерево воспринималось носителем человеческих качеств. В пору хтонической мифологии, когда образы имели нерасчлененный синкретический характер, на начальном этапе он ассоциировался с деревом жизни, образом матери-земли как символ растительных сил природы, которая рождала из своего лона всех и вся. Образ *Сээркээн Сэсэна* изначально связан с землей-водой и как носитель плодоносящих сил природы обладает хтонизмом. При этом следует указать, что его мифологический прообраз тяготеет скорее к женскому персонажу. В описании старика *Сээркээн Сэсэна* весьма информативны фрагменты орнитоморфного и зооморфного символов (орлиная кровь и перо, беличья одежда), по всей вероятности, указывающие на рудименты эпохи зооморфизма — орла, отождествляемого с мудростью и знаниями творящего начала, и белки, олицетворяющей ум. Важно отметить, что образ орла логично связывался при этом с верхней частью (небом) двухчастной модели мира, а белки — с землей.

Дальнейшая эволюция прообраза связана с постепенным разделением функций, а затем и его распадом на самостоятельные образы. Так, если ранее дерево воспринималось одушевленным, т. е. с «демонической сущностью», то в неолите, как отмечает А. Е. Захарова, отделившийся от дерева «демон»

трансформируется в лесного духа (будучи способным свободно перемещаться от дерева к дереву), при этом дерево становится лишь жилищем [Захарова: 134]. Сохранение в эпитете духа Баай Барыылаах (см. выше) имени *Сээркээн Сэсэн*, возможно, является показателем их бывшего единого истока, наличествующего в качестве рудимента прошедшей стадии развития образа. Подчеркивается, что «Сээркээн Сэсэн — хозяин темного леса и посыльных эсэкээнов (лесовичков)» [Алексеев: 60], это и имплицитно тождество функций образов — покровительствовать охотничьему промыслу, иметь власть над зверями и птицами, обитающими в лесу. Разделение единого прообраза матери позднее приводит и к появлению образа хозяйки земли Аан Алахчын Хотун. Гипотетически это подтверждается тождеством локативных, функциональных, семантических особенностей, сфер влияний (знают судьбы людей) мифологических образов Аан Алахчын Хотун и *Сээркээн Сэсэн*. Кроме этого, в архаических текстах олонхо наличествуют и ферменты<sup>55</sup>, свидетельствующие о направлении развития и других мифологических образов. Так, прослеживается глубинная семантическая связь образа *Сээркээн Сэсэн* с духом-хозяином огня *Бырдья Бытык Хатан Тэбиэрийэ* 'Седе́я борода Хатан Теберия', что также отражается в эпитетации духа огня (см. пример выше). Об этом свидетельствуют и тексты промысловых обрядов:

*«Тыа иччитэ, э́хкээн, сук, байанай! Бырдья Бытык, Түүччү Кыламан, Мэпгээк Мэргэн, сук, сук, байанай!»* — 'Хозяин леса эсэкээн, Седе́я борода, долото-ресница, Выгнутый удалец, сук, сук, байанай!'

Именно так приговаривая, якуты поклонялись духу-хозяину леса и при этом скакали перед огнем, подкидывая вверх шкуру убитого зверя [Алексеев: 60]. Эпитеты духа огня (седе́я борода, долото-ресница) в данном тексте подтверждает утверждение А. Н. Алексеева о том, что обращение охотника направлено сразу двум духам — духу темного леса и духу огня

<sup>55</sup> «Рудимент мифа отражает его прошедшее, фермент же указывает на будущее развитие мифа и свидетельствует об его движущих силах» [Лосев, 1957: 22].

[Алексеев: 60], что, в свою очередь, указывает на изоморфизм образов в народном восприятии.

Процесс дифференциации некогда нерасчлененного единого прообраза матери, вероятно, способствовал и постепенному разделению функции творящего начала, а значит — появлению самостоятельного образа бога-создателя. Образ творящего начала, теряя свою зооморфную ипостась, трансформируется в божество. При этом особым статусом наделяется именно дух огня, имплицитно связанный с образом *Сээркээн Сэсэна*. Наличие переходного этапа между образом главного патриарха якутского пантеона — создателя вселенной Юрюнг Айыы Тойона (его зримое воплощение в сознании народа — светило Солнце) — и стихией огня следует из утверждения: «В еще более архаичных повествованиях он (Юрюнг Айыы Тойон. — М. С.) оказывается богом, поражающим врагов стрелами, что очень отличается от его привычной социальной роли» [Слепцов, Егорова: 142]. Функциональное назначение огненных стрел, тех же острогов (по мнению А. И. Гоголева, ими являются хвосты эпических грифонов; см. выше), имеет соответствие с функциональными особенностями грозного якутского бога *Сүгэ Тойон* ‘Топор Господина’, также безошибочно разящего насмерть духов-*абаасы*. Топор *Сээркээн Сэсэна* в текстах олонхо сохраняет то же функциональное назначение. Не случайно в этом плане наличие трости у *Сээркээн Сэсэна* и Юрюнг Айыы Тойона, имплицитно связанный с идеей творения. В мировоззрении древних якутов человеческую душу давал сам Юрюнг Айыы Тойон или ее приносила богиня Айыысыт<sup>56</sup>. Заметим, Айыысыт — дочь главного патриарха.

В позднем неолите к образу *Сээркээн Сэсэна* можно отнести появление идеи бессмертия, связанной с реинкарнацией души. Так, археологические памятники свидетельствуют о том, что «космологические графемы показывают, что в период позднего неолита <...> формировались мифопоэтические представления о цикличном (реинкарнационном) круговороте души

<sup>56</sup> «Айыысыт — создательница человека, ходатайница о зачатии, покровительница родильниц, делающая вообще много добра людям, особенно женщинам. Она дает новорожденному кут (душу)» (см. подробнее: Пекарский Э. К. Словарь якутского языка: в 3 т. Т. 1. Стб. 54).

в проекции Небо — Земля» [Жукова: 23–24]. Важно, что именно в пору бронзового века происходит переход от двухчастной картины мира к трехчастной, и этот переход связан с шаманской картиной мира, что, по В. Н. Топорову, ознаменовало начало «эпохи мирового древа». На связь «концепции космического древа, соединяющего между собой различные части вселенной», с шаманизмом указывает и Е. М. Мелетинский [Мелетинский, 2018: 274]. В текстах северных олонхо сохранен переходный этап «спускания» антропоморфного образа *Сээркээн Сэсэна* с дерева под пень, где подразумевается наличие процессуального характера локативного ряда «внутри дерева — снаружи, на нижней ветке — под пнем» (примеры приведены выше). Таким образом, с развитием шаманских представлений анализируемый образ окончательно приобретает черты антропоморфизма в мужской ипостаси.

Что касается номинации исследуемого образа, можно предположить, что в самом имени *Сээркээн Сэсэн* заключен архаичный пласт семантики, а именно огненная сущность творческой ипостаси данного образа. Выше отмечалось, что слово «Сээркээн» характеризуется как архаичное, имеющее общее происхождение с тюркским *чэчэн*, *чечен*, *шешен*, что означает красноречивый, сказитель, мудрец<sup>57</sup>. Красноречие, т. е. искусная речь, в языковом сознании предков ассоциируется с водой, что отражается в народных фразеологических оборотах. Но в антропоморфной модели мира для язычников «в качестве воды выступает кровь»<sup>58</sup>. Восприятие крови как носительницы души восходит к наблюдениям за наступлением смерти (т. е. остановки жизни). О соотношении значений «вода (связь с миром мертвых) / жизнь / огонь» пишет М. Маковский<sup>59</sup>.

В традиционном сознании современных якутов искусство сказания устойчиво связывается с сексуальностью, что объясняется актуализацией семантического ряда «творческая потенция — магия красноречия — вода — кровь — душа —

<sup>57</sup> Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. IX. С. 608.

<sup>58</sup> Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках... С. 77.

<sup>59</sup> Там же.

огонь». Так, сын известного сказителя и певца С. А. Зверева (в народе Кыыл Уола) пишет о своем отце следующее: «Много людей, кто с усмешкой, а кто с удивлением, расспрашивает о внебрачных детях отца <...>. Нет никакого сомнения, что одной из причин многодетности отца, в том числе и на стороне, послужили волшебство его песен, магия его красноречия, сила воздействия его творчества на людей»<sup>60</sup>.

Возможно, присущие образу *Сээркээн Сэсэна* безграничные знания и мудрость бессмертной *ийэ-кут* 'мать-души' побудили П. А. Ойунского считать его первым олонхосутом (сказителем олонхо), «первым грамотным лицом» [Ойунский: 65]. Он пишет, что «вторым грамотным лицом был Уот Дьурантаайы» [Ойунский: 65]. Вероятно, это связано с поздними историческими изменениями образа *Сээркээн Сэсэна*. Известно, что сказительское искусство в целом имеет двойственную природу: с одной стороны, это продукт коллективного бессознательного творчества народа, а с другой — нарратив субъективного опыта сказителя-сотворца, связанного «с индивидуальной реакцией-рефлексом на жизненные исторические явления» [Сатанар, 2019: 105]. П. А. Ойунский известен как представитель первой якутской интеллигенции, видный общественный и литературный деятель, яркий сподвижник идеи просветительства среди якутского народа в начале XX в. Он был истинным сыном своего времени, глубоко переживавшим за судьбу родного народа. В 1928–1931 гг. П. А. Ойунский работал народным комиссаром просвещения и здравоохранения Якутии (в это же время им написано олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»<sup>61</sup>). Эти факторы могли обусловить развитие П. А. Ойунским образа мудрого старика как символа грамотности и письменности. Так, мифологический образ, порожденный синкретической мифологией, мог быть наделен чертами культурного героя (деятельность, связанная с созданием письменности для людей и улучшением их грамотности). Аналогичным образом можно объяснить и трактовку Е. С. Сидорова: «Образ мифического мудреца —

<sup>60</sup> Зверев Д. С. Агам тусунан аман ёс = Слово об отце. Якутск: Союз писателей Республики Саха, 1995. С. 10–11.

<sup>61</sup> Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный: олонхо. 2003. С. 524.

символический образ, отражающий девальвацию настоящей мудрости, кризис духовности в мире» [Сидоров, 2012: 19] — или его высказывание: «отшельничество древнеякутского мудреца и малый рост имеют символическое (эзотерическое) значение отречения от суетного мира, отрицания физического могущества и недуховного величия» [Сидоров, 2004: 51]. На наш взгляд, объективному пониманию образа *Сээркээн Сэсэнэ* может способствовать утверждение В. Я. Проппа об общетеоретических задачах науки фольклористики: «Фольклористика есть наука идеологическая. Методы и установки ее определяются мировоззрением эпохи и отражают его. С падением мировоззрения падают принципы созданной им науки. <...> Наша задача — создать науку из мировоззрения нашей эпохи и нашей страны» [Пропп, 1976: 16].

### Заключение

Мифологический образ *Сээркээн Сэсэнэ*, несомненно, относится к архаическому типу мифологических представлений предков. Анализ записей текстов эпоса олонхо дореволюционного и советского периодов позволяет реконструировать этапы становления сложного антропоморфного образа *Сээркээн Сэсэнэ*. Разностадиальные пласты его структурных элементов поддаются воссозданию согласно этапам эволюции мифологического мышления древних людей. Образ старика изначально порожден эпохой матриархата, и первоначальный облик символа мудрости был представлен в качестве плодоносящих сил природы в самом широком смысле — он отвечал за плодородие почвы, преумножение растений, людей и зверей, выполняя функции кормящей матери-земли, мудрого творящего начала. В текстах олонхо сохранились рудименты, свидетельствующие о некогда существовавшем зооморфном и орнитоморфном понимании мудрости и ума. Сохранились рудименты эпохи фетишизма в виде трости и топора — атрибутов рассматриваемого образа, отражающих фрагменты мифологического космогенеза. В образе имплицитно присутствуют и другие элементы фетишистской мифологии: природные стихии огня, воды, воздуха. Согласно выводам А. Ф. Лосева, «небо с его непрерывно меняющимся видом,

и атмосфера с ее осадками, молнией и громом <...>, и вся земная поверхность с ее <...> реками, озерами и морями <...> — все это в сущности <...> было фетишами» [Лосев, 1957: 46]. Дальнейшая историческая эволюция образа связана с усложнением и распадом первоначального облика, носившего синкретический характер. Так, процесс разделения функций приводит к появлению образов духа леса, хозяйки земли, охотничьего божества, бога грома и молнии, бога-создателя. С развитием анимистических представлений в образе Сээркээн Сэсэна начинают доминировать функции подателя душ, носителя тайных знаний в ипостаси божества бессмертия. В эпоху восходящего патриархата дальнейшая трансформация приводит к появлению мужского образа всезнающего мудрого старика в качестве медиума между мирами, предсказателя судеб мира. Поздняя трактовка образа связана с чертами культурного героя, а далее и с восприятием его в качестве символа духовного обнищания современного общества.

### Список литературы

1. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 494 с.
2. Афанасьев-Тэрис Л. А. Философия Кулаковского. Якутск: Айар, 2022. 224 с.
3. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: на материале традиций саха / отв. ред. Н. С. Дерябина. Новосибирск: Наука, 2005. 305 с.
4. Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. 432 с.
5. Габышева Л. Л. Традиционная картина природы в олонхо: глубинный смысл // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2019. № 3 (15). С. 78–87. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36601
6. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. Якутск: ЯГУ, 2002. 104 с.
7. Данилова Н. К. Ландшафт в мифопоэтике (метагеографическое измерение) // Культурное наследие народов северо-востока РФ: проблемы и перспективы: сб. мат-лов конф., посвященной памяти П. А. Слещова. Якутск: ИД СВФУ, 2018. С. 49–54.
8. Емельянов Н. В. Мифологические божества в олонхо «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Баай Барыылаах — дух-хозяин черного леса» // Мифология народов Якутии: сб. науч. тр. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1980. С. 12–25. (а)

9. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 374 с. (b)
10. Жукова Л. Н. Культ небесного божества в наскальном искусстве Якутии // Айыы Тангара и кузнечный культ в тэнгрианстве: сб. мат-лов конф. (Якутск, 19–21 сентября 2018 г.). Якутск: ОФСЕТ, 2019. С. 20–25.
11. Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). Новосибирск: Наука, 2004. 312 с.
12. Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 206 с.
13. Ксенофонтов Г. В. Шаманизм: избр. тр. (публикации 1928–1929 гг.). Якутск: Север-Юг, 1992. 318 с.
14. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. Новосибирск: Наука, 2014. 160 с.
15. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. 484 с.
16. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1957. 620 с.
17. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
18. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература РАН, 2000. 407 с.
19. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика: избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ, 2018. 695 с.
20. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание. Якутск: Сайдам, 2016. 120 с.
21. Окладников А. П., Мазин А. И. Петроглифы бассейна реки Алдан. Новосибирск: Наука, 1979. 152 с.
22. Попов В. Г. Названия видов старинного якутского наступательного холодного оружия как объекта сравнительного исследования // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2019. № 1 (26). С. 106–116. DOI: 10.25693/SVGV.2019.01.26.016
23. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М.: Наука, 1976. 327 с.
24. Пропп В. Я. Русский героический эпос. (Собрание трудов В. Я. Проппа). М.: Лабиринт, 1999. 640 с.
25. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М.: АН СССР, 1962. 264 с.
26. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 12–63.
27. Решетникова А. А. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск: Бичик, 2005. 408 с.
28. Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: символ и архетип / отв. ред. А. И. Соловьев. Новосибирск: Наука, 1991. 155 с.
29. Сатанар М. Т. Вариативность имен и локусов божеств якутского пантеона в их первооснове // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия: Эпосоведение. 2019. № 1 (13). С. 99–110. DOI: 10.25587/SVFU.2019.13.27301

30. Сатанар М. Т. Семантика мифологического образа Юрюнг Айыы Тойона в его первооснове (на материалах архаических текстов олонхо) // Научный диалог. 2021. № 7. С. 266–285. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-7-266-285
31. Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. М.: РОССПЭН, 1993. 736 с.
32. Сидоров Е. С. Очерки по олонхо. Якутск: ЯГУ, 2004. 131 с.
33. Сидоров Е. С. Взгляд на мудрость (статьи). Якутск: СМИК-Мастер Полиграфия, 2012. 44 с.
34. Слепцов Е. П., Егорова А. Е. Юрюнг Айыы Тойон как ключевой мужской образ патриархальной мифологии якутов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2020. № 2 (28). С. 141–148.
35. Суздальова У. П. Семантика образа орла в традиционной культуре якутов // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2020. № 4 (45). С. 104–110. DOI: 10.30725/2619-0303-2020-4-104-110
36. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. Якутск: Бичик, 2008. 400 с.

### References

1. Alekseev N. A. *Etnografiya i fol'klor narodov Sibiri [Ethnography and Folklore of the Peoples of Siberia]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008. 494 p. (In Russ.)
2. Afanas'ev-Teris L. A. *Filosofiya Kulakovskogo [Kulakovsky's Philosophy]*. Yakutsk, Ayar Publ., 2022. 224 p. (In Russ.)
3. Bravina R. I. *Kontseptsiya zhizni i smerti v kul'ture etnosa: na materiale traditsiy sakha [The Conception of Life and Death in the Ethnic Group's Culture: Based on the Sakha's Traditions]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005. 305 p. (In Russ.)
4. Vinogradova L. N. *Narodnaya demonologiya i mifo-ritual'naya traditsiya slavyan [Folk Demonology and Mythoritual Tradition of the Slavs]*. Moscow, Indrik Publ., 2000. 432 p. (In Russ.)
5. Gabysheva L. L. Traditional Picture of Nature of Olonkho: Deep Sense. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya «Eposovedenie» [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series "Epic Studies"]*, 2019, no. 3 (15), pp. 78–87. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36601 (In Russ.)
6. Gogolev A. I. *Istoki mifologii i traditsionnyy kalendar' yakutov [The Origins of Mythology and the Traditional Calendar of the Yakuts]*. Yakutsk, Yakutsk State University Publ., 2002. 104 p. (In Russ.)
7. Danilova N. K. Landscape in Mythopoeitics (Metageographic Dimension). In: *Kul'turnoe nasledie narodov severo-vostoka RF: problemy i perspektivy: sbornik materialov konferentsii, posvyashchennoy pamyati P. A. Sleptsova [The Cultural Heritage of the Peoples of the North-East of the Russian Federation: Problems and Prospects: Collection of Materials of the Conference, Dedicated to the Memory of P. A. Sleptsov]*. Yakutsk, The Ammosov North-Eastern Federal University Publ., 2018, pp. 49–54. (In Russ.)

8. Emel'yanov N. V. Mythological Deities in Olonkho "Descendants of Yuryung Ayyy Toyon" and "Baai Barylaakh — the Spirit-Master of the Black Forest". In: *Mifologiya narodov Yakutii [Mythology of the Peoples of Yakutia]*. Yakutsk, Yakut branch of the Academy of Sciences of the USSR Publ., 1980, pp. 12–25. (In Russ.) (a)
9. Emel'yanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho [Plots of Yakut Olonkho]*. Moscow, Nauka Publ., 1980. 374 p. (In Russ.) (b)
10. Zhukova L. N. The Cult of the Heavenly Deity in the Fiber Art of Yakutia. In: *Ayyy Tangara i kuznechnyy kul't v tengrianstve: sbornik materialov konferentsii (Yakutsk, 19–21 sentyabrya 2018 g.) [Aiyv Tangara and a Blacksmith Cult in Tengrianism: Collection of Materials of the Conference (Yakutsk, September 19–21, 2018)]*. Yakutsk, Ofset Publ., 2019, pp. 20–25. (In Russ.)
11. Zakharova A. E. *Arkhaicheskaya ritual'no-obryadovaya simvolika naroda sakha (po materialam olonkho) [Archaic Ritual Symbolism of the Sakha People (Based on Olonkho Materials)]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004. 312 p. (In Russ.)
12. Zolotarev A. M. *Rodovoy stroy i religiya ul'chey [The Clan System and Religion of the Ulchi]*. Khabarovsk, Dal'giz Publ., 1939. 206 p. (In Russ.)
13. Ksenofontov G. V. *Shamanizm: izbrannyye trudy (publikatsii 1928–1929 gg.) [Shamanism: Selected Works (Publications 1928–1929)]*. Yakutsk, Sever-Yug Publ., 1992. 318 p. (In Russ.)
14. Kuz'mina A. A. *Olonkho Vilyuyskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozitsionnaya struktura, obrazy [Olonkho of Vilyui Region: Existence, Plot-Composition Structure, Images]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014. 160 p. (In Russ.)
15. Kulakovskiy A. E. *Nauchnye trudy [Scientific Works]*. Yakutsk, Yakutskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1979. 484 p. (In Russ.)
16. Losev A. F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitiy [Antique Mythology in Its Historical Development]*. Moscow, The Ministry of Education of the Union of Soviet Socialist Republics Publ., 1957. 670 p. (In Russ.)
17. Losev A. F. *Dialektika mifa [Dialectics of Myth]*. Moscow, Mysl' Publ., 2001. 558 p. (In Russ.)
18. Meletinskiy E. M. *Poetika mifa [Poetics of Myth]*. Moscow, Vostochnaya literatura Rossiyskoy Akademii Nauk Publ., 2000. 407 p. (In Russ.)
19. Meletinskiy E. M. *Mifi istoricheskaya poetika: izbrannyye stat'i. Vospominaniya. [Myth and Historical Poetics: Selected Articles. Memories]*. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2018. 695 p. (In Russ.)
20. Oyunskiy P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie [Yakut Fairy Tale (Olonkho), Its Plot and Contents]*. Yakutsk, Saydam Publ., 2016. 120 p. (In Russ.)
21. Okladnikov A. P., Mazin A. I. *Petroglify basseyna reki Aldan [Petroglyphs of the Aldan River Basin]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1979. 152 p. (In Russ.)
22. Popov V. G. The Names of Ancient Yakut Edged Weapons as an Object of Comparative Research. In: *Severo-Vostochnyy gumanitarnyy vestnik [North-Eastern Journal of Humanities]*, 2019, no. 1 (26), pp. 106–116. DOI: 10.25693/SVGV.2019.01.26.016 (In Russ.)

23. Propp V. Ya. *Fol'klor i deystvitel'nost'. Izbrannye stat'i* [Folklore and Reality. Selected Articles]. Moscow, Nauka Publ., 1976. 327 p. (In Russ.)
24. Propp V. Ya. *Russkiy geroicheskiy epos* [Russian Heroic Epos]. Moscow, Labirint Publ., 1999. 640 p. (In Russ.)
25. Pukhov I. V. *Yakutskiy geroicheskiy epos olonkho. Osnovnye obrazy* [Yakut Heroic Epos Olonkho. Main Images]. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1962. 264 p. (In Russ.)
26. Pukhov I. V. Heroic Epic of the Turkic-Mongolian Peoples of Siberia. Commonness, Similarities, Differences. In: *Tipologiya narodnogo eposa* [Typology of the National Epic]. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 12–63. (In Russ.)
27. Reshetnikova A. A. *Fond syuzhetnykh motivov i muzyka olonkho v etnograficheskom kontekste* [Fund of Plot Motifs and Olonkho Music in an Ethnographic Context]. Yakutsk, Bichik Publ., 2005. 408 p. (In Russ.)
28. Sagalaev A. M. *Uralo-altayskaya mifologiya: simvol i arkhetyp* [Ural-Altai Mythology: Symbol and Archetype]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991. 155 p. (In Russ.)
29. Satanar M. T. *Variability of the Names and Loci of the Deities of the Yakut Pantheon in Their Fundamental Principle*. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya «Eposovedenie»* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series “Epic Studies”], 2019, no. 1 (13), pp. 99–110. DOI: 10.25587/SVFU.2019.13.27301 (In Russ.)
30. Satanar M. T. *Semantics of Mythological Image of Yuryung Aiyy Toyon in Its Fundamental Principle (Archaic Texts of Olonkho)*. In: *Nauchnyy dialog*, 2021, no. 7, pp. 266–285. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-7-266-285 (In Russ.)
31. Seroshevskiy V. L. *Yakuty: opyt etnograficheskogo issledovaniya* [The Yakuts: the Experience of Ethnographic Research]. Moscow, The Russian Political Encyclopedia Publ., 1993. 736 p. (In Russ.)
32. Sidorov E. S. *Ocherki po olonkho* [Essays on Olonkho]. Yakutsk, Yakut State University Publ., 2004. 131 p. (In Russ.)
33. Sidorov E. S. *Vzglyad na mudrost' (stat'i)* [A Look at Wisdom (Articles)]. Yakutsk, SMIK-Master Poligrafiya Publ., 2012. 44 p. (In Russ.)
34. Sleptsov E. P., Egorova A. E. *Urung Aiyy Toyon as a Key Male Image of Patriarchal Yakuts Mythology*. In: *Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* [Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology], 2020, no. 2 (28), pp. 141–148. DOI: 10.23951/2307-6119-2020-2-141-148 (In Russ.)
35. Suzdalova U. P. *Semantics of the Image of an Eagle in the Traditional Culture of the Yakuts*. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* [Vestnik of Saint-Petersburg State University of Culture], 2020, no. 4 (45), pp. 104–110. DOI: 10.30725/2619-0303-2020-4-104-110 (In Russ.)
36. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut Folklore]. Yakutsk, Bichik Publ., 2008. 400 p. (In Russ.)

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR**

**Сатанар Марианна Тимофеевна, Marianna T. Satanar**, PhD (Филологический кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора «Олонховедение», Научно-исследовательский институт Олонхо, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова (ул. Кулаковского, 42, г. Якутск, Российская Федерация, 677000); ORCID: 0000-0002-3546-7343; e-mail: satanar68@mail.ru.

logy), Researcher of Sector “Olonkho Studies”, Olonkho Research Institute, The Ammosov North-Eastern Federal University (ul. Kulakovskogo 42, Yakutsk, 677000, Russian Federation); ORCID: 0000-0002-3546-7343; e-mail: satanar68@mail.ru.

**Поступила в редакцию / Received** 01.06.2022

**Поступила после рецензирования и доработки / Revised** 01.08.2022

**Принята к публикации / Accepted** 18.08.2022

**Дата публикации / Date of publication** 12.09.2022