

Научная статья

УДК 398.22(=512)(571.1/.5)

DOI 10.25587/2782-4861-2025-3-100-114



ЭПОСЫ ОЛОНХО И НИМКАН В КОНТЕКСТЕ ЗНАКОВЫХ СИСТЕМ

М. Т. Сатанар

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

e-mail: satanar68@mail.ru

Аннотация. Настоящая статья посвящена исследованию коммуникативного аспекта устного народного творчества. Проблема изучения взаимосвязей эпических произведений якутов и эвенов на уровне знаковых систем и в якутской, и в тунгусской эпосоведческой науке еще не была полем специального изучения. Предметом настоящего исследования предстают единицы содержания текста – темы, эпические концепты, мотивы и формулы, а также средства их выражения – языковые метафоры, символы, коды. Материалами исследования выбраны лучшие образцы эпических памятников эвенов и якутов. Цель работы – выявить и проанализировать типологические схождения в семиотических системах эвенского нимкан и якутского олонхо. В решении поставленной цели применяются структурно-семантический, лексический и сравнительный анализы, методы герменевтики, обзора, описания и обобщения. Ведущим подходом послужил информационно-семиотический подход. Семиотический анализ единиц эпических текстов позволил увидеть подбор бинарных оппозиций, в которых вырисовываются специфические черты знаковых систем эпосов, демонстрирующих фрагменты природного ландшафта, видов хозяйственной деятельности, реалий материальной культуры эвенов и якутов. Сравнимые единицы плана содержания эпических текстов имеют различия в размерах репрезентации, степенях развернутости, количественных и видовых категориях кодирования, которые, тем не менее, отражают тождественность в выборе объектов семиотических кодирований, инвариантные применения формул в мотивах, аналогичность процесса метафоризации, что и предстает индикатором устойчивых связей между эвенскими и якутскими традициями. Полученные результаты требуют внимания и дальнейшего пристального изучения в направлении поиска исторического или историко-генетического обоснования этих связей, способных ответить на вопрос: объясняются ли сходства общностью архаического мифологического сознания или влиянием одного эпоса на другой, общими историческими корнями, что и обозначает перспективы последующих исследований.

Ключевые слова: мифология; семиотическая система; якутское олонхо; эвенский нимкан; структура; символ; бинарные оппозиции; метафора; знак; код

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

Для цитирования: Сатанар М. Т. Эпосы олонхо и нимкан в контексте знаковых систем. *Эпосоведение*. 2025;3(39):100–114. <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-100-114>.

Original article

The epics of Olonkho and Nimkan in the context of sign systems

Marianna T. Satanar

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

e-mail: satanar68@mail.ru

Abstract. This article is devoted to the study of the communicative aspect of oral folklore. The problem of studying the interrelations of the epic works of the Yakuts and Evens at the level of sign systems in both

© Сатанар М. Т., 2025

© Satanar, M. T., 2025

Yakut and Tungus epic studies has not yet been a field of special study. The subject of this study is the units of text content – themes, epic concepts, motifs and formulas, as well as the means of their expression – linguistic metaphors, symbols and codes. The best samples of Even and Yakut epic monuments are chosen as the materials of the study. The aim of the work is to identify and demonstrate typological similarities in the semiotic systems of the Even nimkan and the Yakut olonkho. To reach the goal, the structural-semantic, lexical and comparative analyses, methods of hermeneutics, review, description and generalization were used. The information-semiotic approach served as the leading approach. The semiotic analysis of the units of epic texts allowed us to see a selection of binary oppositions, in which the specific features of the sign systems of epics, showing fragments of the natural landscape, types of economic activity, and realities of the material culture of Even and Yakut people, emerge. Comparable units of the epic texts' content plan have differences in the size of representation, degrees of deployment, quantitative and species categories of coding, which, nevertheless, reflect the identity in the choice of objects of semiotic coding, invariant use of formulas in motifs, similarity of the metaphorization process, which is an indicator of stable links between Even and Yakut traditions. The obtained results require attention and further close study in the direction of searching for historical or historical-genetic justifications for these connections, capable of answering the question: are the similarities explained by the commonality of archaic mythological consciousness or the influence of one epic on another, common historical roots, which indicates the prospects for subsequent research.

Keywords: mythology; semiotic system; Yakut olonkho; Even nimkan; structure; symbol; binary oppositions; metaphor; sign; code

Funding: The study was carried out within the framework of the research project of the North-Eastern Federal University “Cultural universals and regional-local uniquenesses of Yakut epic tradition: interdisciplinary research, digitalisation, popularisation technology”.

For citation: Satanar, M. T. The epics of Olonkho and Nimkan in the context of sign systems. *Eposovedenie*. 2025;39(3):100–114 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2025-3-100-114>.

Введение

Вопрос преемственности и взаимовлияния эпических традиций якутов и эвенов, издавна связанных непрерывной линией исторического развития, был и остается одним из насущных проблем как в якутском, так и в тунгусском эпосоведении. Внимание фольклористов в основном сфокусировано на текстологических, языковых параллелях, сходствах в бытовании эпосов [1; 2; 3; 4; 5; 6]. Не получает пока должного освещения и изучения соотношения якутско-эвенских связей на уровне семиотических систем текстов эпосов. Между тем, известно, изучение организации эпоса как коммуникативного феномена важно для понимания внеязыковой информации (когнитивные процессы, архетипические структуры). Приоритетным также в современных исследованиях фольклора обозначаются «предтекстовые формы, интертекстуальные и контекстные отношения» [7, с. 126]. Отмеченное затрагивает сложную проблему соотношения эпического текста и сознания человека. Итак, настоящая работа преследует цель зафиксировать факты взаимных связей текстов якутского эпоса олонхо и эвенского нимкан в ракурсе их знаковых систем. И отправным моментом исследования служит тезис А. А. Потебни о том, что «Мифология есть история мифического мирозерцания, в чем бы оно не выражалось: в слове и сказании или в вещественном памятнике, обычае и обряде» [8, с. 426].

Теоретической базой исследования послужили: эволюционно-генетическая концепция А. Н. Веселовского [9], в котором ученый рассматривает многослойный состав эпоса через призму «знаковой системы с организованной поэтикой и сюжетно-композиционной структурой» [10, с. 5]; положения Е. М. Мелетинского об исторической динамике эпических традиций [11]; принципы структурно-семиотического изучения содержания эпоса, развиваемый в трудах сотрудников Московского семиотического круга [12; 13]; научные изыскания Л. Л. Габышевой [14] о семантических особенностях слова в текстах эпоса олонхо. Якутское олонхо и эвенский нимкан принято относить к архаическим эпосам в силу наличия в них сильной мифологической канвы [15, с. 222–348; 16], которая предстает благодатной почвой для изучений «древнейших

элементов» [11, с. 364]. Материалом исследования выбраны тексты лучших образцов эпосов якутов и эвенов: «Нёлтэк» колымской эпической традиции – и по содержанию, и по поэтике отвечающий классическому образцу нимкан [17, с. 12], он записан в 1975 г. в Среднеколымском улусе ЯАССР (ныне Республики Саха (Якутия)), Ж. К. Лебедева считает колымскую эпiku наиболее архаичной [16, с. 16]; олонхо «Могучий Эр Соготох» вилюйской локальной традиции, записанное в 1982 г. и вошедшее в академическую серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (1996); олонхо «Элик Боотур и Нигыл Боотур» центральной традиции, записанное в 1896 г. и включенное в серию «Образцы народной литературы якутов» Э. К. Пекарского (1910); олонхо «Старик со старухой» северной традиции, фиксированное в 1890 г., вошедшее в «Образцы народной литературы якутов» под редакцией И. А. Худякова (1913). Подход в выборе текстов основывается на стремлении охватить все эпические традиции сказительского искусства якутов (северную, центральную, вилюйскую [4]), записанные в разные временные периоды с целью получить более общую картину выявляемой взаимосвязи.

Структура эпического мироздания

Экспозиционные части нимкана и олонхо, представляющие собой статические описания пространства будущих эпических событий и героя, отличаются, прежде всего, по объему. В тексте «Нёлтэк» разворачивание картины мира осуществляется предельно кратко: «Жили эвены... Лето они проводили на вершинах гор. Взглянешь направо – будто горы покрыты разнообразными цветами – так много пестрых оленей было, если взглянешь налево – будто горы покрыты снегом – столько много было у них белых оленей» [18, с. 329].

Вертикальная и горизонтальная структуры эпического пространства позиционируются образом горы (гора является пространственным «аллообразом» мирового древа – священной вертикали, моделирующей мир [13, с. 210]), форма которой предстает геометрическим кодом. Известно, что ментальный образ мира в представлениях тунгусо-маньчжуров имел «пространственно-временную геометрическую форму выражения» [19, с. 67]. Разворачивание горизонтальной структуры реализуется посредством «оглядывания» и последовательного перечисления направлений света (справа, слева), предполагающего наличие четверичного членения пространства (передний → задний → правый → левый). При этом важно, что сам сказительский прием «оглядывания» с разных сторон «справа → налево» отмечает установление сакрального центра мироздания. В научной литературе отмечается, что в эвенских воззрениях «восток и запад были начальной и конечной точками траектории движения Солнца: *нюлтэн хиптун* (солнце встает) – восток; *нюлтэн тыкэмэин* (солнце садится) – запад» [20, с. 25]; «мировая гора делит мироздание на две половины – восточную солнечную и западную лунную» [19, с. 72]. Отсюда, очевидна двоичная система символических классификаторов, вытекающая из расположения сказителя перед восходом светила – соответствие правого/левого в модели тела с оппозицией юг/север в направлениях света. Дополнительным аргументом можно обозначить и пространственную ориентацию у эвенков: «словом *антыки* (вправо) назывался юг, словом *сэгдэндэ* (спина) назывался запад, словом *дюлэски* (вперед) – восток» [21, с. 183], на основании утверждения, что этногенез эвенов связан с «ранней этнической историей эвенков» [16, с. 9]. Далее, цветовая символика оленей транслирует также соответствие сторонам света: цветовой эпитет «пестрый» (подразумеваются разные цвета) имплицитно южную сторону, «белый» – северную¹. Здесь нетрудно заметить наличие ментальной схемы древнего мышления, основанной на логике бриколажа (по К. Леви-Строссу) путем «примирений» полярных оппозиций юг/север, свет/тьма, жизнь/смерть и т. д. В таком ракурсе интересным представляется тождественность репрезентации горизонтальной структуры эпического пространства у эвенов с горизонтальной системой координат эпического мироздания тувинцев: «В краю, где [горы] Шил-Даг, Шилен-Даг, / Жил хан... / Были у него / [Кони] разных мастей, / Выпасаемые на южном склоне, / И многие тысячи

¹ «Слова *ингэньгидэ* 'север' от *ингэнь* – стужа, холод, мороз» [20, с. 25], вызывающий коннотации с белым снегом.

пегих [коней], / выпасаемых на северном склоне» [22, с. 55]. Семиотический анализ фрагмента представлен в другой работе автора [23, с. 218]. Здесь уместно вспомнить научные изыскания Г. М. Василевич о генезисе эпического жанра тунгусов: «общие поэтические традиции складывались в глубокой древности, когда тюрко-монголоязычные племена были такими же охотниками, как и тунгусоязычные, и скотоводство у них еще только зарождалось» [16, с. 8]. Сказанное можно дополнить предположением Е. М. Мелетинского о том, что развитие богатырской сказки народов Севера (эвенов, эвенков) происходило под прямым влиянием тюрко-монгольского эпоса [24, с. 44]. Отмеченная проблема остается открытой для будущих исследований.

Возвращаясь к анализируемой теме, заметим, что и образ оленя (см. выше пример), в качестве зооморфной формы архаического восприятия мира, наделен космическим статусом. Так, главный помощник Нёлтэк – мифический олень, предстает демиургом-создателем природного ландшафта, людей-эвенов, зверей и птиц, культурных построек. Приведем фрагмент монологической речи оленя перед смертью: «Шкуру мою повесишь на тальнике, / сказав, “Будь моим домом”, хор-хор, / чтоб эвены всегда имели дом. / Раскидывая внутренность мою, хор-хор, / скажешь, “Пусть вырастут олени”. / Кости мои раскидаешь, хор-хор, / они превратятся в горы. / Шерстинки мои пусти по ветру, хор-хор, / они превратятся в птиц и птичек. / Ложась спать, положишь, хор-хор, / на правой стороне сердце мое, / а почки мои – налево от себя» [18, с. 356].

Заметим, сердце оленя наутро превращается в сильного мужчину (мужа), а почки – в детей (мальчика и девочку) героини Нёлтэк, от которых собственно и продолжается род людей-эвенов [Там же, с. 357]. В знаковой организации пространства правая сторона связана с мужским началом. В объяснении применения соматизма «сердце», анимистические представления эвенков о помещении человеческой души в сердце [21, с. 225] дают основание предположить, что здесь речь идет о местоположении жизненного начала. С другой стороны, соматизм может указать и на метафорический смысл объекта любви Нёлтэк, того, кому отдано ее сердце – мужу. Соматическая метафора почек (уподобление детей почкам) может иметь глубинные связи с древними представлениями эвенов о священном дереве (известен миф о появлении людей и оленей из березы [25, с. 76]).

Трехчастность вертикальной структуры мира становится явным в завязке сюжета, когда отцом главной героини объявляется соревнование за руку и сердце Нёлтэк: «С разных концов земли приехали люди на соревнование. Приехали с Верхней земли из трех знаменитых родов, с трех сторон Средней земли и трех слоев Нижней земли самые богатые и умные молодцы» [18, с. 330]. Итак, гора служит главным организующим элементом эпической модели мира нимкана, в трехмерной проекции представляющий собой форму пирамидальной конструкции.

Объем зачинов олонхо может превышать целое сказание эвенской традиции, и его принято считать основным признаком жанра эпоса олонхо [26, с. 11]. Экспозиционная часть состоит из комплекса статических описаний пространственных элементов, вложенных друг в друга (в направлении от крупного к мелким), центры которых совпадают с центром мироздания: родная страна героя → мировое древо → подворье, коновязь → жилище → очаг [27, с. 38]. При этом важной темой вертикального моделирования априори выдвигается священное дерево (контаминируемое с коновязью), соединяющее три мира олонхо. Заметим, в композиционно автономном зачине, мотивы-описания (Б. Н. Путилов) предстают предметом «прямого повествования» олонхосута-сказителя, что становится очевидным из следующих строк: *Бу алаас эбэ хотуммун / Эргийэр кишингэр, / Кэдэйэр саалыгар / Киирэн эрэ тураммын, / Тиэрбэс харахпынан / Көрөн дьэргэлдьиттэхпинэ, / Тэргэн кулгаахпынан / Истэн сэргэлдьиттэхпинэ* [28, с. 82, 84] – ‘На этот почтенный алаас² / на его вращающуюся середину, на его выгибающуюся холку / встав, / своими глазами-кольцами / быстро вокруг посмотрев, / настороженными ушами / чутко вслушавшись’ [28, с. 83, 85].

² Алаас – поляна, круглое поле или луг с озером.

Здесь очевидна также апелляция к сакральному центру мира. Описание элементов горизонтального пространства реализуется путем применения того же сказительского приема, а именно «оглядывания» и «перечисления» четырех сторон света: *Арбаа диэки өттүн / Эргитэ көрөн кээспитим, / Арабас сылгым / Арбаһын түүтүн / Адаарыччы тунпун курдук. / Ардай хара тыалар / Арытыалаан үүнэн кирибиттэр эбит. / Хоту өттүн / Эргитэ көрөн кээспитим, / Куба көтөрүм / Хотобойун түүтүн / ... / Илин өттүн / Эргитэ көрөн кээспитим, / Эрдэбэс көтөрүм / Түөһүн түүтүн / ... / Сожуруу өттүн / Эргитэ көрөн кээспитим, / Сур сылгым / Сургуннабын түүтүн / ...* – ‘Западной стороны / окрестности оглядев, я увидел: / будто у рыжей моей лошади / гривастую холку / взьерошили-вздыбили – / черные леса-перелески / окружили его, оказывается. / Северной стороны / окрестности оглядев, я увидел: / будто у лебедя-птицы / маховые перья / ... / Восточной стороны / окрестности оглядев, я увидел: / словно грудное оперение / глухаринной самки / ... / Южной стороны / окрестности оглядев, я увидел: / словно пучки волос на хребте / бурой моей лошади / ...’ [Там же, с. 84–85].

Как видно, на поверхностном уровне эпическая формула основывается на ритмико-синтаксическом параллелизме и аллитерации (см. язык оригинала), относящихся к «уровню поэзии» [29, с. 232]. На глубинном уровне смысл текста отражает соотнесенность четырех направлений света с цветовыми и зооморфными символами (уровень мифологии): оппозиция запад/восток коррелирует с противопоставлением рыжая (желтая)³ лошадь/глухарь; семантические полюса север/юг – с оппозицией лебедь/бурая лошадь. Запад как сторона света (сторона захода солнца) находит мифологическое тождество со временем года – осенью – временем увядания природы, следовательно, логичным предстает соотнесение рыжего (желтого) цвета с западом. Образ глухаря как орнитоморфного символа в народной традиции наделен положительной коннотацией, связываясь с образом таежной благородной птицы⁴ и т. д. Выделенные символические содержания сторон света, содержащие цветовой и анимальный коды, проанализированы Л. Л. Габышевой [14, с. 26–108]. Мы лишь добавим, что формула содержит также антропокосмическую метафору (холка, хребет) в образе коня. Последнее тоже не случайно, лошадь также наделена космическим статусом: в текстах якутского эпоса встречается уподобление Вселенной жеребцу *айгыр силик* [30, с. 13], известен также сюжет древнего мифа о том, что в начале времен богом был сотворен конь, от которого далее произошел полуконь-получеловек, и только затем от последнего появился человек [31, с. 253]. Примечательно, что в функциональном плане все экспозиционные мотивы (описаний древа, страны, подворья, жилища и т. д.) имеют тенденцию вновь и вновь воспроизводить модель мироздания олонхо, а пространственные элементы каждый раз актуализируют сакральный центр, включаясь друг в друга. Описания, при этом, традиционно обладают богатой символикой, сложной метафоризацией, к примеру, вот как описывается внутренняя планировка жилища богатыря: *Ханас диэки олорор киһи хардьан кыыл саҕа буолан көстөр, кэтэбэриин олорор киһи кэбэ кыыл буолан көстөр, уҥа диэки олорор киһи улар кыыл саҕа буолан көстөр, суол ааныгар олорор киһи сур кыыл саҕа буолан көстөр отут уорбалаах көҥдөй көмүс уорук балаһаннаах үһү* [32, с. 169] – ‘Человек, сидящий на левой стороне балагана, кажется величиною с пеночку-зарничку, человек, сидящий в глубине, кажется – с кукушку, человек, сидящий на правой стороне, кажется размером с глухаря, человек, сидящий у входа – с ворона, – вот такой серебряный балаган-юрту, виднеющийся насквозь, величиною в тридцать верст, имел, говорят’⁵.

³ *Арабас* – светло-желтый. См.: Толковый словарь якутского языка / под. ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. С. 519; «Имя *арабас* ‘желтый’ (<*saryu + us – аффикс ослабления качества)» применяется в фольклорном тексте в значении ‘седой’, ‘старый’ [14, с. 55].

⁴ Добывание глухаря служило знаком благосклонного отношения духа-хозяина темного леса *Баай Байанай* – самого главного из «эсэксэнов»; духом-покровителем глухарей являлся *Төҥүргэстэх эсэксэн*. См.: Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. Москва; Ленинград, 1949. С. 268–269.

⁵ Здесь и далее перевод автора.

Наблюдаемая в формуле метафорическая перекодировка космологической структуры, согласно Л. Л. Габышевой, интерпретируется так: друг против друга располагаются орнитоморфные символы, воплощающие темные и светлые силы (противостояние двух начал), так, пара «глухарь-ворон» содержит положительные коннотации, соответствуя южной и восточной сторонам света, пара «птица зарничка-кукушка» – отрицательные, соотносясь с северным (левым) и западным (глубиной юрты) пространственными направлениями [14, с. 82–108]. В дальнейшем развитии сюжета, трихотомическое деление вертикального пространства может актуализироваться и в мотиве сватовства, к примеру: *Үөһээ буолабына үс хартыгастаах үрдүк манган халлаан үтүөлэрэ үмүөрүйэн түспүттэр, Орто дойду дуолан бухатыырдар чугулаан муньустубуттар, Аллараа дойду Арсан Дуолай аймахтара, Түһнэри Буруунах эмээхсин ырчаттара... күөрэйдэн тахсыбыттар эбит* [32, с. 245] – ‘Сверху, с трехслойного белого неба лучшие столпившись, спустились, со Среднего мира громадные богатыри собрались, с Нижнего мира родичи Арсан Дуолай, дети Түһнэри Бурунгах... поднявшись объявились’.

Итак, резюмируя, подчеркнем: в якутском олонхо геометрическая форма модели мира функционирует также имплицитно, ее строение было поэтапно реконструировано в предыдущих работах автора настоящей статьи в виде пирамидальной модели в трехмерной проекции [33].

Эпизоды мотива сватовства

Соревнование женихов предстает формой сватовства в обоих эпосах, и сбор претендентов-соперников, а далее и их состязания разворачиваются в стране невесты. В нимкане «Нёлтэк» повествуется: «Назавтра они объявили всем, что дочь их выйдет замуж за того, кто луком ее отца попадет в кость подкопытного сустава оленя и назовет одновременно ее настоящее имя... С разных концов земли приехали люди на соревнование. Приехали с Верхней земли..., с трех сторон Средней земли и трех слоев Нижней земли... Старик, взяв с лабаза аркан и лук, ... поднялся на вершину сопки и нашел глыбу камня, равную величиной двум бодающимся лосям... Затем, когда старик, собрав аркан длиной в тридцать маховых саженей, закинул его – лишь свист послышался. Там, где упал конец аркана, старик поставил ветвистый рог лося, равный по высоте огромному дереву. Повесил там кость подкопытного сустава оленя» [18, с. 330].

В примере, прежде всего, обратим внимание на этимологию имени девушки, манифестирующей ее божественную суть (солярные черты): «Нолтэк образовано от эвенского “нолтэн” – ‘солнце’ и означает ‘солнечная’» [34, с. 2483], что подтверждается и в песнопении отца невесты: «Наша красивая дочь / названа именем солнца – Нёлтэк» [18, с. 338]. Кульминацией сватовства, как видно, отмечается стрельба из лука в кость подкопытного сустава оленя, подвешенного на ветвистом роге лося, и этот фрагмент, на наш взгляд, оказывается предельно нагруженным мифологическими символами. Уже сам факт стремления соперников попасть в кость, при благоприятном исходе которого победитель женится на красавице, позиционирует семантическую тождественность Нёлтэк и кости подкопытного сустава оленя. Эту «вещную метафору образа»⁶ (О. М. Фрейденберг) можно расшифровать следующим образом: олень – творец окружающего мира, согласно содержанию общеэвенского космогонического мифа [35, с. 112]; соматизм копыт (пятки) в представлениях эвенов, по всей вероятности, связан с понятием души: в погребальном обряде «колымские эвены прорезали отверстия в пятках обуви» [Там же, с. 116], веря, что душа «выходит» из тела через ноги [36, с. 27]; согласно М. Элиаде, символика кости (скелета) как первичная материя в шаманской картине мира связывается с душой, воспринимаясь в качестве ее хранилища [37, с. 37–40]; лексическая связь между словами «*оме* – “утроба, матка”, *оми* – “душа”, *умигдэ* – “самка копытных животных”, *омокта*

⁶ «В “первобытном” неодушевленном мире мы имеем... “мертвую драму”, некий жанровый “натюрморт”, где налицо те же семантические признаки (образ и его метафористика), что и драме одушевленной. Вещь как мертвая драма в неподвижном виде содержит в себе процессуальность образа... – образа, который всегда может быть для нас транскрибирован в движение и действенность поступка или сюжета». См. подробнее: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Москва: Лабиринт, 1997. С. 180.

– “яйцо”, *омо* – “гнездо”, *омог* – “род”» [19, с. 292] может отражать символизм восприятия в мифопоэтическом сознании образа матери-оленихи, связанного с образом плодоносящего женского начала (косвенно, возможно, указанная связь закодирована и в встречающихся у эвенов амулетах – хранителях семейного благополучия в виде «связок копыт новорожденных оленят» [35, с. 122]); семантическое родство между словами «очаг, жилище, народ, семья, род», к примеру, слово «*залан* – “сустав, колено, поколение”» [19, с. 417] в тунгусской лексике также может иметь семантическую подоплеку связи с культом плодородия. Добавим, в народе о девушке, достигшей совершеннолетия, говорили «тело возмужало, суставы укрепились» [16, с. 43]. В связи с выделенной семантической цепью «олениха как копытное животное → утроба, матка → плодоносящее женское начало → душа» заметим, что дополнительным аргументом могут служить и данные писаниц, датируемых поздненеолитическим периодом. Речь идет о космогонических представлениях лесных юкагиров (оулов) верхней Колымы⁷, отражающих историческую сопряженность культа копытных (земля/небо как лось/олень) с культом личинки-червя (эмбриона, ниспосланного сверху в виде благодатного дождя), объясняющего происхождение человека [38, с. 39]. Итак, вещь (предмет), подвешенный отцом Нёлтэк, в пространстве между верхом и низом (в воздухе между небом и землей) предстает вместилищем *оми* – «души» красавицы, готовой к замужеству, при котором состояние подвешенности демонстрирует, с одной стороны, ее труднодоступность, с другой – невинность, божественную чистоту, безгрешность, еще не соприкоснувшуюся с земными нечистотами. Неслучайным оказывается и образ ветвистого рога лося, на который собственно и вешается анализируемый предмет. Так, в мифологических представлениях аборигенов Севера зооморфной ипостасью матери-земли являлась гигантская мать-лосиха (олениха) [39, с. 18], ветвистые рога которой при дальнейших исторических изменениях мифологических уровней мировосприятия были трансформированы в образ мирового древа⁸. Примечательно, что отголосок их глубокой генетической связи⁹ сохранен в поэтике текста в виде «ветвистый рог лося, равный по высоте огромному дереву» [18, с. 330]. Таким образом, статический образ Нёлтэк сосредотачивается в самом центре мироздания – на роге лося, служащем порталом между мирами.

Статическому образу невесты, далее, противопоставляется динамический образ жениха (старика-черта), позиционируемый выстрелом из лука: «Опять пришла очередь стрелять старику. Он вдруг стал отчего-то бойким, не стал стесняться никого. Быстро схватил лук, окинув взглядом всех вокруг, тех, кто смеялся и шутил над ним, и выстрелил, сказав: “Нёлтэк!”», и – попал в самую середину кости подкопытного сустава, которая висела на роге лося» [Там же, с. 334]. Стрела олицетворяет собой мужское начало, и попадание в цель обозначает соединение мужского и женского начал, равноценное оплодотворению космического лона [27, с. 148].

Далее, рассмотрим фрагмент речи отца невесты в якутском олонхо: *Онуоха мин хайаларыгар [да] бизриминэ олоробун. / Бицргэстэригэр бизрдэхпинэ / өс бөбө үөдүйүүһү, / ... Оол туһуттан көмүс биэбэйим оботун / сүрүн-кутун кыһыл көмүс сыбай гынаммын, / ап-чалахай былыты атахтаан, / ... илин эбэрдэлээх манган халлаан / бэтэрээнни энгийэтигэр, / собуруунгу сордоох халлаан / бэтэрээнни энгийэтигэр / алгыс албаан, тыл этэн, / ким эрбэх эпчиннээх, тарбах талааннаах, көрөр харах кырабылаах, / ... төбөтүнэн хайа ытан, / ортотунан быһа ытан ылбыт – / оол киһи ойох ылыах ыйаахтаах* [32, с. 219] – ‘Притом не решил еще, кому отдать дочь свою. / Если предпочту кого-то, / возникнет брань и ссора, / ... Вот поэтому благославив, произнеся сокровенные слова / обратил душу своей доченьки в золотой шар, / и поместил на голубое облако, / ... что на передней стороне / белого восточного неба, / на передней стороне / горемычного южного неба. / Если тот, кто обладает сильным пальцем, метким взором, / ... прострелит верхушку, / пробьет насквозь шар – / Пусть за того по жребии судьбы и выйдет замуж она’.

⁷ Эпос «Нёлтэк» представляет колымскую эпическую традицию.

⁸ «Рога как мировое дерево» – см. подробнее: [19, с. 80].

⁹ О связи между мифологией и художественным средством (сравнением) см. подробнее: [29, с. 232].

Как видно, претендентам в женихи задаются те же «задачи», что и в эвенском нимкане. Семантически тождественными в символизации отмечаются: ситуация помещения «вещной единицы образа» в воздухе между небом и землей; уподобление невест «вещицам» (О. М. Фрейденберг); действие стрельбы из лука. В олонхо семантика образа красавицы также раскрывается из этимологии имени: *Обонньордоох эмээхсин икки бааллар үһү. Күнгэ көстүбэт Күн Туналынса буолбут кыыстаах буолбуттар үһү* [40, с. 51] – ‘Жили говорят, старик со старухой. И была у них дочь по имени Кюн Туналынса, не показывающаяся на солнце’, – где имя эпической красавицы в переводе буквально означает ‘сверкающая словно солнце’. Однако в олонхо, семантика может позиционироваться в различных вариантах, к примеру: *Бу кэннинэ бу кыыстарын үс хат үрүг көмүс чулаан иһигэр саһыаран сытыараллар: “харахтаах көрбөтүн” диэн, “кулгаахтаах истибэтин” диэн, “тыллаах эпэтин” диэн хаайан сытыарбыттар* [Там же, с. 52] – ‘Дочь свою они заключили-спрятали в трехслойном серебряном чулане, чтобы “имеющий глаз да не видел”, “имеющий уши да не слышал”, “имеющий язык не говорил [о ней]’.

Смысловая парадигма ее упрятанности (в чулан), усиливаемая ситуацией «не показывания на солнце» дублируется и в описании одежды типа *толбоннооххо сууламмыт, килбиэннээххэ кистэммит, саарбаҕа сасыт* [32, с. 219] ‘спрятанная в мех соболя, закутанная в мех рыси’, а ее солярные черты (качество прозрачности, чистоты, белизны) – в описании красоты эпической невесты: *кулгаахтыын кубаҕай маҕан, сирэйдиин ситэ маҕан, ... танас бүтэй этэ туналыһан көстөр, эт бүтэй силиһтэ дьалкыйан көстөр* [Там же] ‘с ушами бледно-белыми, с лицом совершенно белым, ... с просвечивающейся сквозь одежду плотью, с виднеющимся сквозь плоть дрожащим костным мозгом’.

Нож как метафора мужского начала

Знаком-заместителем мужского начала в нимкане предстает образ ножа, который, собственно и как образ стрелы, оказывается вместилищем души суженого Нёлтэк. Обратимся к тексту: «Нёлтэк совсем не хотела, чтоб муж ее ушел на войну, но не пускать его было нельзя. Муж говорит ей: – Я все равно приду, тиргаки, / если не умру, тиргаки, / мою смерть узнаешь, тиргаки, / по этому ножу, тиргаки! / Сказав это, воткнул он нож в дерево, стоящее у священного места. Затем заговорил дальше: – Если умру на войне, тиргаки, / заржавев с середины, сломается он, тиргаки. / Если ничего не случится – / будет таким, тиргаки. / Постоянно следи за ножом, тиргаки!» [18, с. 346].

Это символическое представление, связанное с ножом, в тандеме с действием вонзания в коновязь-сэргэ (аналогом мирового древа) обнаруживается и в текстах олонхо [41, с. 43; 200]. Согласно С. Ю. Неклюдову, нож как чудесный предмет, связывается с «внешней душой» мужчины посредством «симпатически-мантической» связи [42, с. 65–75]. В связи с темой вышеотмеченного сватовства, интересно, что в олонхо встречаются и мотивы, когда эпическая героиня по совету коня «самопросватывается» (Б. Н. Путилов) за мужчину путем кражи у него ножа: ... *бу ата тыллаах: – “ол отуулаах киһи көмүс кыыннаах быһаҕа баар буолуоҕа, ону уоран бар!” – диэбит*» [40, с. 58] – ‘... конь говорит: – “вон, у того человека, кто развел огонь в поле, имеется нож в серебряном ножне. Укради его!” – сказал’. Мужчина, увидев пропажу, пускается в погоню за девушкой, догнав, влюбляется в нее, и они начинают жить вместе.

Эпизоды мотива выбора предназначенного оленя (коня)

В эпических текстах эвенов и якутов тождественными оказываются и сюжетные реализации идеи «преопределения свыше судьбы», наблюдающейся в мотиве выбора предназначенного божествами помощника героине (герою). Рассмотрим разворачивание схемы этого мотива в эвенском эпосе: «Отец девушки сказал, чтоб пригнали оленей... Наш эвен закинул аркан, но поймал двухлетнего теленка – тощего, поедаемого личинками овода. Закинул второй раз аркан и поймал того же самого тощенького олененка... Затем третий раз, ... Старик рассердился, даже не отвязав аркан, силой поволок олененка по земле и привязал так, что передние ноги не доставали до земли. “Подохни до завтра”, – сказал старик» [18, с. 334].

Однако за три дня олененок превращается в неопишимо красивого оленя размером с большого лося [Там же, с. 338], и его истинную суть и назначение отец невесты осознает только на следующее утро, что понимается из его речи, обращенной к дочери: «Манданя-манданя! Но оленя твоего тоже / бог указал, видимо, / за одну ночь он / неузнаваемо изменился» [Там же, с. 335].

Такая же схема разворачивается и в якутском олонхо, в фрагменте, когда красавица Кюн Туналынгса в смятении от вынужденности стать невестой злого абаасы, выходит на обширную поляну в поисках назначенного коня: *Көмүс сулардаах быаны ылбыт, тахсыбыт. Сыһытыгар киирбит, абыс салаалаах аар куударалаах маһыгар киирэн өгөнөн турбут.* – “*Абыс атахтаах анала буоллум!...*”. *Бу көмүс сулардаах быатынан:* – “*Уйгу быянгар, кэтит кэһиһэр аналлаабым түбэс!*” – *иньэ диэн баран бырахпыт. Таабылаах убаһаба кэтэрдэ түспүт* [40, с. 54] – ‘Взяла серебряный недоуздок-веревку и вышла на поляну. Прислонившись к восьмиветвистому кудрявому дереву сказала: – “Судьба моя стать суженой восьминогого!...”. Закинула веревку сказав: – “Коль предначертано мне стать счастливой, попадись назначенный!”. Видит, накидывается недоуздок на линяющего жеребенка’.

Далее, жеребенок просит девушку не выражать недовольство и запереть его в трехгранный амбар. На следующее утро, проснувшись, она видит, что жеребенок превратился в прекрасного жеребца [Там же, с. 55]. В примерах, способность героинь опознать за кажущейся внешней невзрачностью назначенных им волшебных помощников связан с умением увидеть «истинную суть» вещей. Противоположным полюсом этой идеи «зоркости» т. е. умения «видеть невидимое», по мнению С. Ю. Неклюдова, служит идея «просвечивания» у эпической красавицы сквозь одежду плоти, сквозь плоть костного мозга (см. выше) [42, с. 69].

Эпизоды описания страны Нижнего мира эпического мироздания

Обратимся к тексту нимкана «Нёлтэк»: «Видит Нёлтэк, что все кругом изменилось, земля другой стала. Леса и травы совсем не такие зеленые. Небо какое-то серое, а солнце, как луна, мутное, еле-еле светит... Старик-черт, дойдя до какого-то пригорка, остановился. Из-под бугорка шел дым и распространялся вокруг зловонный и неприятный запах» [18, с. 343]. В фрагменте образ эпического мира злых начал передается посредством ландшафтного, природно-климатического и обонятельного кодов. Важно, что по ценностной шкале отрицательная маркировка этой страны семантически противопоставляется характеристикам страны Среднего мира как солнечной и светлой, что становится понятным из речи отца Нёлтэк в мотиве прощания с дочерью: «Солнце наше улыбается с неба / нам, земным людям. / Манданя-манданя! Посылает теплые лучи / нашей красивой Нёлтэк, / чтоб ее жизнь была счастливой, как небо наше, светла и красива» [Там же, с. 336].

В якутской традиции в описании картины враждебного мира к природно-климатическому коду примыкают пищевой и звуковой коды: *Аллараа дойдуга / Түһэн киирэн барда быһыылаах. / Барбатах балык миинин курдук / Бадыа-бүдүө дойдуларынан / Батыгычыта сизэллэрэн киирэн барда. / Буспатах мунду миинин курдук / Бутугас-итигэс дойдуларынан / Буккуллан киирэн кэлбитэ. / кэлтэгэй күннээх, / Кэлтэгэй ыйдаах, / Хороннуу сүүрбүт хомурдуостаах, / Өрөҥнүү сүүрбүт үөннээх, / ... Удабан өлүү булан улуйбут / Дойдугар тийиэн кэлбитэ* [28, с. 122, 124] – ‘[Эр Соготок] в Нижний мир / начал спускаться, кажется. / По сумеречной стране, / мутной, как ненаваристая уха, / неровной рысью проехал, / по мутной, как недоваренная уха из гольяна, / мглистой стране / стал кружить-петлять. / [Здесь] и солнце щербатое, / и луна ущербная, / и жуки вприпрыжку бегают, / и гады вприпрыжку носятся, / ... в страну, где шаманки вечно воют, / он прибыл’ [28, с. 123, 125] – где перечисления названий различных насекомых (жуков, гадов и т. д.), противных природе человека, лишь усиливают восприятие отрицательного пространства. Заметим, в олонхо устойчивы наличия этиоморфных¹⁰ признаков злых существ (абаасы)

¹⁰ Как известно, в эпической традиции якутов Нижний мир с не просыхающим болотом кишит насекомыми. Этиоморфность – «остатки убитых чудовищ-абаасы превращаются в насекомых». См. подробнее: [45, с. 172].

Нижнего мира: *Кини унуобун куодаһына күн аныгытыгар дылы алчах, тыймыыт, чоху, хомурдуос, уу кыһа, үөн-көйүүр буолан сылдыаллар* [40, с. 64] – ‘А изьяны костей абаасы до сегодняшних дней существуют в виде лягушек, ящериц, водяных жуков, личинок стрекозы, всевозможных насекомых’.

Образ шаманки Нижнего мира, издающей вой, предстает негативной параллелью небесной шаманке (удаганке): если шаманка-абаасы воет, то небесная шаманка поет *тойук*¹¹ [43, с. 31; 54]. К примеру, вот как обращается к небесным шаманкам богатырь айыы: – *Күн-тойон кыһа Күөгэлдьин удабан, ... чахча бэйэжитинэн түһэнгит, ... туойар тойуккутунан, алгыыр алгыс-кытынан абыраан!* [44, с. 145] ‘Удаганка Кюегэлджин, дочь Кюн-тойона, ... наяву спустившись, ... спасите нас спетым тойук, произнесенным алгыс’.

Показательно и то, что образ волка в олонхо устойчиво связывается с миром абаасы Верхнего и Нижнего миров [45, с. 167], как на уровне мифологии, так и на уровне поэзии, к примеру: *эһэли сарылыы, бөрөлүү улуйа олорор дойдуга тиийдэ* ‘приехал Нюргун в страну по-волчьи воющую, в местность, по-медвежьи рывкающую’ [46, с. 238–239].

Эпизоды мотива поражения врага главной героини (героя)

Семантическое тождество в ракурсе исследуемой темы находит и устойчивое применение эпической формулы в мотиве поражения врага (формулы как средства передачи семантики мифа), имплицитно мифологические воззрения о богине-покровительнице деторождения Айыысыт. Так, в нимкане в развязке сюжета повествуется: «И тут порвался поводок оленя, черти со всего маха шлепнулись так, что провалились по горло в землю. Когда порвался поводок, олень взлетел вверх, неся Нёлтэк на себе. Черт-старик крикнул: Кях-ках! Когда бы то ни было, догоню тебя! / Кях-ках! Когда родится ребенок-девочка / и будет играть ножницами. / Кях-ках! Когда родится мальчик-ребенок / и будет играть, стреляя луком, / приду, приду...» [18, с. 344].

Обращает на себя внимание и фрагмент возврата черта-старика при дальнейшем развитии сюжета, в пору, когда у Нёлтэк «девочка стала играть ножницами, мальчик – луком» [Там же, с. 347]: «Нёлтэк замесила кровяную кашу. Огонь почему-то сильно задымил. Она хотела положить в огонь сухие палки, и вдруг у костра, из-под земли высунулась ручища, затем голова того самого старика-черта» [Там же, с. 348].

Здесь огонь очага как центр мироздания служит порталом (входом) между Нижним и Средним мирами. Аналогичные фрагменты присутствуют и в якутском олонхо, а именно в фрагменте предсмертной речи богатыря абаасы: «*Миигин өлөттөрөнгүн / Өрөгөйүг үрдүүрэ биллибэт. / Кыыс оҕон / Кыптыыйынан оонньуурун сабана, / Уол оҕон / Оноҕоһунан оонньуурун сабана, / Холумтанын аннынан / Хара хамсык буолан, / Көбүхөтүммүн эрэ», – диэн баран, / Хонкуйан түһэн өлөн хаалла* – ‘Убив меня, / счастье свое возвысишь ли – неизвестно. / Когда твоей дочери / ножницами играть время настанет, / когда твоему сыну / стрелами забавляться время придет – / из-под очага твоего, черным сквозняком обернувшись, / я выверну!» – сказал, и, / поникнув, умер’ [28, с. 182–183].

Стрела в мотиве сватовства (см. выше) предстает в качестве заместителя души-кут мужчины. Показательно, что в мифоритуальном комплексе якутов также душа-кут мальчика заключается в стреле лука, а девочки – в ножницах: «‘Айыысыт’ приносила “кут” мальчика, превратив ее в нож или стрелу, а “кут” девочки превращала в ножницы» [47, с. 86], о чем свидетельствует и текст олонхо: *Илин эбэрдэлээх халлаан алын саньытын диэкилтэн итии сиккирэс тыалым тыалырда... үүт кэрэ сылгы буолан Иэйэхсит хотун тиийэн кэллэ... уол оҕо сүрүн уҥа илиитигэр түүлээх ох гынан туппунт, хангас илиитигэр кыыс оҕо сүрүн илбиргэстээх кыптыый гына туппунт* [32, с. 186] – ‘С нижнего края восточного приветливого неба подул теплый ветерок... и снизошла в облике молочно-белой кобылицы Госпожа Иэйэхсит ... держа в правой руке

¹¹ *Тойук* – народная песня-импровизация, исполняемая торжественно в стиле *дьиэрэтии ырыа*. «Раннефольклорные образцы якутских стилей *дьиэрэтии ырыа* (А) и *кутуруу* (В) являются типологически аналогичными инвариантам мелоформ белого и черного шаманизма у других сибирских народов». См.: [43, с. 57].

душу-кут мальчика в виде стрелы с конскими волосами, держа в левой руке душу-кут девочки в виде ножниц с подвеской⁷.

Здесь цветовой эпитет кобылицы «молочно-белый» транслирует знак ее принадлежности Верхнему миру небожителей. В знаковой организации пространства оппозиция правая/левая сопрягается с мужским/женским. Семиотически нагружен и образ стрелы с волосами из конской гривы, транслирующий функционирование семантической цепи «мужское начало – вертикальная структура мира, позиционируемая нечетным числом “три” – образ коня как знак мужской культуры – верхняя часть (голова) коня». Резюмируя подчеркнем: исследователи едины во мнении, что древний культ Айыысыт и у эвенков, и у якутов сходен, как в содержательном, так и в функциональном аспектах [48, с. 74; 19, с. 285].

Заключение

Семиотический анализ эпических текстов нимкана и олонхо позволил эксплицировать организацию глубинных сообщений, отражающих устойчивость связей на уровне их знаковых систем. Так, в мифологических пластах архетипами сознания (докодовыми структурами) обозначаются: трехчастность вертикальной и четырехчастность горизонтальной структуры эпических миров, пирамидальная модель устройства эпических мирозданий, бинаризм (двоичность) системы ценностей, мифологемы вращения и сравнения, антропоцентричный принцип в восприятии мира. Отмечается функционирование в текстах зооморфных репрезентаций архаического мировосприятия посредством образов оленя и лошади, согласно традиционным занятиям эвенков и якутов. В мотиве сватовства наблюдаются: тождественность семантики образов эпических красавиц, заключенных в их имени; параллелизмы невест и их «вещных единиц»; сходные ситуации подвешенности вещных атрибутов невест в воздухе, символически демонстрирующих готовность к замужеству; единые действия стрельбы из лука, отражающих метафоры брака. В эпосах наличествует аналогичная метафоризация мужского начала в виде стрелы и ножа, женского начала – в виде ножниц, сюжетная реализация темы «преопределения судьбы». Единым объектом семиотических кодирований обозначается страна враждебного мира на основе фундаментальной антиномии «жизнь/смерть» (В. В. Иванов, В. Н. Топоров), а общим несанкционированным входом с Нижнего мира в Средний отмечается очаг жилища. При всех вышеотмеченных сходствах процессов семантизации и символизации, важно заметить, в олонхо наблюдается большее количество знаковых единиц, высокая степень семиотических кодирований, фиксация разного обыгрывания семантики одного образа, чем в нимкане. В последнем наблюдается лаконичное, краткое оформление информационных структур текста, характеризующихся свернутостью.

Литература

1. Пухов И.В. К вопросу о генетической общности якутского героического эпоса олонхо с эпосом других сибирских народов. В кн.: Вартичан И.К. (ред.) *Национальные и интернациональное в литературе, фольклоре и языке*. Кишинев: Штиинца; 1971:200–210.
2. Пухов И.В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов). В кн.: Гадцак В.М. (ред.) *Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР: поэтика и стилистика: сб. статей*. Москва: Наука; 1980:264–281.
3. Мыреева А.Н. Сказительство в условиях эвенкийско-русского двуязычия. В кн.: Емельянов Н.В., Петров В.Т. (ред.) *Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: материалы Всесоюзной конференции фольклористов*. Якутск: ЯФ СО АН СССР; 1978:190–201.
4. Илларионов В.В. Сказительская традиция народов Якутии: сравнительно-типологический аспект. *Idil*. 2013; Cilt 2; Sayı 9; 2–9:1–7.
5. Бурякин А.А. К проблематике исследования якутско-тунгусских взаимосвязей в эпосе. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение*. 2018; 2(10):22–30. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2018.10.14550>

6. Бурыкин А.А. О некоторых формулах, встречающихся в образцах фольклора тунгусских, тюркских и монгольских народов. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова*. 2019;69(1):70–80.
7. Неклюдов С.Ю. Фольклор и его исследования: век двадцатый. *Экология культуры*. 2006;(2):121–127.
8. Потебня А.А. *Эстетика и поэтика*. Москва: Искусство; 1976:614.
9. Веселовский А.Н. *Историческая поэтика*. Москва: Высшая школа; 1989:405.
10. Говенько Т.В. Стратификация эпоса в трудах академика А. Н. Веселовского. *Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение*. 2021;3(23):5–18. <https://doi.org/10.25587/14978-0541-3882-p>
11. Мелетинский Е.М. *Миф и историческая поэтика: избранные статьи, воспоминания*. Москва: РГГУ; 2018:693.
12. Лотман Ю.М. *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история*. Москва: Языки русской культуры; 1996:464.
13. Топоров В.Н. Пространство и текст. В кн.: А. Григорян (ред.) *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Москва: Рукописные памятники Древней Руси; 2010;(1):318–381.
14. Габышева Л.Л. *Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти*. Новосибирск: Наука; 2009:143.
15. Жирмунский В.М. *Тюркский героический эпос. Избранные труды*. Ленинград: Наука; 1974:727.
16. Лебедева Ж.К. *Архаический эпос эвенов*. Новосибирск: Наука; 1981:158.
17. Шарина С.И. Эпическая традиция эвенов: сбор, локальная специфика, характерные черты. *Сибирский филологический журнал*. 2021;(4):9–23. <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>
18. Роббек В.А. (ред.) *Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров)*. Якутск: ИПМНС СО РАН; 2005:360.
19. Сем Т.Ю. *Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ; 2012:626.
20. Варавина Г.Н. Календарная культура эвенов: ментальная картина и ритуально-мифологический практикум (в рамках геопропространственной теории). *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2019;29(4):22–35. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2019.04.29.03>
21. Василевич Г.М. *Эвенки: историко-этнографические очерки (XVIII-начало XX в.)*. Ленинград: Наука; 1969:303.
22. Чанчы-Хоо О. Хунан Кара. В кн.: Орус-оол С.М. (ред.) *Тувинские героические сказания*. Новосибирск: Наука; 1997:54–297 (на тувинском и рус. яз.). (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
23. Сатанар М.Т. Коды в миромоделировании тувинского и якутского эпического сказаний. *Новые исследования Тувы*. 2022;(1):211–224. <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
24. Мелетинский Е.М. *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. Москва: Наука; 1986:319.
25. Васильев В.Е., Варавина Г.Н. Образ дерева в мифах и ритуалах якутов и северных тунгусов. *Общество: философия, история, культура*. 2016;(4):75–77.
26. Емельянов Н.В. *Сюжеты ранних типов якутских олонхо*. Москва: Наука; 1983:246.
27. Семенова Л.Н. *Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение; 2006:232.
28. Каратаев В.О., Илларионов В.В. (ред.) *Модун Эр Соботох = Могучий Эр Соготох: якутский героический эпос*. Новосибирск: Наука; 1996:448 (на якутском и рус. яз.). (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
29. Мелетинский Е.М., Новик Е.С. (ред.) *Поэтика мифа*. Москва: Восточная литература; 2000:407.
30. Гоголев А.И. *Истоки мифологии и традиционный календарь якутов*. Якутск: Изд-во ЯГУ; 2002:104.
31. Серошевский В.Л. *Якуты: опыт этнографического исследования*. Москва: Рос. полит. энцикл.; 1993:736.
32. Элик Боотур Ньыгыл Боотур икки. В кн.: Попова Н.И. (ред.) *Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро*. Дьокуускай: ГЧУоААХНПИ; 2013:167–265. (на якутском яз.)
33. Сатанар М.Т., Илларионов В.В. Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса). *Российский гуманитарный журнал*. 2018;(6):471–481. <https://doi.org/10.15643/libartrus-2018.6.4>

34. Данилова А.Н., Павлова Н.В., Петрова В.А. Формулы женской красоты (на материале эвенской и якутской эпической традиции). *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2022;(8):2479–2487. <https://doi.org/10.30853/phil20220448>
35. Тураев В.А. (ред.) *История и культура эвенов: историко-этнографические очерки*. Санкт-Петербург: Наука; 1997:179.
36. Габышева Л.Л. *Слово в контексте мифопоэтической картины мира (на материале языка и культуры якутов)*. Москва: РГГУ; 2003:192.
37. Элиаде М. *Шаманизм: архаические техники экстаза*. Киев: София; 2000:480.
38. Жукова Л.Н. Лосиная тема и культ личинок в монументальном и мобильном искусстве аборигенов Якутии (к постановке вопроса). *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2021;37(4):34–46. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2021.37.4.004>
39. Жукова Л.Н. Мифы о зооморфном образе Неба и появлении человека в сибирской и древнекитайской традиции. *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. 2019;27(2):17–28. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2019.02.27.02>
40. Худяков И.А. (ред.) *Обонньордоох эмээхсин*. В кн.: Худяков И.А. (ред.) *Образцы народной литературы якутов*. Вып. 1. Санкт-Петербург: Типография императорской Академии наук; 1913:51–72 (на якутском яз.).
41. Емельянов Н.В. *Сюжеты якутских олонхо*. Москва: Наука; 1980:375.
42. Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая. В кн.: Минц З. (ред.) *Труды по знаковым системам*. VII. Тарту; 1975:65–75.
43. Решетникова А.П. *Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте*. Якутск: Бичик; 2005:408.
44. Абрамов Н.Т. Баһымны Баатыр, Эрбэхтэй Бэргэн икки. В кн.: Попова Н.И. (ред.) *Дьулэй нэһилиэгин олонхолоро*. Дьокуускай: ГЧУоААХНПИ; 2013:129–162 (на якутском яз.).
45. Борисова А.А. Многоликое чудовище абаасы (на материале олонхо). *Бюллетень Калмыцкого научного центра РАН*. 2022;(2):162–176. <https://doi.org/10.22162/2587-6503-2022-2-22-162-176>
46. Оросин К.Г., Васильев Г.М. (ред.) *Дьулуруйар Ньургун Боотур = Ньургун Боотур Стремительный: богатырский эпос якутов*. Якутск: Госиздат; 1947:410 (на якутском и рус. яз.).
47. Слепцов П.А. *Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – начало XX в.)*. Якутск: Книжное изд-во; 1989:158.
48. Алексеева С.А., Гоголев А.И. (ред.) *Традиционная семья у эвенов Якутии (конец XIX – начало XX в.): историко-этнографический аспект*. Новосибирск: Наука; 2008:110.

References

1. Pukhov IV. On the issue of the genetic commonality of the Yakut heroic epic olonkho with the epics of other Siberian peoples. In: Vartichan IK. (ed.) *National and international in literature, folklore and language*. Kishinev: Shtiintsa Publ.; 1971:200–210 (in Russian).
2. Pukhov IV. Folklore connections of the Far North (epic genres of the Evenks and Yakuts). In: Gatsak VM. (ed.) *Typology and interrelations of folklore of the peoples of the USSR: poetics and stylistics: collection of articles*. Moscow: Nauka Publ.; 1980:264–281 (in Russian).
3. Myreeva AN. Storytelling in the context of Evenki-Russian bilingualism. In: Emel'yanov NV., Petrov VT. (eds.) *Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East: materials of the All-Union conference of folklorists*. Yakutsk: Yakutsk Branch of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences; 1978:190–201 (in Russian).
4. Illarionov VV. Fairy tale tradition of the peoples of Yakutia: comparative-typological aspect. *Idil*. 2013; Part 2; Series 9;2–9:1–7 (in Russian).
5. Burykin AA. To the problematics of the research of Yakut-Tungus interrelations in the epic. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2018;2(10):22–30 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/SVFU.2018.10.14550>
6. Burykin A.A. On some formulas encountered in the folklore samples of the Tungus, Turkic and Mongolian peoples. *Bulletin of the North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov*. 2019;69(1):70–80 (in Russian).

7. Neklyudov SYu. Folklore and its research: the twentieth century. *Ecology of culture*. 2006;(2):121–127 (in Russian).
8. Potebnya AA. *Aesthetics and poetics*. Moscow: Iskusstvo Publ.; 1976:614 (in Russian).
9. Veselovsky AN. *Historical poetics*. Moscow: Vysshaya shkola Publ.; 1989:405 (in Russian).
10. Govenko TV. The stratification of epic in the works of academician Alexandr Veselovsky. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Eposovedenie*. 2021;3(23):5–18 (in Russian). <https://doi.org/10.25587/14978-0541-3882-p>
11. Meletinsky EM. *Myth and historical poetics: selected articles, memoirs*. Moscow: RSUH; 2018:693 (in Russian).
12. Lotman YuM. *Inside Thinking Worlds. Man – Text – Semiosphere – History*. Moscow: Languages of Russian culture Publ.; 1996:464 (in Russian).
13. Toporov VN. Space and text. In: Grigoryan A. (ed.) *World tree. Universal sign complexes*. Moscow: Manuscript Monuments of Ancient Rus Publ. House; 2010;(1):318–381 (in Russian).
14. Gabysheva LL. *Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2009:143 (in Russian).
15. Zhirmunsky VM. *Turkic heroic epic. Selected Works*. Leningrad: Nauka Publ.; 1974:727 (in Russian).
16. Lebedeva ZhK. *Archaic epic of the Evens*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1981:158 (in Russian).
17. Sharina SI. Epic tradition of the Evens: collection, local specificity, characteristic features. *Siberian Philological Journal*. 2021;(4):9–23 (in Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>
18. Robbek VA. (ed.) *Folklore of the Evens of Berezovka (samples of masterpieces)*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2005:360 (in Russian).
19. Sem TYu. *The Tungus worldview: pantheon (semantics of images and ethnocultural connections): historical and ethnographic essays*. Saint Petersburg: Publ. House of the Philological Faculty St. Petersburg State University; 2012:626 (in Russian).
20. Varavina GN. Calendar culture of the Evens: mental picture and ritual-mythological practical training (within the framework of geospatial theory). *North-Eastern Humanitarian Herald*. 2019;29(4):22–35 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVGV.2019.04.29.03>
21. Vasilevich GM. *Evenks: historical and ethnographic essays (18th-early 20th century)*. Leningrad: Nauka Publ.; 1969:303 (in Russian).
22. Chanchy-Khoo O. Khunan Kara. In: Orus-Ool SM. (ed.) *Tuvan heroic legends*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1997:54–297 (in Tuvan and Russian). (Monuments of folklore of the Peoples of Siberia and the Far East).
23. Satanar MT. Codes in the world modeling of Tuvan and Yakut epic tales. *New studies of Tuva*. 2022;(1):211–224 (in Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2022.1.14>
24. Meletinsky EM. *Introduction to the historical poetics of the epic and the novel*. Moscow: Nauka Publ.; 1986:319 (in Russian).
25. Vasiliev VE., Varavina GN. The image of a tree in the myths and rituals of the Yakuts and northern Tungus. *Society: philosophy, history, culture*. 2016;(4):75–77 (in Russian).
26. Emelyanov NV. *Plots of early types of Yakut olonkho*. Moscow: Nauka Publ.; 1983:246 (in Russian).
27. Semenova LN. *The epic world of olonkho: spatial organization and plot*. Saint Petersburg: Publ. House of St. Petersburg Oriental Studies; 2006:232 (in Russian).
28. Karataev VO., Illarionov VV. (ed.) *The Mighty Er Sogotokh: Yakut heroic epic*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 1996:448 (in Yakut and Russian). (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East)
29. Meletinsky EM., Novik ES. (ed.) *Poetics of myth*. Moscow: Eastern Literature Publ.; 2000:407 (in Russian).
30. Gogolev AI. *The origins of mythology and the traditional calendar of the Yakuts*. Yakutsk: Publ. House of the Yakut State University; 2002:104 (in Russian).
31. Seroshevsky VL. *Yakuts: an experience of ethnographic research*. Moscow: Russian Political Encyclopaedia Publ.; 1993:736 (in Russian).
32. Elik Bootur and Nygyl Bootur. In: Popova NI. (ed.) *Olonkho of the Dzuley nasleg*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2013:167–265 (in Yakut).
33. Satanar MT., Illarionov VV. Model of the Sakha world: semantics in the perspective of the geometry of forms (based on the Yakut epic). *Russian humanitarian journal*. 2018;(6):471–481 (in Russian). <https://doi.org/10.15643/libartrus-2018.6.4>

34. Danilova AN., Pavlova NV., Petrova VA. Formulas of female beauty (based on Even and Yakut epic traditions). *Philological sciences. Theoretical and practical issues*. 2022;(8):2479–2487 (in Russian). <https://doi.org/10.30853/phil20220448>
35. Turaev VA. (ed.) *History and culture of the Evens: historical and ethnographic essays*. Saint Petersburg: Nauka Publ.; 1997:179 (in Russian).
36. Gabysheva LL. *The word in the context of the mythopoetic picture of the world (based on the language and culture of the Yakuts)*. Moscow: RSUH; 2003:192 (in Russian).
37. Eliade M. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Kyiv: Sofiya Publ.; 2000:480 (in Russian).
38. Zhukova LN. The Elk Theme and the Cult of Larvae in the Monumental and Mobile Art of the Aborigines of Yakutia (towards the Question). *North-East Humanitarian Herald*. 2021;37(4):34–46 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVGV.2021.37.4.004>
39. Zhukova LN. Myths about the zoomorphic image of the Sky and the emergence of man in the Siberian and ancient Chinese traditions. *North-Eastern Humanitarian Herald*. 2019;27(2):17–28 (in Russian). <https://doi.org/10.25693/SVGV.2019.02.27.02>
40. Khudyakov AI. (ed.) An old man with an old woman. In: Khudyakov AI. (ed.) *Examples of Yakut folk literature*. Iss.1. Saint Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences; 1913:51–72 (in Yakut).
41. Emelyanov NV. *Plots of Yakut olonkho*. Moscow: Nauka Publ.; 1980:375 (in Russian).
42. Neklyudov SYu. The Soul Being Killed and Taking Avenge. In: Mints Z. (ed.) *Works on Sign Systems*. 7. Tartu; 1975:65–75 (in Russian).
43. Reshetnikova AP. *The fund of plot motifs and music of olonkho in the ethnographic context*. Yakutsk: Bichik Publ.; 2005:408 (in Russian).
44. Abramov NT. Basymny Baatyr and Erbekhtey Bergen two. In: Popova NI. (ed.) *Olonkho of the July settlement*. Yakutsk: Publ. House of the Institute of Problems of Indigenous Peoples of the North SB RAS; 2013:129–162 (in Yakut).
45. Borisova AA. The many-faced monster abaasy (based on olonkho). *Bulletin of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2022;(2):162–176 (in Russian). <https://doi.org/10.22162/2587-6503-2022-2-22-162-176>
46. Orosin KG., Vasil'ev GM. (ed.) *Nurgun Botur the Swift: heroic epic of the Yakuts*. Yakutsk: Publ. House of the YaASSR; 1947:410 (in Yakut and Russian).
47. Sleptsov PA. *Traditional family and rituals among the Yakuts (19th – early 20th century)*. Yakutsk: Book Publ. House; 1989:158 (in Russian).
48. Alekseeva SA., Gogolev AI. (ed.) *Traditional family among the Evens of Yakutia (late 19th – early 20th century): historical and ethnographic aspect*. Novosibirsk: Nauka Publ.; 2008:110 (in Russian).

Об авторе

Сатанар Марианна Тимофеевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры фольклора и культуры, Институт языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова», ORCID: 0000-0002-3546-7343, e-mail: satanar68@mail.ru.

About the authors

Marianna T. Satanar, Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Chair of Folklore and Culture, Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the Northeast, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, ORCID: 0000-0002-3546-7343, e-mail: satanar68@mail.ru.

Конфликт интересов/Conflict of interests

Автору неизвестно о каком-либо другом потенциальном конфликте интересов, связанном с этой рукописью.

The author is not aware of any other potential conflict of interest relating to this article.

Поступила в редакцию 24.05.2025 / Submitted 24.05.2025

Принята к публикации 19.08.2025 / Accepted 19.08.2025